

FILOSOFÍA

DEL TEXTO A LA ACCIÓN

ENSAYOS DE HERMENÉUTICA II

PAUL RICOEUR



SECCIÓN DE OBRAS DE FILOSOFÍA

DEL TEXTO A LA ACCIÓN

Traducción de
PABLO CORONA



PAUL RICCEUR

DEL TEXTO
A LA ACCIÓN

Ensayos de hermenéutica II



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición en francés, 1986
Primera edición en español (FCE, Argentina), 2001
Segunda edición (FCE, México), 2002

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra
—incluido el diseño tipográfico y de portada—,
sea cual fuere el medio, electrónico o mecánico,
sin el consentimiento por escrito del editor.

Comentarios y sugerencias: editor@fce.com.mx
Conozca nuestro catálogo: www.fce.com.mx

Título original:
Du texte à l'action. Essats d'herméneutique II
© 1986 Éditions du Seuil
ISBN 2-02-009377-4

D. R. © 2001 FONDO DE CULTURA ECONÓMICA DE ARGENTINA, S. A.
D. R. © 2002, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
Carretera Picacho-Ajusco 227; 14200 México, D. F.

ISBN 968-16-6456-6 (segunda edición)
ISBN 950-557-365-0 (primera edición)

Impreso en México

A la memoria de OLIVIER

ADVERTENCIA DEL TRADUCTOR

En todos los casos en que Ricœur cita del francés a autores de otras lenguas, los fragmentos fueron traducidos al castellano. Por esto, las versiones pueden no coincidir exactamente con las de las ediciones en castellano que eventualmente se citan. La única excepción es la traducción de la cita de un fragmento del párrafo 32 de *Ser y Tiempo* de Martin Heidegger (cfr. p. 65 [w1], p. 96 [w2] y p. 13 [w3]), que fue traducido directamente del alemán, pues sólo así se pudo articular adecuadamente sus términos con los de la traducción castellana del texto de Ricœur.

PREFACIO

El lector encontrará aquí reunidos los principales artículos que publiqué en Francia y en el extranjero durante los últimos quince años. Esta recopilación es continuación de *Le conflit des interprétations* [*El conflicto de las interpretaciones*], que cubría el período de los años sesenta. No se conservó el mismo título para esta serie de artículos, en parte porque aquí no me preocupa tanto defender la legitimidad de una filosofía de la interpretación frente a lo que se me presentaba entonces como un desafío, trátase de semiótica o de psicoanálisis. Al no sentir ya la necesidad de justificar el derecho a la existencia de la disciplina que practico, me dedico a ella sin escrúpulos ni aspiraciones apologéticas.

Es verdad que los tres primeros ensayos llevan aún la marca de una exigencia de legitimación, pero no trato de situarme en relación con presuntos competidores frente a mi propia tradición de pensamiento. Señalo, en primer lugar, que la hermenéutica —o teoría general de la interpretación— nunca ha terminado de *explicarse mediante* la fenomenología husserliana; parte de ésta, en el doble sentido del término, es el lugar de donde proviene y también el lugar que abandonó (en otra recopilación publicada en Vrin aparecen los estudios más técnicos que escribí: *A l'école de la phénoménologie* [*A la escuela de la fenomenología*]). A continuación, reconstruyo la línea de antecesores que la hermenéutica contemporánea —es decir, posheideggeriana— conjuga con su ascendencia husserliana: de este modo el nombre de Schleiermacher se inscribe junto al de Husserl, pero sin reemplazarlo. El tema del distanciamiento me da la oportunidad para registrar mi aporte personal a la escuela fenomenológico hermenéutica, suficientemente bien caracterizada por el papel que atribuyo a la instancia crítica en todas las operaciones de pensamiento referidas a la interpretación. El mismo recurso a esta instancia fue lo que me permitió, tiempo atrás, convertir en aliados a los adversarios con quienes polemizaba.

Los textos de la segunda serie ilustran mejor el tono pacifista que utilizo en esta obra. Aquí hago hermenéutica. Acabo de decir de dónde vengo. Di-

go ahora hacia dónde voy. Un aspecto dominante se afirma paso a paso en esta empresa de hermenéutica militante: la reinscripción progresiva de la teoría del texto en la teoría de la acción. Lo que, en el fondo, siempre me interesó más, en el análisis semiótico o semántico de los textos, es el carácter paradigmático de su forma relacionado con la estructuración del campo práctico donde los hombres aparecen como agentes o pacientes. Los textos —principalmente los literarios— son, sin duda, conjuntos de signos que cortaron poco o mucho sus vínculos con las cosas que se supone que designan. Pero, en medio de esas cosas dichas, hay hombres que actúan y padecen; es más, los discursos son ellos mismos acciones; por eso, el vínculo mimético —en el sentido más activo del término— entre el acto de decir (y de leer) y el actuar real nunca se rompe del todo. Sólo se vuelve más complejo, más indirecto, por la ruptura entre *signum* y *res*. En los ensayos que componen la segunda sección se llevan a cabo, paso a paso, la inversión de prioridades gracias a la cual la preocupación práctica recobra la preeminencia que una concepción limitada de la textualidad comienza por obliterar. El ensayo inicial y el final marcan así el *terminus a quo* y el *terminus ad quem* de este desplazamiento del acento. En el punto de partida, el texto y su estructuración interna, aunque está presente en segundo plano su poder de refiguración externa. En el punto de llegada, un esbozo del concepto de razón práctica y la irrupción del actuar en tiempo presente bajo la figura de la iniciativa. El ensayo inédito en francés, que tuvo un cierto éxito en lengua inglesa, titulado “El modelo del texto: la acción significativa considerada como un texto” marca el giro de una problemática a la otra, sin que la noción de texto pierda, no obstante, lo que denominé antes su carácter paradigmático: pero, aquí, el “modelo de” se convierte en “modelo para”, según la feliz fórmula del antropólogo Clifford Geertz. La vieja polémica entre *explicar* y *comprender* puede entonces retomarse bajo una nueva perspectiva, en un sentido menos dicotómico y más dialéctico, y, además, con un campo de aplicación más amplio que incluye no sólo el texto, sino también la historiografía y la *praxis*. El papel que se le otorga a la imaginación en el trabajo de configuración del texto y de refiguración de la acción anuncia la temática de la tercera parte.

En la última sección se reunieron algunos ensayos donde predomina el tema de la ideología, que se vinculan con el grupo precedente por el papel que se le atribuye a la imaginación creadora y al esquematismo en el plano de la práctica social. Esta función específica de la imaginación debe relacionarse con el papel que le asigno a su vez en *La metáfora viva* y en *Tiempo y*

narración. Por otra parte, el examen del fenómeno ideológico recupera la crítica ideológica, en el sentido de K. O. Apel y de Jürgen Habermas, y ofrece un ejemplo concreto de integración de la instancia crítica con el proceso interpretativo, según la promesa antes formulada. El conjunto termina con una reflexión no muy técnica sobre las relaciones entre ética y política. Con este esbozo se inicia una búsqueda más sistemática que queda por hacer, acerca de las conexiones estrechas entre teoría de la acción, teoría narrativa y teoría ético política.

Consideré útil ubicar a la cabeza de esta colección de ensayos un trabajo inicialmente destinado al público de lengua inglesa y que tenía el propósito de proporcionar una visión de conjunto de mis investigaciones en filosofía, paralelamente con un grupo de otros filósofos franceses. Este trabajo se incorporó en este volumen por dos razones: primero, da una idea de mis estudios recientes sobre la función metafórica y la función narrativa, y compensa así la eliminación voluntaria de todos los artículos en que se basaron mis obras sistemáticas en los dos campos; además, porque este ensayo tiene la particularidad de recorrer en sentido inverso las etapas que condujeron de mis primeros trabajos sobre Husserl a la redacción de *La metáfora viva* y de *Tiempo y narración*. Al término de este itinerario invertido, el lector llega al umbral de la primera serie de los ensayos aquí recopilados.

Paul Ricœur

El editor y Paul Ricœur agradecen vivamente a Kathleen McLaughlin la ayuda amistosa que aportó durante la preparación de este volumen.

ACERCA DE LA INTERPRETACIÓN*

Para dar una idea de los problemas a los que me dedico desde hace alrededor de treinta años y de la tradición en la cual se inscribe mi tratamiento de esos problemas, me pareció que el método más apropiado era partir de mi investigación actual sobre la función narrativa, luego mostrar su similitud con mis trabajos anteriores sobre la metáfora, el psicoanálisis, la simbólica y sobre otros problemas conexos, y, por último, remontarme desde estas investigaciones parciales hacia los presupuestos, tanto teóricos como metodológicos, en los que queda apoyado el conjunto. Esta progresión hacia atrás en mi propia obra me permite trasladar al final de mi exposición los presupuestos de la tradición fenomenológica y hermenéutica con la que me relaciono, y mostrar cómo mis análisis continúan, corrigen y a veces cuestionan esta tradición.

I

En primer lugar, me referiré a mis trabajos consagrados a la función narrativa.

Tres preocupaciones importantes se abren paso en esta cuestión. Las investigaciones acerca del acto de relatar responden en primer lugar a una preocupación muy general, que expuse hace poco en el primer capítulo de mi libro *De l'interprétation. Essai sur Freud* [*Freud. Una interpretación de la cultura*]: la de preservar la amplitud, la diversidad y la irreductibilidad de los usos del lenguaje. Desde el principio se ve, pues, que me aproximo a aquellos filósofos analíticos que se resisten al reduccionismo según el cual las "lenguas bien hechas" deberían ser la medida de las pretensiones de sentido y verdad de todos los empleos no "lógicos" del lenguaje.

* La referencia a las publicaciones anteriores de estos textos reunidos se indica al final del volumen. Para una bibliografía completa de Paul Ricœur, véase D. F. Vansina, "Bibliographie de Paul Ricœur", en *Revue philosophique du Louvain*, 1984. (N. del editor francés.)

Una segunda preocupación completa y de alguna manera atenúa la primera: la de *reunir* las formas y las modalidades dispersas del juego de relatar. En efecto, durante el desarrollo de las culturas de las que somos herederos, el acto de relatar no ha cesado de ramificarse en géneros literarios cada vez más específicos. Esta fragmentación plantea a los filósofos un problema de magnitud, en razón de la importante dicotomía que divide el campo narrativo y que opone masivamente, por una parte, los relatos que tienen una pretensión de verdad comparable a la de los discursos descriptivos que aparecen en las ciencias —digamos, la historia y los géneros literarios conexos de la biografía y la autobiografía— y, por otra parte, los relatos de ficción, como la epopeya, el drama, la novela breve, la novela, para no mencionar las modalidades narrativas que emplean un medio diferente del lenguaje: la cinematografía, por ejemplo, posiblemente la pintura y otras artes plásticas. Contra esta división sin fin, planteo la hipótesis de que existe una unidad *funcional* entre las múltiples modalidades y géneros narrativos. Mi hipótesis esencial es la siguiente: la cualidad común de la experiencia humana, marcada, articulada y clarificada por el acto de relatar en todas sus formas, es su *carácter temporal*. Todo lo que relatamos ocurre en el tiempo, lleva tiempo, se desarrolla temporalmente y, a su vez, todo lo que se desarrolla en el tiempo puede ser relatado. Hasta es posible que ningún proceso temporal sea reconocido como tal sino en la medida en que es relatable de una manera u otra. Esta reciprocidad presunta entre narratividad y temporalidad es el tema de *Tiempo y narración*. Por limitado que sea, el problema es, en realidad, inmenso, si tenemos en cuenta la vasta extensión de los empleos reales y potenciales del lenguaje. Reúne en la misma denominación problemas habitualmente tratados con rúbricas diferentes: epistemología del conocimiento histórico, crítica literaria aplicada a las obras de ficción, teorías del tiempo (dispersas también entre la cosmología, la física, la biología, la psicología, la sociología). Al tratar la cualidad temporal de la experiencia como referente común de la historia y de la ficción, constituyo en un problema único ficción, historia y tiempo.

En estas circunstancias aparece una tercera preocupación, que ofrece la posibilidad de facilitar el tratamiento de la temporalidad y de la narratividad: poner a prueba la capacidad de selección y de organización del lenguaje mismo, cuando éste se ordena en unidades discursivas mayores que la oración, que pueden llamarse *textos*. En efecto, si la narratividad ha de marcar, articular y clarificar la experiencia temporal —para retomar los tres verbos empleados—, es necesario buscar en el uso del lenguaje algún parámetro que

cumpla este requisito de delimitación, ordenamiento y explicitación. La idea de que el texto constituye la unidad lingüística buscada y el medio apropiado entre la vivencia temporal y el acto narrativo puede esbozarse brevemente de la manera siguiente. Como unidad lingüística, un texto es, por un lado, una expansión de la primera unidad de significado actual que es la oración, o instancia de discurso en el sentido de Benveniste. Por otro lado, aporta un principio de organización transracional que es aprovechado por el acto de relatar en todas sus formas.

Se puede llamar *poética* —siguiendo a Aristóteles— a la disciplina que trata de las leyes de composición que se sobreañaden a la instancia de discurso para conformar un texto que se considera como relato, poema o ensayo.

Se plantea entonces el problema de identificar la característica principal del acto de relatar. Sigo todavía a Aristóteles para designar el tipo de *composición verbal* que constituye a un texto en relato. Aristóteles designa esta composición verbal con el término *mûthos*, que se traduce por “fábula” o por “intriga”: “llamo aquí *mûthos* al ensamblaje [*sunthésis* o, en otros contextos, *sustasis*] de las acciones cumplidas” (1450 a 5 y 15). Aristóteles entiende que esto es más que una estructura, en el sentido estático de la palabra: es una operación (como lo indica el sufijo *-sis* de *potésis*, *sunthésis*, *sustasis*), es decir, la estructuración que exige que se hable de *puesta-en-intriga* más que de intriga y ésta consiste principalmente en la selección y combinación de acontecimientos y acciones relacionados, que convierten a la fábula en una historia “completa y entera” (1450 b 25), que tiene comienzo, medio y fin. Entonces comprendemos que una acción es un comienzo sólo en una historia que ella inaugura; que se desarrolla cuando provoca en la historia relatada un cambio de fortuna, un “nudo” por desatar, una “peripecia” sorprendente, una serie de episodios “lamentables” u “horrorosos”; ninguna acción, en suma, tomada en sí misma, es un final, sino sólo cuando en la historia relatada concluye un curso de acción, desata un nudo, compensa la peripecia con el reconocimiento, sella el destino del héroe por un acontecimiento último que clarifica toda la acción y produce en el oyente la *catarsis* de la piedad y el terror.

Ésta es la idea que tomo como hilo conductor de la investigación, tanto en el orden de la historia de los historiadores (o historiografía) cuanto en el orden de la ficción (desde la epopeya y el cuento popular hasta la novela moderna). Me limitaré aquí a insistir sobre el rasgo que, a mi entender, otorga tanta fecundidad a la noción de intriga: su *inteligibilidad*. Ese carácter inteligible de la intriga se puede mostrar de la siguiente manera: la intriga es el

conjunto de combinaciones por las cuales los acontecimientos se transforman *en* historia, o bien –correlativamente– una historia es extraída *de* acontecimientos. La intriga es la mediadora entre el acontecimiento y la historia, lo cual significa que no hay acontecimiento que no contribuya a la progresión. Un acontecimiento no es sólo un suceso, algo que ocurre, sino un componente narrativo. Si se me permite ampliar un poco el campo de la intriga, diría que es la unidad inteligible que compone circunstancias, fines y medios, iniciativas o consecuencias no queridas. Según una expresión que adopto de Louis Mink, es el acto de “tomar conjuntamente” –de componer– estos ingredientes de la acción humana que, en la experiencia ordinaria, son siempre heterogéneos y discordantes. A partir de este carácter inteligible de la intriga podemos decir que la competencia para seguir la historia constituye una forma muy elaborada de *comprensión*.

Aludiré ahora brevemente a los problemas que plantea trasladar la noción aristotélica de intriga a la historiografía. Tomaré tres de ellos. El primero se refiere a la relación entre la historia clásica y el relato. En efecto, parece una causa perdida pretender que la historia moderna haya conservado el carácter narrativo que se encuentra en las antiguas crónicas y que ha persistido hasta nuestros días en la historia política, diplomática o eclesiástica, que relata batallas, tratados, pactos y, en general, los cambios de fortuna que afectan el ejercicio del poder por parte de individuos determinados.

Mi tesis es que el vínculo de la historia con el relato no podría romperse sin que la historia pierda su especificidad entre las ciencias humanas. Diría en primer lugar que el error básico de quienes oponen historia a relato procede del desconocimiento del carácter inteligible que la intriga confiere al relato, tal como Aristóteles fue el primero en subrayar. Una noción ingenua del relato, como serie deshilvanada de acontecimientos, se vuelve a encontrar siempre en el trasfondo de la crítica del carácter narrativo de la historia. Sólo se ve allí el carácter episódico y se olvida la propiedad de configuración, que es la base de la inteligibilidad. Al mismo tiempo, se desconoce la distancia que el relato instaure entre él mismo y la experiencia viva. Entre vivir y relatar se abre un espacio, por ínfimo que sea. La vida es vivida, la historia es relatada.

En segundo lugar, al desconocer esta inteligibilidad básica del relato, nos privamos de comprender cómo la explicación histórica se incorpora en la comprensión narrativa, de tal modo que de explicar más se relata mejor. El error de los exponentes de los modelos nomológicos no es tanto que desconocen la índole de las leyes que el historiador puede adoptar de las otras cien-

cias sociales más avanzadas (demografía, economía, lingüística, sociología, etcétera), sino su funcionamiento. No advierten que estas leyes revisten un significado histórico al incorporarse a una organización narrativa previa que ya puso su sello en los acontecimientos como aporte al progreso de una intriga.

En tercer lugar, la historiografía no se ha alejado tanto de la historia narrativa, como pretenden los historiadores, al alejarse de la historia de acontecimientos, principalmente de la historia política. Aunque la historia se convierta en historia de larga duración al transformarse en historia social, económica, cultural, aun sigue ligada al tiempo y da cuenta de los cambios que vinculan una situación final con una inicial. La rapidez del cambio no afecta a la cuestión. Al quedar ligada al tiempo y al cambio, queda sujeta a la acción de los hombres que, en palabras de Marx, hacen la historia en circunstancias que no han hecho. Directa o indirectamente, la historia es historia de hombres que son portadores, agentes y víctimas de fuerzas, instituciones, funciones, y estructuras en las que están insertos. En última instancia, la historia no puede romper completamente con el relato, porque no puede desligarse de la acción que implica agentes, fines, circunstancias, interacciones y resultados queridos y no queridos. Ahora bien, la trama es precisamente la unidad narrativa básica que ordena estos ingredientes heterogéneos en una totalidad inteligible.

Un segundo ciclo de problemas se refiere a la validez de la noción de trama en el análisis de los relatos de ficción, desde el cuento popular y la epopeya hasta la novela moderna. Esta validez está sometida a dos ataques de direcciones opuestas, aunque complementarias.

Dejaré de lado el ataque estructuralista contra una interpretación del relato que, según este enfoque, sobreestima excesivamente la cronología aparente. En otros trabajos analicé la pretensión de sustituir la dinámica de superficie a la que pertenece la trama por una lógica *acrónica*, válida en el nivel de la gramática profunda del texto narrativo. Prefiero concentrarme ahora en un ataque de dirección opuesta pero complementaria.

A la inversa del estructuralismo, que logró análisis sumamente precisos en el ámbito del cuento popular y del relato tradicional, algunos críticos literarios se apoyan en la evolución de la novela contemporánea para considerar la escritura como un modo de experimentación que pone en jaque todas las normas y paradigmas recibidos de la tradición, entre ellos los tipos de trama heredados de la novela del siglo XIX. Este tipo de cuestionamiento a partir de la escritura se lleva hasta un punto en el que toda noción de trama parece

desaparecer y en el que ésta pierde su valor pertinente en la descripción de los hechos narrativos.

A esta objeción respondo que existe aquí una confusión de las relaciones entre paradigma —cualquiera que sea— y obra singular. Lo que llamamos *paradigmas* son tipos de tramas surgidas de la sedimentación de la práctica narrativa misma. Aquí encontramos un fenómeno fundamental: la alternancia entre innovación y sedimentación —fenómeno constitutivo de lo que se llama tradición y que está implícito en el carácter histórico del esquematismo narrativo—. Esta alternancia entre innovación y sedimentación es lo que hace posible el fenómeno de desvío invocado por la objeción. Pero hay que comprender que el propio desvío sólo es posible en el marco de una cultura tradicional que crea en el lector expectativas que el artista se complace en estimular y frustrar. En efecto, esta relación paradójica no podría instaurarse en un total vacío paradigmático. Confieso que los presupuestos sobre los que me explayaré ampliamente más adelante no me permiten pensar en una anomia radical, sino sólo en un juego con reglas. Sólo es pensable una imaginación *regulada*.

El tercer problema alude a la referencia *común* de la historia y de la ficción al fondo temporal de la experiencia humana.

El asunto plantea una dificultad considerable. Por un lado, sólo la historia parece referirse a lo real, aun si se trata de un real pasado. Sólo ella pretendería hablar de acontecimientos realmente producidos. El novelista ignora la carga de la prueba material ligada a la exigencia del documento y los archivos. Una asimetría irreductible parece oponer lo real histórico y lo irreal ficcional.

No se trata de negar esta asimetría. Por el contrario, es necesario apoyarse en ella para percibir el entrecruzamiento o el quiasmo entre las dos modalidades referenciales de la ficción y de la historia. Por un lado, no es necesario decir que la ficción no tiene referente. Por el otro, no es necesario decir que la historia se refiere al pasado histórico de la misma manera que las descripciones empíricas se refieren a lo real presente.

Decir que la ficción tiene referente es apartarse de una concepción estrecha de la referencia que relegaría la ficción a un papel puramente emocional. De una manera u otra, todos los sistemas de símbolos contribuyen a *configurar* la realidad. Y más precisamente, las tramas que inventamos nos ayudan a dar forma a nuestra experiencia temporal confusa, informe y, en el límite, muda. “¿Qué es el tiempo? —preguntaba San Agustín—. Si nadie me lo pregunta, lo sé. Si me lo preguntan, ya no lo sé.” En esa capacidad que tiene la

ficción para dar forma a esta experiencia temporal casi muda reside la función referencial de la trama. Volvemos a encontrar aquí el vínculo entre *mûthos* y *mîmnesis* que aparece en la *Poética* de Aristóteles: “La fábula –dice– es imitación de la acción” (*Poética*, 1450 a 2).

La fábula imita la acción porque construye con los recursos que le provee la ficción los esquemas de inteligibilidad. El mundo de la ficción es un laboratorio de formas en el cual ensayamos configuraciones posibles de la acción para poner a prueba su coherencia y plausibilidad. Esta experimentación con los paradigmas depende de lo que llamamos antes la imaginación productora. En esta fase, la referencia se mantiene en suspenso: la acción imitada es una acción *sólo* imitada, es decir, fingida, fraguada. Ficción es *fingerere*, y *fingerere* es hacer. El mundo de la ficción, en esta fase de suspenso, no es más que el mundo del texto, una proyección del texto como mundo.

Pero la suspensión de la referencia sólo puede ser un momento intermedio entre la precomprensión del mundo de la acción y la transfiguración de la realidad cotidiana que lleva a cabo la ficción. El mundo del texto, ser mundo, entra necesariamente en colisión con el mundo real, para *rehacerlo*, sea que lo confirme, sea que lo niegue. Pero aun la relación más paradójica del arte con la realidad sería incomprensible si el arte no des-compusiera y no re-compusiera nuestra relación con lo real. Si el mundo del texto no tuviera una relación consignable con el mundo real, entonces el lenguaje no sería *peligroso* en el sentido en que lo expresaba Hölderlin, antes de Nietzsche y de Walter Benjamin.

Un procedimiento paralelo se impone del lado de la historia. Del mismo modo que la ficción narrativa no tiene referente, la referencia propia de la historia está relacionada con la referencia *productora* del relato de ficción. No es que el pasado sea irreal, sino que lo real pasado es, en el sentido propio de la palabra, inverificable. Como ya no es, el discurso de la historia sólo puede referirse a él en forma *indirecta*. Aquí aparece el parentesco con la ficción. La reconstrucción del pasado, como Collingwood ya lo había dicho con fuerza, es obra de la imaginación. También el historiador, en virtud de los vínculos antes mencionados entre la historia y el relato, configura tramas que los documentos autorizan o prohíben, pero nunca contienen. En este sentido, la historia combina la coherencia narrativa y la conformidad con los documentos. Este vínculo complejo permite caracterizar el estatuto de la historia como interpretación. Queda así abierto el camino para una investigación positiva de todos los entrecruzamientos entre las modalidades referenciales asimétri-

cas, pero igualmente indirectas o mediatas, de la ficción y de la historia. Gracias a este juego complejo entre la referencia indirecta al pasado y la referencia productora de la ficción, la experiencia humana, en su dimensión temporal profunda, no cesa de ser reconfigurada.

II

Me propongo ahora ubicar la investigación de la función narrativa en el marco más amplio de mis trabajos anteriores, antes de exponer los presupuestos teóricos y epistemológicos que no han cesado de afirmarse y precisarse en el curso del tiempo.

Las relaciones entre los problemas que plantea la función narrativa y los que analicé en *La metáfora viva* no son evidentes por sí mismas:

1. Mientras que el relato parece quedar obligadamente clasificado entre los *géneros* literarios, la metáfora pertenecería a la clase de los *tropos*, es decir, de las figuras del discurso.

2. Mientras que el relato incluye entre sus variedades un subgénero tan amplio como la historia, que puede pretender ser una ciencia o, en su defecto, describir acontecimientos reales del pasado, la metáfora caracterizaría únicamente a la poesía lírica, cuyas pretensiones descriptivas parecen débiles, si no nulas.

La búsqueda y el descubrimiento de *problemas* comunes a los dos ámbitos, a pesar de sus diferencias evidentes, nos conducirá hasta los horizontes filosóficos más vastos de la última parte de este ensayo.

Dividiré mis observaciones en dos grupos, en función de dos objeciones que acabo de esbozar. El primero se refiere a la estructura, o mejor al *sentido* inmanente en los enunciados propios, sean éstos narrativos o metafóricos. El segundo se ocupa del *referente* extralingüístico de los enunciados y, por eso mismo, de las pretensiones de verdad de ambos.

1. Mantengámonos primero en el nivel del *sentido*.

a) Entre el *género* narrativo y el *tropo* metafórico, el vínculo más elemental, en el plano del sentido, está constituido por su pertenencia común al discurso, es decir, a usos del lenguaje de dimensión igual o superior a la oración.

Uno de los primeros resultados que parece haber alcanzado la investigación contemporánea sobre la metáfora es, sin duda, haber llevado el análisis

de la esfera de la *palabra* a la de la *oración*. Según las definiciones de la retórica clásica, proveniente de la *Poética* de Aristóteles, la metáfora es la transferencia del nombre usual de una cosa a otra, en virtud de su semejanza. Para comprender la operación generadora de ese traslado, es necesario salir del marco de la palabra y elevarse al plano de la oración, y hablar de enunciado metafórico y no de palabra metafórica. Se advierte entonces que la metáfora es un trabajo con el lenguaje que consiste en atribuir a sujetos lógicos predicados incompatibles con ellos. Entonces, en lugar de ser una denominación desviada, la metáfora es una predicación extraña, una atribución que destruye la coherencia o, como se ha dicho, la pertinencia semántica de la oración, instituida por los significados usuales, es decir, lexicalizados, de los términos en presencia. Si tomamos como hipótesis la idea de que la metáfora es en primer lugar y principalmente una atribución impertinente, se comprende la razón de la torsión que las palabras experimentan en el enunciado metafórico. Se trata del *efecto de sentido* requerido para salvar la pertinencia semántica de la oración. Hay entonces metáfora porque percibimos, a través de la nueva pertinencia semántica —y, de alguna manera, por debajo de ella—, la resistencia de las palabras en su empleo usual y también su incompatibilidad para una interpretación literal. Esta rivalidad entre la nueva pertinencia metafórica y la falta de pertinencia literal es lo que caracteriza a los enunciados metafóricos entre todos los usos oracionales del lenguaje.

b) Este análisis de la metáfora en términos de oraciones y no de palabras o, más exactamente, en términos de predicación extraña y no de denominación desviada, prepara el camino para una comparación entre la teoría del relato y la teoría de la metáfora. Una y otra, en efecto, tienen que ver con fenómenos de *innovación semántica*. Es cierto que el relato se establece desde el comienzo en la escala del discurso entendido como una secuencia de oraciones, mientras que la operación metafórica no requiere, estrictamente hablando, más que el funcionamiento básico de la oración, que es la predicación. Pero en la realidad del uso, las oraciones metafóricas requieren el contexto de un poema entero que hilvane las metáforas entre sí. En este sentido, se puede decir, coincidiendo con un crítico literario, que cada metáfora es un poema en miniatura. Se restablece así el paralelismo entre relato y metáfora, no sólo en el nivel del discurso/oración, sino en el del discurso/secuencia.

En el marco de este paralelismo puede ser percibido en toda su amplitud el fenómeno de la *innovación semántica*, que es el problema fundamental que comparten la metáfora y el relato en el plano del sentido. En ambos casos

surge en el lenguaje lo nuevo, lo aún no dicho, lo inédito: en un caso la metáfora *viva*, es decir, una *nueva* pertinencia en la predicación; en el otro, una trama *frígida*, es decir, una *nueva* congruencia en la puesta-en-trama. Pero, de una parte y de otra, la creatividad humana se deja discernir y cernir en contornos que la hacen accesible al análisis. La metáfora viva y la puesta-en-trama son como dos ventanas abiertas sobre el enigma de la creatividad.

c) Si ahora nos preguntamos por las razones de este privilegio de la metáfora y de la puesta-en-trama, es necesario ocuparse del funcionamiento de la *imaginación productora* y del *esquematismo* que es su matriz inteligible. En ambos casos la innovación se produce en el medio del lenguaje y revela algo de lo que puede ser una imaginación que produce según reglas. En la construcción de intrigas, esta producción regulada se expresa por un pasaje incesante entre la invención de intrigas singulares y la constitución, por sedimentación, de una tipología narrativa. En la producción de nuevas intrigas singulares se pone en juego una dialéctica entre la conformidad y el desvío respecto de las normas inherentes a toda tipología narrativa.

Esta dialéctica tiene su correspondencia en el surgimiento de una nueva pertinencia semántica en las metáforas nuevas. Aristóteles decía que “metaforizar bien es percibir lo semejante” (*Poética*, 1459 a 4-8). Pero ¿qué es percibir lo semejante? Si la instauración de una nueva pertinencia semántica es aquello por lo cual el enunciado *produce sentido* como un todo, la similitud consiste en la *aproximación* creada entre términos que, en principio *alejados*, súbitamente aparecen *próximos*. La similitud consiste pues en un cambio de distancia en el espacio lógico. No es otra cosa que este surgimiento de un nuevo parentesco genérico entre ideas heterogéneas.

Aquí entra en juego la imaginación productora como esquematización de esta operación sintética de acercamiento. La imaginación es esa competencia, esa capacidad de producir nuevas especies lógicas por asimilación predicativa y producirlas a pesar de –y gracias a– la diferencia inicial entre los términos que se resisten a la asimilación.

Ahora bien, la trama nos reveló así mismo algo comparable a esta asimilación predicativa: se presentó también como un *tomar conjuntamente*, que integra acontecimientos *diversos* en *una* historia y que coordina factores tan *heterogéneos* como las circunstancias, o los caracteres con sus proyectos y sus motivos, interacciones que implican cooperación u hostilidad, ayuda o impedimento, en suma, diversos avatares. Cada intriga es una síntesis de lo heterogéneo de este tipo.

d) Si ahora ponemos el acento en el carácter *inteligible* de la innovación semántica, se revela un paralelismo nuevo entre el campo del relato y el de la metáfora. Insistimos antes sobre el modo muy particular de *comprensión* que se pone en juego para seguir una historia y hablamos en esa ocasión de inteligencia narrativa. Sostuvimos la tesis de que la *explicación* histórica por medio de leyes, causas regulares, funciones, estructuras, se inserta en esta comprensión narrativa. Y así pudimos comentar que explicar más es comprender mejor. Sostuvimos la misma tesis en el caso de las explicaciones estructurales de los relatos de ficción: la explicitación de los códigos narrativos subyacentes, por ejemplo, en el cuento popular se presentó como un trabajo de racionalización de segundo grado aplicado a la comprensión de primer grado que tenemos de la gramática de superficie de los relatos.

Este mismo vínculo entre comprensión y explicación se observa en el dominio poético. Este acto de comprensión que correspondería a la competencia para seguir una historia consiste en retomar el dinamismo semántico que permite, en un enunciado metafórico, que surja una nueva pertinencia semántica de las ruinas de la falta de pertinencia semántica, tal como aparece para una lectura literal de la oración. Comprender, pues, es hacer o rehacer la operación discursiva encargada de la innovación semántica. A esta comprensión, mediante la cual el autor o el lector *hace* la metáfora, se le superpone una explicación intelectual que toma un punto de partida totalmente distinto del dinamismo de la oración y rechaza la irreductibilidad de las unidades de discurso a los signos pertenecientes al sistema de la lengua. Al plantear como un principio la homología estructural de todos los niveles del lenguaje, del fonema al texto, la explicación de la metáfora se inscribe en una semiótica general que toma al signo como unidad básica. Mi tesis es aquí, como en el caso de la función narrativa, que la explicación no es primera, sino segunda en relación con la comprensión. La explicación, concebida como una combinatoria de signos, por lo tanto como una semiótica, se construye sobre la base de una comprensión de primer grado que se asienta sobre el discurso como acto indivisible y capaz de innovación. Del mismo modo que las estructuras narrativas identificadas por la explicación presuponen la comprensión del acto de estructuración que hace la intriga, las estructuras identificadas por la semiótica estructural se construyen sobre la estructuración del discurso cuyo dinamismo y poder de innovación revela la metáfora.

En la tercera parte de este ensayo se detallará de qué manera este doble esbozo de la relación entre explicar y comprender contribuye al desarrollo

contemporáneo de la hermenéutica. Antes de eso se expondrá cómo la teoría de la metáfora conspira con la del relato para la aclaración del problema de la referencia.

2. En el análisis precedente, aislamos deliberadamente el *sentido* del enunciado metafórico, es decir, su estructura predicativa interna de su *referencia*, es decir, de sus pretensiones de alcanzar una realidad extralingüística y, por lo tanto, de su pretensión de decir la verdad.

Ahora bien, el estudio de la función narrativa nos colocó, por primera vez, frente al problema de la referencia poética cuando nos ocupamos de la relación entre *mûthos* y *mímesis* en la *Poética* de Aristóteles. La ficción narrativa, dijimos, *imita* la acción humana pues contribuye a remodelar sus estructuras y dimensiones según la configuración imaginaria de la intriga. La ficción tiene este poder de *rehacer* la realidad y, más precisamente, en el marco de la ficción narrativa, la realidad práctica, ya que el texto aspira intencionalmente a un horizonte de realidad nueva que hemos llamado mundo. Este mundo del texto interviene en el mundo de la acción para darle nuevas formas o, si se quiere, para transfigurarlos.

El estudio de la metáfora nos permite penetrar más profundamente en el mecanismo de esta operación de transfiguración y extenderla al conjunto de las producciones imaginativas que designamos con el término general de ficción. Hay algo que sólo la metáfora permite percibir, y es la conjunción entre los dos momentos constitutivos de la referencia poética.

El primero de ellos es el más fácil de identificar. El lenguaje asume una función poética cada vez que desplaza la atención de la referencia hacia el mensaje mismo. En palabras de Roman Jakobson, la función poética pone el acento en el mensaje *for its own sake* ("por sí mismo") a expensas de la función referencial que, por el contrario, predomina en el lenguaje descriptivo. Podríamos decir que un movimiento centrípeto del lenguaje hacia sí mismo sustituye al movimiento centrífugo de la función referencial. El lenguaje se celebra a sí mismo en el juego del sonido y del sentido. El primer momento constitutivo de la referencia poética es pues esta suspensión de la relación directa del discurso con lo real constituido, descrito ya con los recursos del lenguaje ordinario o del lenguaje científico.

Pero la suspensión de la función referencial que trae consigo la acentuación del mensaje *por sí mismo* sólo es el reverso, o la condición negativa, de una función referencial del discurso más disimulada, que se libera, de algún

modo, mediante la suspensión del valor descriptivo de los enunciados. Así, el discurso poético aporta al lenguaje aspectos, cualidades y valores de la realidad, que no tienen acceso al lenguaje directamente descriptivo y que sólo pueden decirse gracias al juego complejo del enunciado metafórico y de la transgresión regulada de los significados usuales de nuestras palabras.

Esta capacidad de redescrición metafórica de la realidad es exactamente paralela a la función mimética que hemos atribuido antes a la ficción narrativa. Ésta se ejerce preferentemente en el campo de la acción y de sus valores temporales, mientras que la redescrición metafórica rige más bien en el de los valores sensoriales, emocionales, estéticos y axiológicos que hacen que el mundo resulte *habitable*.

Las implicaciones filosóficas de esta teoría de la referencia indirecta son tan importantes como las de la dialéctica entre explicar y comprender. Vamos a incorporarlas de inmediato en el campo de la hermenéutica filosófica. Digamos, provisoriamente, que la función de transfiguración de lo real que reconocemos en la ficción poética implica que dejemos de identificar realidad y realidad empírica o, lo que viene a ser lo mismo, que dejemos de identificar experiencia y experiencia empírica. El lenguaje poético debe su prestigio a su capacidad para llevar al lenguaje aspectos de lo que Husserl llamaba *Lebenswelt* y Heidegger *In-der-Welt-Sein*. Por eso exige incluso que reconsideremos nuestro concepto convencional de verdad, es decir, que dejemos de limitarla a la coherencia lógica y a la verificación empírica, para que pueda tomarse en cuenta la pretensión de verdad vinculada con la acción transfiguradora de la ficción. No es posible seguir hablando de lo real y de la verdad —y sin duda alguna tampoco sobre el ser— sin haber intentado previamente hacer explícitos los presupuestos filosóficos de toda la empresa.

III

Quisiera tratar de responder ahora a dos preguntas que los análisis anteriores no habrán dejado de plantear a los lectores formados en una tradición filosófica diferente de la mía. ¿Cuáles son los supuestos propios de la tradición filosófica a la que pertenezco? ¿Cómo se insertan los análisis anteriores en esa tradición?

1. Para responder a la primera pregunta, comenzaría por caracterizar la tradición filosófica a la que pertenezco por tres rasgos: corresponde a una filo-

sosia *reflexiva*; se encuentra en la esfera de influencia de la *fenomenología* husserliana; pretende ser una variante *hermenéutica* de esa fenomenología.

En líneas generales, una filosofía reflexiva es el modo de pensar procedente del *cogito* cartesiano, pasando por Kant y la filosofía poskantiana francesa poco conocida en el extranjero, y cuyo pensador más destacado ha sido a mi entender Jean Nabert. Los problemas filosóficos que una filosofía reflexiva considera más importantes se refieren a la posibilidad de la *comprensión de uno mismo* como sujeto de las operaciones cognoscitivas, volitivas, estimativas, etcétera. La reflexión es el acto de volverse sobre sí por el cual un sujeto vuelve a captar, en la claridad intelectual y la responsabilidad moral, el principio unificador de las operaciones en las que se dispersa y se olvida como sujeto. “El ‘yo pienso’ —dice Kant— debe acompañar todas mis representaciones.” En esta fórmula se reconocen todas las filosofías reflexivas. Pero, ¿cómo se conoce o se reconoce a sí mismo el “yo pienso”? En este punto, la fenomenología —y, es más, la hermenéutica— representa, a la vez, una realización y una transformación radical del propio programa de la filosofía reflexiva. En efecto, se vincula con la idea de reflexión el deseo de una transparencia absoluta, de una coincidencia perfecta de uno consigo mismo, lo cual transformaría la conciencia de sí en un saber indudable y, por este motivo, más fundamental que todos los saberes positivos. La fenomenología primero, y la hermenéutica después, no dejan de situar esta reivindicación fundamental en un horizonte cada vez más alejado, a medida que la filosofía adquiere las herramientas conceptuales capaces de satisfacerla.

Por ejemplo, Husserl, en sus textos teóricos más influidos por un idealismo que recuerda al de Fichte, concibe la fenomenología no sólo como un método de descripción esencial de las articulaciones fundamentales de la experiencia (perceptiva, imaginativa, intelectual, volitiva, axiológica, etcétera), sino como una autofundamentación radical en la más completa claridad intelectual. Ve entonces en la reducción —o *epoché*— aplicada a la actitud natural la conquista de un ámbito del sentido donde toda pregunta referida a las cosas en sí queda excluida, al ponerse entre paréntesis. Este ámbito del sentido, liberado así de toda cuestión fáctica, constituye el campo privilegiado de la experiencia fenomenológica, el lugar por excelencia de la intuitividad. Más allá de Kant, y volviendo a Descartes, sostiene que toda aprehensión de una trascendencia es dudosa, pero que la inmanencia del yo es indudable. Debido a esta afirmación la fenomenología posee el carácter de una filosofía reflexiva.

Y, sin embargo, la fenomenología, en su ejercicio concreto y no en la teorización que aplica a sí misma y a sus pretensiones últimas, señala ya el alejamiento en lugar de la realización, del sueño de esa fundamentación radical en la transparencia del sujeto con respecto a sí mismo. El gran descubrimiento de la fenomenología, sometida al requisito de la reducción fenomenológica, es la intencionalidad, es decir, en su sentido menos técnico, la supremacía de la conciencia *de algo* sobre la conciencia de sí. Pero esta definición de la intencionalidad es aún trivial. En su sentido riguroso, la intencionalidad significa que el *acto* de referirse a algo sólo se logra a través de la unidad identificable y reidentificable del *sentido* referido –lo que Husserl llama el *noema*, o correlato intencional de la referencia *noética*–. Además, sobre este noema se deposita en estratos superpuestos el resultado de las actividades sintéticas que Husserl denomina *constitución* (constitución de la cosa, constitución del espacio, constitución del tiempo, etcétera). Ahora bien, la tarea concreta de la fenomenología –en particular en los estudios dedicados a la constitución de la *cosa*– pone de manifiesto, de modo regresivo, estratos cada vez más fundamentales donde las *síntesis* activas remiten continuamente a *síntesis* pasivas cada vez más radicales. La fenomenología queda así atrapada en un movimiento infinito de *interrogación hacia atrás* en el que se desvanece su proyecto de autofundamentación radical. Incluso los últimos trabajos consagrados al *mundo de la vida* designan con este término un horizonte de inmediatez que nunca se alcanza. El *Lebenswelt* nunca está dado y siempre se presupone. Es el paraíso perdido de la fenomenología. Por eso decimos que esta teoría ha subvertido su propia idea conductora al tratar de realizarla. En esto reside la grandeza trágica de la obra de Husserl.

Si tenemos bien presente este resultado paradójico se comprende cómo la hermenéutica pudo incorporarse a la fenomenología y mantener con ella la misma relación doble que mantiene la fenomenología con su ideal cartesiano y fichteano. Los antecedentes de la hermenéutica parecen en principio alejarla de la tradición reflexiva y el proyecto fenomenológico. La hermenéutica nace –o, más bien, resurge– en la época de Schleiermacher a partir de la fusión entre la exégesis bíblica, la filología clásica y la jurisprudencia. Esta fusión entre varias disciplinas pudo producirse merced a un giro copernicano que dio primacía a la pregunta *¿qué es comprender?* sobre la pregunta por el sentido de tal o cual texto, o de tal o cual tipo de textos (sagrados o profanos, poéticos o jurídicos). Esta investigación sobre el *Verstehen* desembocaría, un siglo más tarde, en el problema fenomenológico por excelencia:

la investigación sobre el sentido intencional de los actos noéticos. Es cierto que la hermenéutica seguía teniendo preocupaciones diferentes de las de la fenomenología concreta. Mientras que esta planteaba el problema del sentido preferentemente en el plano cognitivo y perceptivo, la hermenéutica lo planteaba, desde Dilthey, en el plano de la historia y de las ciencias humanas. Sin embargo, en ambos casos se trataba del mismo problema fundamental: el de la relación entre el *sentido* y el *sí mismo*, entre la *inteligibilidad* del primero y la *reflexividad* del segundo.

El famoso círculo hermenéutico entre el sentido *objetivo* de un texto y su precomprensión por un lector singular se presentaba entonces como un caso particular de la conexión que Husserl llamaba, por otro lado, correlación noético/noemática.

El arraigo fenomenológico de la hermenéutica no se limita a esta afinidad muy general entre la comprensión de textos y la relación intencional de una conciencia con un sentido que tiene delante. El tema del *Lebenswelt*, al que la fenomenología se enfrenta a su pesar, es asumido por la hermenéutica posheideggeriana no ya como un residuo sino como una condición previa. Dado que primero estamos en un mundo y pertenecemos a él con una pertenencia participativa irrecusable, podemos, en un segundo lugar, enfrentarnos a los objetos que pretendemos constituir y dominar intelectualmente. El *Verstehen*, para Heidegger, tiene un significado ontológico. Es la respuesta de un ser arrojado en el mundo que se orienta en él proyectando sus posibilidades más propias. La interpretación, en el sentido técnico de interpretación de los textos, sólo es el desarrollo, la explicitación, de este comprender ontológico, siempre solidario de un previo ser arrojado. De este modo, la relación sujeto-objeto, que sigue defendiendo Husserl, se subordina a la constatación de un vínculo ontológico más primitivo que cualquier relación cognoscitiva.

Esta subversión de la fenomenología llevada a cabo por la hermenéutica apela a otra: la conocida *reducción*, mediante la que Husserl escinde el *sentido* del fondo de existencia en el que la conciencia natural se encuentra en principio inmersa, ya no puede ser un gesto filosófico primario. En adelante adquiere un significado epistemológico derivado: es un gesto secundario consistente en el distanciamiento —y, en este sentido, en el olvido del arraigo primario del comprender— que requieren todas las operaciones objetivadoras características tanto del conocimiento vulgar como del conocimiento científico. Pero este distanciamiento presupone la pertenencia participante mediante la cual estamos en el mundo antes de ser sujetos que se sitúan frente a

objetos para juzgarlos y someterlos a su dominio intelectual y técnico. Así, la hermenéutica heideggeriana y posheideggeriana, aunque sea la heredera de la fenomenología husserliana, es en última instancia su inversión, en la medida en que es su realización.

Las consecuencias filosóficas de esta inversión son considerables. No se perciben, si nos limitamos a subrayar la finitud que hace inaccesible el ideal de transparencia del sujeto respecto de sí mismo. La idea de finitud es en sí misma intrascendente, hasta trivial. En el mejor de los casos, sólo expresa en términos negativos la renuncia de la reflexión a toda *húbris*, a toda pretensión del sujeto de fundamentarse en sí mismo. El descubrimiento de la precedencia del ser en el mundo respecto de todo proyecto de fundamentación y de todo intento de justificación última recupera toda su fuerza cuando extraemos de él las consecuencias positivas que tiene para la epistemología la nueva ontología de la comprensión. Basado en estas consecuencias epistemológicas llevaré mi respuesta desde la primera a la segunda pregunta planteada al comienzo de la tercera parte de este ensayo. Resumo esta consecuencia epistemológica en la siguiente fórmula: no hay autocomprensión que no esté *mediatizada* por signos, símbolos y textos; la autocomprensión coincide en última instancia con la interpretación aplicada a estos términos mediadores. Al pasar de uno a otro, la hermenéutica se libera progresivamente del idealismo con el que Husserl había intentado identificar la fenomenología. Sigamos pues las fases de esta emancipación.

Mediación a través de los *signos*: se afirma así la condición originariamente lingüística de toda experiencia humana. La percepción se dice, el deseo se dice. Hegel lo había demostrado ya en la *Fenomenología del espíritu*. Freud dedujo de ello otra consecuencia: que no hay experiencia emocional, por oculta, disimulada o distorsionada que sea, que no pueda ser expuesta a la claridad del lenguaje y para revelar su sentido propio favoreciendo el acceso del deseo a la esfera del lenguaje. El psicoanálisis, como *talk-cure*, sólo se basa en esta hipótesis de la proximidad primordial entre el deseo y la palabra. Y como la palabra se escucha antes de ser pronunciada, el camino más corto entre *mí* y *yo mismo* es la palabra del otro, que me hace recorrer el espacio abierto de los signos.

Mediación a través de los *símbolos*: se entienden así las expresiones de doble sentido que las culturas tradicionales han incorporado en la denominación de los *elementos* del cosmos (fuego, agua, viento, tierra, etcétera), de sus *dimensiones* (altura y profundidad, etcétera), de sus *aspectos* (luz y tinieblas,

etcétera). Estas expresiones de doble sentido se añaden a símbolos universales, a los que son propios de una sola cultura, y por último, a los que han sido creados por un pensador particular, incluso por una obra singular. En este último caso, el símbolo se confunde con la metáfora viva. Pero, a la inversa, no hay quizá creación simbólica que no esté arraigada en última instancia en el acervo simbólico común a toda la humanidad. Hace tiempo yo mismo esboqué una *Simbólica del mal*, basada totalmente en este papel mediador de ciertas expresiones de doble sentido, tales como la mancha, la caída, la desviación, en la reflexión sobre la voluntad malvada. En ese momento, había reducido la hermenéutica a la interpretación de los símbolos, es decir, a la explicación del sentido segundo —a menudo oculto— de estas expresiones de doble sentido.

Esta definición de la hermenéutica como interpretación simbólica me parece hoy demasiado estrecha. Básicamente por dos razones que nos llevarán de la mediación a través del símbolo a la mediación a través de los textos. En primer lugar, sostuve que un simbolismo tradicional o privado sólo desarrolla sus recursos de *multivocidad* en contextos apropiados, por consiguiente, en el nivel de un texto entero, por ejemplo un poema. Además, el mismo simbolismo da lugar a interpretaciones rivales, incluso en oposición polar, según si la interpretación pretende reducir el simbolismo a su base literal, a sus fuentes inconscientes o a sus motivaciones sociales, o ampliarlo apelando a su potencialidad máxima de sentidos múltiples. En un caso, la hermenéutica pretende desmitificar el simbolismo desenmascarando las fuerzas no declaradas que se ocultan en él; en el otro, el sentido más rico, el más elevado, el más espiritual. Ahora bien, este conflicto de interpretaciones se produce igualmente en el nivel de un texto.

De todo ello resulta que la hermenéutica no puede definirse simplemente como la interpretación de símbolos. Sin embargo, debemos mantener esta definición como una etapa entre el reconocimiento muy general del carácter lingüístico de la experiencia y la definición más técnica de la hermenéutica como interpretación textual. Además, contribuye a disipar la ilusión de un autoconocimiento intuitivo, al imponer a la autocomprensión el gran rodeo a través del acervo de símbolos transmitidos por las culturas en cuyo seno hemos accedido al mismo tiempo, a la existencia y a la palabra.

Por último, mediación a través de los *textos*. A primera vista, esta mediación parece más limitada que la mediación a través de los signos y los símbolos, que pueden ser simplemente orales e incluso no verbales. La mediación a

través de los textos parece reducir la esfera de la interpretación a la escritura y a la literatura en detrimento de las culturas orales. Esto es cierto. Pero, lo que la definición pierde en extensión, lo gana en intensidad. En efecto, la escritura otorga recursos originales al discurso, tal como lo hemos definido en las primeras páginas de este ensayo, en primer lugar identificándolo con la oración (alguien dice algo sobre algo a alguien), luego caracterizándolo mediante la composición de series de oraciones en forma de relato, poema o ensayo. Gracias a la escritura, el discurso adquiere una triple autonomía semántica: respecto de la intención del hablante, de la recepción del público primitivo, y de las circunstancias económicas, sociales y culturales de su producción. En este sentido, lo escrito se libera de los límites del diálogo cara a cara y se convierte en la condición del *devenir texto* del discurso. Corresponde a la hermenéutica indagar las implicaciones que tiene este devenir texto para la tarea interpretativa.

La consecuencia más importante es que se pone definitivamente punto final al ideal cartesiano, fichteano y, en parte también husserliano, de la transparencia del sujeto para sí mismo. El rodeo a través de los signos y de los símbolos se amplía y se altera a la vez en virtud de esta mediación a través de los textos que se alejan de la condición intersubjetiva del diálogo. La intención del autor ya no está inmediatamente dada, como pretende estarlo la del hablante cuando se expresa en forma sincera y directa. Debe ser reconstruida al mismo tiempo que el significado del propio texto, como el nombre propio que se da al estilo singular de la obra. Ya no se trata de definir la hermenéutica mediante la coincidencia entre el espíritu del lector y el espíritu del autor. La intención del autor, ausente de su texto, se ha convertido en sí misma en un problema hermenéutico. En cuanto a la otra subjetividad, la del lector, es al mismo tiempo el fruto de la lectura y el don del texto, y portadora de las expectativas con las que ese lector aborda y recibe el texto. Por consiguiente, no se trata tampoco de definir la hermenéutica mediante la supremacía de la subjetividad del que lee por sobre el texto, es decir, mediante una estética de la recepción. No serviría de nada reemplazar una *intentional fallacy* ("falacia intencional") por una *affective fallacy* ("falacia afectiva"). Comprenderse es comprenderse *ante el texto* y recibir de él las condiciones de un sí mismo distinto del yo que se pone a leer. Ninguna de las dos subjetividades, ni la del autor, ni la del lector, tiene pues prioridad en el sentido de una presencia originaria de uno ante sí mismo.

Una vez liberada de la supremacía de la subjetividad, ¿cuál puede ser la primera tarea de la hermenéutica? A mi juicio, buscar en el texto mismo, por

una parte, la dinámica interna que rige la estructuración de la obra, y por otra, la capacidad de la obra para proyectarse fuera de sí misma y engendrar un mundo que sería verdaderamente la *cosa* del texto. Dinámica interna y proyección externa constituyen lo que llamo el trabajo del texto. La tarea de la hermenéutica consiste en reconstruir ese doble trabajo.

He presentado, entonces, el camino recorrido desde el primer supuesto, el de la filosofía como reflexión, pasando por el segundo, el de la filosofía como fenomenología, hasta el tercero, el de la mediación a través de los signos, luego a través de los símbolos y, por último, a través de los textos.

Una filosofía hermenéutica es una filosofía que asume todas las exigencias de este largo rodeo y que renuncia al sueño de una mediación total, al final de la cual la reflexión se igualaría de nuevo a la intuición intelectual en la autotransparencia de un sujeto absoluto.

2. Puedo ahora tratar de responder a la segunda pregunta que antes planteaba. Si estos son los supuestos característicos de la tradición a la que pertenecen mis trabajos, ¿cuál es, para mí, su lugar en el desarrollo de esa tradición?

Para responder a esta pregunta, me basta con aplicar la última definición que acabo de dar de la tarea de la hermenéutica a las conclusiones a las que llegábamos al final de la segunda parte.

La tarea de la hermenéutica, acabo de decir, es doble: reconstruir la dinámica interna del texto, y restituir la capacidad de la obra de proyectarse al exterior mediante la representación de un mundo habitable.

Creo que a la primera tarea corresponden todos los análisis orientados a articular entre sí comprensión y explicación en el plano de lo que he llamado el *sentido* de la obra. Tanto en mis análisis del relato como en los de la metáfora, luché en dos frentes: por una parte, rechazo el irracionalismo de la comprensión inmediata, concebida como una extensión al terreno de los textos de la intropatía mediante la cual un sujeto se introduce en una conciencia extraña en la situación del cara a cara íntimo. Esta extensión indebida alimenta la ilusión romántica de un vínculo inmediato de congenialidad entre las dos subjetividades presentes en la obra, la del autor y la del lector. Pero rechazo con idéntica fuerza un racionalismo de la explicación que extendería al texto el análisis estructural de los sistemas de signos característicos no del discurso sino de la lengua. Esta extensión igualmente indebida engendra la ilusión positivista de una objetividad textual cerrada en sí misma e independiente de la subjetividad del autor y del lector. A estas dos acti-

tudes unilaterales, he opuesto la dialéctica de la comprensión y la explicación. Entiendo por comprensión la capacidad de continuar en uno mismo la labor de estructuración del texto, y por explicación la operación de segundo grado incorporada en esta comprensión y que consiste en la actualización de los códigos subyacentes en esta labor de estructuración que el lector acompaña. Este combate en dos frentes contra una reducción de la comprensión a la intro patía y una reducción de la explicación a una combinatoria abstracta, me lleva a definir la interpretación mediante esta misma dialéctica de la comprensión y la explicación en el plano del *sentido* inmanente al texto. Esta manera específica de responder a la primera tarea de la hermenéutica tiene la gran ventaja, a mi juicio, de preservar el diálogo entre la filosofía y las ciencias humanas, diálogo que cortan, cada uno a su manera, los dos modos estrechos de la comprensión y la explicación que rechazo. Ésta sería mi primera contribución a la filosofía hermenéutica de la que provengo.

En los párrafos anteriores, me ocupé de situar mis análisis del *sentido* de los enunciados metafóricos y del *sentido* de las tramas narrativas en el trasfondo de la teoría del *Verstehen* (comprender), limitada a su uso epistemológico, en la tradición de Dilthey y de Max Weber. La distinción entre *sentido* y *referencia*, aplicada a estos enunciados y a estas tramas, me permite atenerme provisoriamente a este logro de la filosofía hermenéutica, que no me parece de ninguna manera que haya quedado abolido por el desarrollo ulterior de esta filosofía con Heidegger y Gadamer, en el sentido de una subordinación de la teoría epistemológica a la teoría ontológica del *Verstehen*. No quiero olvidar la fase epistemológica, cuya apuesta sigue siendo el diálogo de la filosofía con las ciencias humanas, ni descuidar este desplazamiento de la problemática hermenéutica, que desde ahora pone el acento en el ser en el mundo y en la pertenencia participativa que precede a toda relación de un sujeto con el objeto que tiene delante.

Quisiera situar mis análisis sobre la *referencia* de los enunciados metafóricos y de las tramas narrativas en el marco de la nueva ontología hermenéutica. Confieso gustosamente que estos análisis *presuponen* continuamente la convicción de que el discurso no es nunca *for its own sake*, para su propia gloria, sino que trata, en todos sus usos, de llevar al lenguaje una experiencia, un modo de vivir y de estar-en-el-mundo que lo precede y pide ser dicho. Esta convicción de la precedencia de un ser que pide ser dicho respecto de nuestro decir explica mi obstinación por descubrir en los usos poéticos del lenguaje el modo referencial apropiado a esos usos, mediante el cual el discurso continúa

tratando de decir el ser, aun cuando parece haberse replegado en sí, para celebrarse a sí mismo. Este empeño por quebrar el cierre del lenguaje sobre sí lo heredé de *Sein und Zeit* de Heidegger y de *Wahrheit und Methode*, de Gadamer. Aunque me atrevo a pensar que la descripción que propongo de la referencia de los enunciados metafóricos y de los enunciados narrativos añade a esta vehemencia ontológica una precisión analítica que le falta.

En efecto, bajo el signo de lo que acabo de llamar el empeño ontológico en la teoría del lenguaje, me ocupo de dar un alcance ontológico a la pretensión referencial de los enunciados metafóricos: así, me atrevo a decir que ver algo como es poner de manifiesto el *ser-como* de la cosa. Pongo el “como” en posición de exponente del verbo ser, y hago del ser-como el referente último del enunciado metafórico. Esta tesis tiene indiscutiblemente el sello de la ontología posheideggeriana. Pero, por otra parte, creo que la constatación del ser-como no podría separarse de un estudio detallado de los modos referenciales del discurso y requiere un tratamiento propiamente analítico de la referencia indirecta, sobre la base del concepto de *splitt reference* (“referencia partida”) recibido de Roman Jakobson. Mi tesis sobre la *mimesis* de la obra narrativa y mi distinción de sus tres estadios –prefiguración, configuración y transfiguración del mundo de la acción por el poema– expresan el mismo deseo de unir la precisión del análisis con la constatación ontológica.

Esta preocupación que acabo de expresar se suma a la que expuse antes: no oponer comprender y explicar en el plano de la dinámica inmanente de los enunciados poéticos. Tomadas en conjunto, estas dos inquietudes muestran mi deseo de que al trabajar por el progreso de la filosofía hermenéutica haya contribuido, por poco que sea, a suscitar un interés por ella entre los filósofos analíticos.

I

Para una fenomenología
hermenéutica

Fenomenología y hermenéutica: desde Husserl...*

ESTE ESTUDIO no pretende ser un aporte a la historia de la fenomenología, a su arqueología, sino más bien una interrogación sobre el destino de la fenomenología hoy. Y si he elegido como piedra de toque y como instrumento de lo que someto a discusión la teoría general de la interpretación o hermenéutica, eso no quiere decir que reemplazaré una monografía histórica por un capítulo de historia comparada de la filosofía contemporánea. Pues tampoco con la hermenéutica quiero hacer de historiador, ni siquiera del presente: al margen de la dependencia que tenga la siguiente meditación, respecto de Heidegger y sobre todo de Gadamer, lo que está en juego es la posibilidad de continuar haciendo filosofía con ellos y después de ellos, sin olvidar a Husserl. Mi ensayo será pues un debate con lo más vivo de ambas posibilidades de filosofar y de continuar filosofando.¹

Propongo para la discusión las dos tesis siguientes.

Primera tesis: lo que la hermenéutica estropeó no es la fenomenología, sino una de sus interpretaciones, la interpretación *idealista* hecha por Husserl. Por eso hablaré en adelante del idealismo husserliano. Tomaré como referencia y guía el *Nachwort* a las *Ideen*² y someteré sus tesis principales a la crítica de la hermenéutica.

* Los textos y crónicas de Paul Ricœur consagrados a la obra de Husserl y al movimiento fenomenológico fueron agrupados en un volumen bajo el título: *À l'école de la phénoménologie*, París, Vrin, 1986. (N. del E.)

¹ Este ensayo se ocupa de los cambios de método implicados por mi propia evolución, desde una fenomenología eidética, en *Le Volontaire et l'Involontaire* (París, Aubier, 1950) [traducción castellana: *Lo voluntario y lo involuntario*, Buenos Aires, Editorial Docencia, 1986], hasta *De l'interprétation. Essai sur Freud* (París, Seuil, 1965) [traducción castellana: *Freud. Una interpretación de la cultura*, México-Madrid-Buenos Aires, Siglo XXI, 1970] y *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (París, Seuil, 1969).

² Este texto, publicado por primera vez en *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologie*.

Esta primera parte será pues pura y simplemente *antitética*.

Segunda tesis: más que una simple oposición, lo que se da entre fenomenología y hermenéutica es una interdependencia que es importante explicitar. Esta dependencia puede percibirse tanto a partir de una como de otra. Por una parte, la hermenéutica se construye sobre la base de la fenomenología y así conserva aquello de lo cual no obstante se aleja: *la fenomenología sigue siendo el presupuesto insuperable de la hermenéutica*. Por otra parte, la fenomenología no puede constituirse a sí misma sin un *presupuesto hermenéutico*.

I. La crítica hermenéutica del idealismo husserliano

En la primera parte de este ensayo se intenta tomar conciencia, no ya de la distancia, sino del abismo que separa el proyecto de una hermenéutica de toda expresión idealista de la fenomenología. Sólo se encontrará, entonces, aquí el desarrollo de la posición antitética de dos proyectos filosóficos opuestos. Sin embargo, cabe la posibilidad de que la fenomenología como tal no quede enteramente identificada con una de sus interpretaciones, aunque sea la del propio Husserl. El idealismo husserliano es el que, a mi juicio, no resiste a la crítica de la filosofía hermenéutica.

1. Las tesis esquemáticas del idealismo husserliano

Debido a la necesidad de una exposición esquemática, tomo como documento característico del idealismo husserliano el *Nachwort* de las *Ideen*. Constituye, con las *Meditaciones cartesianas*, la expresión más avanzada de este idealismo. Extraigo de ese texto algunas de las siguientes tesis, que someteré luego a la crítica de la hermenéutica.

Forschung (1930) fue editado por Walter Biemel y publicado por el recordado H. L. van Breda, director de los Archivos Husserl en Lovaina, en *Husserliana*, V, La Haya, Nijhoff, 1952, pp. 138-162; trad. francesa de L. Kelkel, "Postface à mes *Idées directrices*", *Revue de métaphysique et de morale*, 1957, n° 4, pp. 369-398.

a) *El ideal de científicidad que reivindica la fenomenología no guarda continuidad con las ciencias, con su axiomática, o con su empresa fundacional: la fundamentación última que la constituye es de otro orden.*³

Esta tesis, que expresa la reivindicación de radicalidad de la fenomenología, se afirma en un estilo polémico; es la tesis de una filosofía combativa que siempre tiene un enemigo a la vista: ya sea el objetivismo, el naturalismo, la filosofía de la vida o la antropología. Esta filosofía combativa arranca de un punto que no puede inscribirse en una demostración: pues, ¿de dónde la deduciríamos? De allí el estilo autoafirmativo de la reivindicación de radicalidad, que sólo atestigua en el rechazo de lo que podría negarla. La expresión “fundamentación última” es la más típica al respecto. Recuerda tanto la tradición platónica de la ausencia de hipótesis como la tradición kantiana de la autonomía del acto crítico; muestra también, como “pregunta retrospectiva”,⁴ una cierta continuidad con las preguntas principales que las ciencias plantean sobre sí. Y sin embargo el proceso de volver al fundamento es absolutamente heterogéneo en comparación con toda fundamentación interna de una ciencia: en una ciencia de los fundamentos “ya no puede haber entonces conceptos oscuros, problemáticos ni paradojas”.⁵ Esto no quiere decir que no haya *camino*s que respondan a esta única Idea; la idea de fundamentación es, más bien, lo que asegura la equivalencia y la convergencia de los caminos (lógico, cartesiano, psicológico, histórico teleológico, etcétera). Hay *inicios reales*, o más bien *camino*s hacia el inicio, suscitados por la *ausencia total de presupuestos*. Por consiguiente, es inútil interrogarse sobre la motivación de este comienzo radical; dentro de un ámbito, no hay razón alguna para que salgamos de él y planteemos el problema del origen. En este sentido, la justificación es una *autofundamentación*.

b) *La fundamentación principal es del orden de la intuición; fundar es ver.* De ese modo, el *Nachwort* confirma la prioridad, afirmada por la sexta *Investigación lógica*, del papel excesivo de la intuición con respecto a toda filosofía de la deducción o de la interpretación.⁶

El concepto clave, a este respecto, es el del *campo de experiencia*. La singularidad de la fenomenología se reduce a esto: el principio es, sin más co-

³ *Nachwort*, “Nota preliminar” y § 7.

⁴ *Husserliana*, V, ob. cit., p. 139, l. 27.

⁵ *Husserliana*, V, ob. cit., p. 160, l. 25.

⁶ *Ibíd.*, § 1 y 2.

mienzo, un *campo*, y la primera verdad es sin más comienzo una *experiencia*. Frente a toda *construcción especulativa*, toda cuestión de principio se resuelve con la visión. Acabo de hablar de singularidad: ¿no es sorprendente, en efecto, que, a pesar de (y gracias a) la crítica del empirismo, la experiencia, en sentido empírico precisamente, sólo se supere mediante una *experiencia*? Esta sinonimia de la *experiencia* significa que la fenomenología no se traslada a otro lugar, a otro mundo, sino al lugar mismo de la experiencia natural, en la medida en que ésta ignora su sentido. Consiguientemente, por mucho que pongamos el acento en el carácter a priori, en la reducción al *eidós*, en el papel de las variaciones imaginativas e incluso en la noción de *posibilidad*, estaremos subrayando una y otra vez el carácter de experiencia (que se considera la única expresión de la “posibilidad intuitiva”).⁷

c) *El lugar de la intuición plena es la subjetividad. Toda trascendencia es dudosa, sólo la inmanencia es indudable.*

Es la tesis misma del idealismo husserliano. Toda trascendencia es dudosa porque al proceder mediante *Abschattungen*, mediante “esbozos” o “perfiles”, se da siempre por sentada la convergencia de esas *Abschattungen* y esa presunción puede verse frustrada por la discordancia; en última instancia porque la conciencia puede formular la hipótesis hiperbólica de una radical discordancia de las apariencias, lo que constituye la hipótesis misma de la *destrucción del mundo*. La inmanencia no es dudosa porque no se da mediante “perfiles”, o “esbozos”, luego no presume nada, sino que sólo permite la coincidencia de la reflexión con lo que *acaba* de vivirse.

d) *La subjetividad promovida de este modo al rango de lo trascendental no es la conciencia empírica, objeto de la psicología.* No obstante, fenomenología y psicología fenomenológica son paralelas y constituyen una *pareja* que sin cesar suscita confusión entre ambas disciplinas, una trascendental, y otra empírica. *Sólo la reducción las distingue y las separa.*

La fenomenología debe enfrentar aquí un malentendido que siempre reaparece y que ella misma suscita. En efecto, el *ámbito de experiencia* de la fenomenología tiene una analogía estructural con la experiencia no reducida; la razón de este isomorfismo reside en la propia intencionalidad (Brentano había descubierto la intencionalidad sin conocer la reducción y la quinta *In-*

⁷ *Husserliana*, V, ob. cit., p. 142, l. 7.

investigación lógica seguía definiéndola en términos que se aplican tanto a la fenomenología propiamente dicha como a la psicología intencional). Además, la reducción opera *a partir de la actitud natural*: la fenomenología trascendental presupone, pues, en cierto modo, lo que ella supera y reitera como *lo mismo*, aunque *con otra actitud*. La diferencia no está, pues, en los rasgos descriptivos, sino en el valor ontológico, en la “validez en cuanto al ser”; es necesario “perder”⁸ la validez *als Reales*, en resumen, derrotar el realismo psicológico. Ahora bien, esto no se logra sin dificultades, a no ser que debamos entender que hay que perder el mundo, el cuerpo y la naturaleza, lo cual haría de la fenomenología un *acosmismo*. La paradoja es que, a costa de esa pérdida, el mundo se revela precisamente como *algo dado previamente*, el cuerpo *existe* verdaderamente y la naturaleza se presenta como *ente*. La reducción no se produce pues entre el yo y el mundo, entre el alma y el cuerpo, entre el espíritu y la naturaleza, sino a través de lo dado previamente, lo existente y lo ente, los cuales dejan de ser evidentes, de considerarse en la *Seinsglaube* (“fe en el ser”) ciega, para convertirse en *Sentido*, *sentido* de lo dado previamente, *sentido* de lo existente, *sentido* de lo ente. De este modo, la radicalidad fenomenológica que duplica la subjetividad trascendental y el yo empírico es la misma que transmuta la *fe en el ser* en correlato noemático de la noesis. Una noética, una noología, se distingue así de una psicología. Su *contenido* (*Gehalt*) es el mismo: lo fenomenológico es lo psicológico *reducido*. Allí reside el principio del *paralelismo* o, mejor, de la *correspondencia* entre ambas disciplinas. Allí reside también el principio de su diferencia, pues una *conversión* –la conversión filosófica– las separa.

e) *La toma de conciencia que sustenta la tarea de reflexión tiene implicaciones éticas propias; por ello la reflexión es el acto inmediatamente responsable de sí.*

Este matiz ético que la expresión “última responsabilidad de sí”⁹ parece introducir en la temática fundacional no es el complemento práctico de una empresa que, en cuanto tal, sería puramente epistemológica: la inversión por la cual la reflexión se aleja de la actitud natural es al mismo tiempo –con un mismo aliento, por así decirlo– epistemológica y ética. La conversión filosófica es el acto supremamente autónomo. Lo que llamamos el matiz ético está, pues, inmediatamente implicado en el acto fundacional, en la medida en

⁸ El término *verliert* aparece tres veces: *Husserliana*, V, ob. cit., p. 145, l. 4, 6, 9.

⁹ *Husserliana*, V, ob. cit., p. 139, l. 7.

que éste sólo puede ser autopositional. En este sentido, es en última instancia responsable de sí.

El carácter autoafirmativo de la fundamentación convierte al sujeto filosófico en sujeto responsable. Este sujeto es el sujeto que filosofa en cuanto tal.

2. La hermenéutica contra el idealismo husserliano

Es posible oponer la hermenéutica, tesis por tesis, no a la fenomenología en su conjunto y en cuanto tal, sino al idealismo husserliano. Esta *antitética* es el camino necesario de una verdadera relación *dialéctica* entre ambas.

a) El ideal de cientificidad, entendido por el idealismo husserliano como justificación última, encuentra su límite fundamental en la condición ontológica de la comprensión.

Esta condición ontológica puede expresarse como finitud. No obstante, no es éste el concepto que consideraré en primer lugar; pues designa, en términos negativos, una condición enteramente positiva, que se expresaría mejor mediante el concepto de pertenencia. Éste designa directamente la condición insuperable de toda empresa de justificación y de fundamentación, que está siempre precedida por una relación que la incluye. ¿Hablamos de una relación con el objeto? No precisamente. Lo que la hermenéutica cuestiona en primer lugar del idealismo husserliano es que haya inscripto el descubrimiento inmenso e insuperable de la intencionalidad en una conceptualización que reduce su alcance, la relación sujeto-objeto. De esa conceptualización resulta la exigencia de buscar lo que da la unidad al sentido del objeto y la de fundar esta unidad en una subjetividad constituyente. La primera afirmación de la hermenéutica consiste en decir que la problemática de la objetividad presupone antes de ella una relación de inclusión que engloba al sujeto supuestamente autónomo y al objeto presuntamente opuesto. Esta relación inclusiva o englobante es lo que llamo aquí pertenencia. Esta preeminencia ontológica de la pertenencia implica que la cuestión de la fundamentación no puede ya coincidir simplemente con la de la justificación última. Sin duda, Husserl es el primero en subrayar la discontinuidad, instituida por la *epoché*, entre la empresa trascendental de fundamentación y el trabajo interno propio de cada ciencia con el objeto de elaborar sus propios fundamentos. Es más, no deja de distinguir entre la exigencia de justificación planteada por la feno-

menología trascendental y el modelo preestablecido de la *máthesis universalis*. Como se dirá más adelante, con esto plantea las condiciones fenomenológicas de la hermenéutica. Pero la hermenéutica quiere radicalizar, precisamente, la tesis husserliana de la discontinuidad entre fundamentación trascendental y fundamento epistemológico. Para ella, mientras que no se cuestione el ideal de cientificidad en cuanto tal la cuestión de la fundamentación última continuará perteneciendo a la misma esfera del pensamiento objetivador. Esta radicalidad de la cuestión es lo que nos eleva desde la idea de cientificidad a la condición ontológica de pertenencia por la que quien pregunta forma parte de la cosa misma por la que se pregunta.

Esta pertenencia es aprehendida a continuación como finitud del conocer. Sin embargo, el matiz negativo que connota el término mismo de finitud sólo se introduce en la relación totalmente positiva de pertenencia —*que es la experiencia hermenéutica misma*— porque la subjetividad ha elevado ya su pretensión de ser el fundamento último. Esta pretensión, esta desmesura, esta *húbris*, hace aparecer entonces, por contraste, la relación de pertenencia como finitud.

Heidegger ha expresado esta pertenencia en el lenguaje del ser en el mundo. Ambas nociones son equivalentes. La expresión “ser-en-el-mundo” expresa mejor la primacía del cuidado sobre la mirada y el carácter de horizonte de aquello a lo que estamos ligados. El ser-en-el-mundo es el que precede a la reflexión. Al mismo tiempo, se constata la prioridad de la categoría ontológica del *Dasein* que somos sobre la categoría epistemológica y psicológica del sujeto que se establece. A pesar de la densidad de sentido de la expresión “ser-en-el-mundo”, he preferido, siguiendo a Gadamer, la noción de pertenencia que plantea de inmediato el conflicto con la relación sujeto-objeto y prepara la introducción ulterior del concepto de distanciamiento que es dialécticamente solidario con ese conflicto.

b) A la exigencia husserliana del retorno a la intuición se opone la necesidad, para toda comprensión, de estar mediatizada por una interpretación.

No hay duda de que este principio está tomado de la epistemología de las ciencias históricas. Con esta razón, pertenece al campo epistemológico delimitado por Schleiermacher y por Dilthey. No obstante, si la interpretación sólo fuera un concepto histórico hermenéutico, éste seguiría siendo tan regional como las propias *ciencias del espíritu*. Pero el uso de la interpretación en las ciencias histórico hermenéuticas es sólo el punto de anclaje de un

concepto universal de interpretación que tiene la misma extensión que el de comprensión y, finalmente, que el de pertenencia. Por esta razón supera la simple metodología de la exégesis y de la filología, y designa la tarea de explicitación que se vincula con toda experiencia hermenéutica. Según la observación de Heidegger en *Sein und Zeit*, la *Auslegung* es “el desarrollo de la comprensión” según la estructura del “como” (*als*).¹⁰ Pero, al operar de este modo la mediación del “como”, “la explicitación no transforma la comprensión en otra cosa, sino que la hace ser ella misma” (ibíd.).

Esta dependencia de la interpretación respecto de la comprensión explica que la explicitación también preceda siempre a la reflexión y se adelante a toda constitución del objeto mediante un sujeto soberano. Esta precedencia se expresa en el nivel de la explicitación mediante la *estructura de anticipación* que impide que la explicitación sea una captación *sin presupuestos* de un ente simplemente dado con anterioridad; se adelanta a su objeto con la forma de lo adquirido (*Vor-habe*), de la impresión previa (*Vor-sicht*), de la anticipación (*Vor-griff*), de lo presignificado (*Vor-Meinung*).¹¹ Lo importante es subrayar que no es posible poner en juego la estructura del “como” sin poner también en juego la de la anticipación. La noción de *sentido* obedece a esta doble condición del *als* y del *vor-*: “el sentido, estructurado por lo adquirido, la impresión previa y la anticipación, forma para todo proyecto el horizonte a partir del cual cada cosa será comprendida en cuanto tal”.¹² De este modo, el campo de la interpretación es tan amplio como el de la comprensión, que abarca toda proyección de sentido en una situación.

La universalidad de la interpretación se constata de varias maneras. La más común de estas aplicaciones es el uso mismo de las *lenguas naturales* en la conversación. A diferencia de las *lenguas bien hechas*, construidas según las exigencias de la lógica matemática, y cuyos términos básicos se definen todos de modo axiomático, el uso de las lenguas naturales se basa en el valor polisémico de las palabras. Las palabras de las lenguas naturales contienen en su campo semántico un potencial de sentido que no se agota mediante ningún uso actual, pero que requiere tamizarse y determinarse constante-

¹⁰ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Friburgo de Brisgovia, 1927, § 32, p. 149 [traducción castellana de Jorge E. Rivera Cruchaga, *Ser y Tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997, p. 172].

¹¹ Ibíd., p. 150 [traducción castellana, pp. 173-174].

¹² Ibíd., p. 151 [traducción castellana, p. 175].

mente por el contexto. A esta función selectiva del contexto va unida la interpretación, en el sentido más primitivo de la palabra. La interpretación es el proceso por el cual, en el juego de preguntas y respuestas, los interlocutores determinan en común los valores contextuales que estructuran su conversación. Antes pues de toda *Kunstlehre* (tecnología) que erigiría en disciplina autónoma la exégesis y la filología, hay un proceso espontáneo de interpretación que pertenece al ejercicio más primitivo de la comprensión en una situación dada.

Pero la conversación descansa en una relación demasiado limitada como para abarcar todo el campo de la explicitación. La conversación, es decir, la relación dialogal, en última instancia está contenida en los límites de una relación directa, de un cara a cara. La conexión histórica que la engloba es singularmente más compleja. La relación intersubjetiva *corta* se encuentra coordinada, en el interior de la conexión histórica, con diversas relaciones intersubjetivas *largas*, mediatizadas por instituciones diversas, por roles sociales e instancias colectivas (grupos, clases, naciones, tradiciones culturales, etcétera). Lo que sostiene esas relaciones intersubjetivas largas es una transmisión, una tradición histórica, de la que el diálogo constituye sólo un segmento. De ese modo, la explicitación va singularmente más lejos que el diálogo para equipararse a la conexión histórica más amplia.¹³

A este uso de la explicitación en el nivel de la transmisión de una tradición histórica está vinculada la mediación a través del texto, es decir, a través de las expresiones fijadas mediante la escritura, y también a través de todos los documentos y monumentos que tienen un rasgo fundamental en común con la escritura. Este rasgo común, que constituye el texto en cuanto texto, consiste en que el sentido incluido en el texto se vuelve *autónomo* respecto de la intención del autor, respecto de la situación inicial del discurso y respecto de su primer destinatario. Intención, situación y destinatario original constituyen el *Sitz-im-Leben* ("lugar nativo") del texto. Entonces se abre la posibilidad de interpretar de múltiples formas un texto que de este modo se ha liberado de su *Sitz-im-Leben*. Más allá de la polisemia de las palabras en la conversación, se descubre una polisemia del texto que invita a una lectura plural. Es el momento de la interpretación en el sentido técnico de *exégesis*

¹³ H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, 1960, 1973 (1), p. 250 y ss. [traducción castellana: *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977, p. 331 y ss.].

de textos. Es también el momento del círculo hermenéutico entre la comprensión que pone en juego el lector y las propuestas de sentido que abre el propio texto. La condición fundamental del círculo hermenéutico se encuentra en la estructura precomprensiva que pone en la relación toda explicitación con la comprensión que la precede y la incluye.

¿En qué sentido este desarrollo de toda comprensión en interpretación se opone al proyecto husserliano de fundamentación *última*? Esencialmente en que toda interpretación sitúa al intérprete *in medias res* y nunca al comienzo o al final. Llegamos, en cierto sentido, a mitad de una conversación que ya ha comenzado y en la que tratamos de orientarnos para poder, cuando nos llegue el turno, aportar nuestra contribución. Ahora bien, el ideal de una fundamentación intuitiva es el de una interpretación que, en un determinado momento, tendría lugar en la visión. Esta hipótesis es lo que Gadamer llama “mediación total”. Sólo una mediación total sería equivalente a una intuición a la vez primera y última. La fenomenología idealista no puede mantener entonces su pretensión de una fundamentación última más que haciendo suya la reivindicación hegeliana del saber absoluto, no ya de un modo especulativo sino intuitivo. Ahora bien, la hipótesis misma de la hermenéutica filosófica es que la interpretación constituye un proceso abierto que ninguna visión concluye.

c) Que el lugar de la fundamentación última sea la subjetividad, que toda trascendencia sea dudosa y sólo la inmanencia, indudable resulta a su vez eminentemente dudoso, desde el momento en que se advierte que también puede el mismo cogito someterse a la crítica radical que la fenomenología aplica a su vez a todo aparecer.

La astucia de la conciencia de sí es más compleja que la de la cosa. Recuérdese la duda que, en Heidegger, acompaña a la pregunta: “¿quién es el ser ahí?” (*Sein und Zeit*, § 25):

¿Resulta evidente a priori que el acceso al ser ahí deba consistir en una reflexión puramente especulativa del yo como polo de los actos que establece? ¿Y si resultara que esta forma de “darse a sí mismo” el ser ahí fuese para la analítica existencial un engaño, e incluso un engaño que encuentra su fundamento en el ser del ser ahí? Tal vez sea cierto que el ser ahí responde a las interpelaciones más comunes que se dirige a sí mismo afirmándose sin descanso: “yo lo soy”, y sin duda de la manera más expresiva cuando “no es” ese ente. ¿Y si el rasgo constitutivo del ser ahí, el ser siempre mío, fuese el fundamento de que el ser ahí, de buenas a primeras y por lo general, *no sea él mismo*? ¿Y si la analítica

existenciaria, a partir del yo como algo dado, cayese en la trampa que le tiene de el propio ser ahí con la forma de una interpretación falsamente evidente y falsamente inmediata de sí mismo? ¿No podría comprobarse que el horizonte ontológico necesario para la determinación de lo que se nos ofrece como un simple dato estuviera, a su vez, fundamentalmente indeterminado?¹⁴

Tampoco seguiré aquí al pie de la letra la filosofía de Heidegger, sino que la prolongaré por mi cuenta. Buscaré en la *crítica de las ideologías*, tanto o quizá más que en el psicoanálisis, la documentación de la duda contenida en la pregunta de Heidegger: “¿quién es el ser ahí?” La crítica de las ideologías y el psicoanálisis nos proporcionan hoy los medios para completar la crítica del objeto con una crítica del sujeto. La crítica del objeto, en Husserl, es coextensiva a la *Dingkonstitution* (“constitución de la cosa”); se basa, como dije, en el carácter *presunto* de la síntesis de los esbozos. Pero Husserl creyó que el autoconocimiento podía no ser un conocimiento presunto, porque no procede mediante “esbozos” o “perfiles”. Ahora bien, el autoconocimiento puede ser presunto por otras razones. En la medida en que se trata de un diálogo del alma consigo misma y en que el diálogo puede ser sistemáticamente distorsionado por la violencia y mediante todas las intrusiones de las estructuras de la dominación en las de la comunicación, el conocimiento de sí, como comunicación interiorizada, puede ser tan dudoso como el conocimiento del objeto, aunque sea por razones diferentes y específicas.

¿Se dirá que el *ego meditans* de la fenomenología escapa, merced a la reducción, a las distorsiones del conocimiento empírico de uno mismo? Esto significaría olvidar que el *ego* husserliano no es el *yo pienso* kantiano, cuya individualidad es cuando menos problemática, por no decir carente de sentido. Hay que fundar la objetividad de la naturaleza y la de las comunidades históricas en la intersubjetividad y no en un sujeto impersonal porque el *ego* puede y debe ser reducido a la *esfera de pertenencia* —en un sentido diferente, sin duda, de la palabra “pertenencia”, que no significa ya pertenencia al mundo sino pertenencia a uno mismo—. Entonces, las distorsiones de la comunicación afectan inmediatamente a la constitución de la red intersubjetiva en la que puede constituirse una naturaleza común a entidades históricas concretas, como “las personalidades de tipo elevado” tratadas en el párrafo 58 de las *Meditaciones cartesianas*. Las distorsiones fundamentales de la comunica-

¹⁴ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, ob. cit., pp. 115-116 [traducción castellana, p. 141].

ción deben ser consideradas por la egología del mismo modo que las ilusiones de la percepción en la constitución de la cosa.

Me parece que sólo una hermenéutica de la comunicación puede asumir la tarea de incorporar la crítica de las ideologías a la autocomprensión.¹⁵ Y ello de dos maneras complementarias. Por una parte, puede mostrar el carácter insuperable del fenómeno ideológico a partir de su meditación sobre el papel que desempeña la *precomprensión* en la captación de un objeto cultural en general. Le basta con elevar esta noción de precomprensión, que se aplica en primer lugar a la exégesis de textos, al rango de una teoría general de los prejuicios, que sería coextensiva a la propia conexión histórica. Del mismo modo que la comprensión equivocada es una estructura fundamental de la exégesis (Schleiermacher), el prejuicio es una estructura fundamental de la comunicación en sus formas sociales e institucionales. Por otra parte, la hermenéutica puede mostrar la necesidad de una crítica de las ideologías, aunque esta crítica no pueda ser nunca total precisamente debido a la estructura de la precomprensión. Esta crítica se basa en el *distanciamiento*, del que no hemos hablado aún, que pertenece a la conexión histórica como tal.

Este concepto de distanciamiento es el correctivo dialéctico del de pertenencia, puesto que nuestra manera de pertenecer a la tradición histórica es hacerlo en la condición de mantener una relación de distancia que oscila entre el alejamiento y la proximidad. Interpretar es hacer próximo lo lejano (temporal, geográfico, cultural, espiritual). La mediación a través del texto es, en este aspecto, el modelo de un distanciamiento que no sería simplemente enajenante, como el *Verfremdung* ("distanciamiento alienante") que combate Gadamer en toda su obra,¹⁶ sino auténticamente creador. El texto es, por excelencia, el soporte de una comunicación a distancia y a través de ella.

De ser así, la hermenéutica tiene que informar a partir de sí misma, del carácter insuperable del fenómeno ideológico y, a la vez, de la posibilidad de comenzar, una crítica de las ideologías sin poder acabarla nunca; puede hacerlo porque, a diferencia del idealismo fenomenológico, el sujeto del que habla se ofrece desde siempre a la eficacia de la historia (si se puede traducir así la famosa noción de *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* de Gadamer).¹⁷

¹⁵ P. Ricoeur, "Hermenéutica y crítica de las ideologías", texto publicado en esta recopilación.

¹⁶ H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, ob. cit., pp. 11, 80, 156, 159, 364 y ss. [traducción castellana, pp. 42-43, 124-125, 216-217, 219-220, 464 y ss.].

¹⁷ *Ibíd.*, p. 284 [traducción castellana, p. 370].

La crítica de las ideologías puede incorporarse, como un segmento objetivo y explicativo, al proyecto de ampliar y restablecer la comunicación y la comprensión de uno mismo porque el distanciamiento es un momento de la pertenencia. La ampliación de la comprensión mediante la exégesis de textos y su constante rectificación por la crítica de las ideologías pertenecen por derecho propio al proceso de la *Auslegung*. La exégesis de los textos y la crítica de las ideologías son las dos vías privilegiadas mediante las cuales la comprensión se transforma en interpretación y de este modo llega a ser ella misma.

d) Una manera radical de cuestionar la primacía de la subjetividad es tomar como eje hermenéutico la teoría del texto. En la medida en que el sentido de un texto se autonomiza de la intención subjetiva del autor, el problema esencial ya no consiste en encontrar, detrás del texto, la intención perdida, sino en desplegar, ante el texto, el mundo que abre y descubre.

En otras palabras, la tarea hermenéutica consiste en distinguir claramente la *cosa* del texto (Gadamer) y no la psicología del autor. La cosa del texto es a su estructura lo que, en la proposición, la referencia es al sentido (Frege). Del mismo modo que, en la proposición, no nos contentamos con el sentido que es su objeto ideal, sino que nos preguntamos además por su referencia, es decir, su pretensión y su valor de verdad, en el texto no podemos limitarnos a la estructura inmanente, al sistema interno de subordinación resultante del entrecruzamiento de los *códigos* que el texto lleva a cabo; debemos además hacer explícito el mundo que el texto proyecta. Al decir esto, no ignoro que una importante clase de textos, que llamamos *literatura* –la ficción narrativa, el drama y la poesía–, parecen eliminar toda referencia a la realidad cotidiana, al punto que el lenguaje mismo se llevaría a la dignidad suprema, como para glorificarse a expensas de la función referencial del discurso ordinario. Pero precisamente porque el discurso de la ficción *suspende* esta función referencial de primer grado, libera una referencia de segundo grado, en la que el mundo ya no se manifiesta como un conjunto de objetos manipulables, sino como un horizonte de nuestra vida y de nuestro proyecto, en suma, como *Lebenswelt*, como “ser en el mundo”. Esta dimensión referencial, que sólo alcanza su desarrollo pleno con las obras de ficción y de poesía, plantea el problema hermenéutico fundamental. Ya no se trata de definir la hermenéutica como una indagación sobre las intenciones psicológicas que se ocultarían bajo el texto, sino como la explicitación del ser en el mundo mostrado por el texto. Lo que se ha de interpretar, en un texto, es la propuesta

de un mundo, el proyecto de un mundo que yo podría habitar y en el que podría proyectar mis potencialidades más propias. Retomando el principio de distanciamiento antes mencionado, se podría decir que el texto de ficción, o poético, no se limita a *distanciar* el sentido del texto de la intención del autor sino que, además, *distancia* la referencia del texto del mundo expresado por el lenguaje cotidiano. De esta manera, la realidad es metamorfoseada por medio de lo que llamaré las *variaciones imaginativas* que la literatura opera en lo real.

¿Qué efecto tiene en el idealismo husserliano esta hermenéutica centrada en la cosa del texto?

Esencialmente, el siguiente: a pesar de haber nacido con el descubrimiento del carácter universal de la intencionalidad, la fenomenología no ha seguido el consejo de su propio hallazgo, es decir que la conciencia tiene su sentido fuera de sí misma. La teoría idealista de la constitución del sentido *en* la conciencia ha llevado así a la hipóstasis de la subjetividad. Las dificultades mencionadas antes a propósito del *paralelismo* entre fenomenología y psicología se deben a esta hipóstasis. Estas dificultades muestran que la fenomenología corre siempre el riesgo de quedar reducida a un subjetivismo trascendental. El modo radical de poner término a esta confusión que reaparece una y otra vez es desplazar el eje de la interpretación del problema de la subjetividad al del mundo. Es lo que la teoría del texto obliga a hacer, al subordinar el problema de la intención del autor al de la cosa del texto.

e) Al oponerse a la tesis idealista de la última responsabilidad de sí del sujeto que medita, la hermenéutica incita a convertir a la subjetividad en la última y no la primera categoría de una teoría de la comprensión. La subjetividad debe perderse como origen, para que pueda recuperarse en un papel más modesto que el del origen radical.

También aquí la teoría del texto es llegar a una buena guía. En efecto, muestra que el acto de la subjetividad no es lo que inaugura la comprensión sino lo que la acaba. Este acto terminal puede ser enunciado como apropiación (*Zueignung*).¹⁸ No pretende, como en la hermenéutica romántica, recuperar la subjetividad original que daría sentido al texto. *Responde*, más bien, a la cosa del texto y, por consiguiente, a las proposiciones de sentido presentes en él. Es entonces la contrapartida del distanciamiento la que establece el

¹⁸ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, ob. cit., p. 150 [traducción castellana, pp. 173-174].

texto en su autonomía respecto del autor, de su situación y de su destinatario original. Y también la contrapartida de ese otro distanciamiento mediante el cual un nuevo ser en el mundo, proyectado por el texto, se sustrae a las falsas evidencias de la realidad cotidiana. La apropiación es la respuesta a este doble distanciamiento unido a la cosa del texto, en su sentido y en su referencia. De este modo, la apropiación es un momento de la teoría de la interpretación, que no reintroduce nunca de manera fraudulenta la primacía de la subjetividad que ya habíamos considerado suprimida en las cuatro tesis anteriores.

Se puede constatar del modo siguiente el hecho de que la apropiación no implique el retorno subrepticio de la subjetividad soberana: aunque es cierto que la hermenéutica acaba en la autocomprensión, es necesario rectificar el subjetivismo de esta proposición diciendo que *comprenderse es comprenderse ante el texto*. Por lo tanto, lo que es apropiación desde un punto de vista es desapropiación desde otro. Apropiarse es conseguir que lo que era ajeno se haga propio. Aquello de lo que nos apropiamos es siempre la cosa del texto. Pero ésta sólo se convierte en algo mío si me desapropio de mí mismo para dejar que sea la cosa del texto. Entonces cambio el *yo, dueño* de sí mismo, por el *sí mismo, discípulo* del texto.

Este proceso puede expresarse además en términos de distanciamiento si nos referimos a un distanciamiento *de uno respecto de sí mismo*, inherente a la apropiación misma. Este distanciamiento aplica todas las estrategias de la sospecha, una de cuyas principales modalidades es la crítica de las ideologías, ya mencionada. El distanciamiento, en todas sus formas y en todos sus aspectos, constituye el momento crítico por excelencia de la comprensión.

Esta forma última y radical de distanciamiento echa por tierra las pretensiones del *ego* de constituirse en origen último. El *ego* debe asumir para sí las *variaciones imaginativas* que le permitirían *responder* a las *variaciones imaginativas* sobre lo real que generan la literatura de ficción y la poesía, más que ninguna otra forma de discurso. La hermenéutica opone al idealismo de la última responsabilidad de sí este estilo de *respuesta a...*

II. Para una fenomenología hermenéutica

La crítica hermenéutica del idealismo husserliano, a mi juicio, sólo constituye el reverso negativo de una investigación orientada en un sentido positivo, a la que le pongo el nombre, programático y exploratorio, de *fenomenología*

hermenéutica. El presente ensayo no pretende poner en práctica —llevar a cabo— esta fenomenología hermenéutica; se limita a mostrar su posibilidad, estableciendo, por una parte, que más allá de la crítica del idealismo husserliano la fenomenología sigue siendo el presupuesto insuperable de la hermenéutica; y, por otra, que la fenomenología no puede ejecutar su programa de *constitución* sin constituirse en *interpretación* de la vida del *ego*.

1. *El presupuesto fenomenológico de la hermenéutica*

a) El presupuesto fenomenológico fundamental de una filosofía de la interpretación es que *toda pregunta sobre un ente cualquiera es una pregunta sobre el sentido de ese ente*.

Así, desde las primeras páginas de *Sein und Zeit*, leemos que la pregunta olvidada es la pregunta por el *sentido* del ser. La pregunta ontológica es aquí una pregunta fenomenológica. Sólo es una pregunta hermenéutica en la medida en que ese sentido está encubierto, no por cierto en sí mismo, sino en todo lo que nos impide acceder a él. Pero para que se convierta en una pregunta hermenéutica —pregunta sobre el sentido encubierto— es preciso que se reconozca que la pregunta central de la fenomenología es una pregunta acerca del sentido.

De este modo se presupone la elección de la actitud fenomenológica en lugar de la de la actitud naturalista objetivista. *Optar por el sentido es, pues, el supuesto más general de la hermenéutica*.

Se objetará que la hermenéutica es más antigua que la fenomenología; aun antes de que el término hermenéutica ocupara un lugar destacado en el siglo XVIII, existía una exégesis bíblica y una filología clásica que ya habían tomado partido *por el sentido*. Esto es cierto, pero la hermenéutica sólo llega a ser una filosofía de la interpretación —y no simplemente una metodología de la exégesis y de la filología— cuando, superando a las condiciones de posibilidad de la exégesis y de la filología, más allá incluso de una teoría del texto en general, se dirige a la *condición lingüística* —es decir, a la *Sprachlichkeit*— de toda experiencia.¹⁹

¹⁹ H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, ob. cit., pp. 367 y ss. [traducción castellana, pp. 468 y ss.].

Ahora bien, esta condición lingüística presupone una teoría general del *sentido*. Hay que presuponer que la experiencia en toda su amplitud (según la concebía Hegel, como aparece en el famoso texto de Heidegger sobre “el concepto de experiencia en Hegel”)²⁰ no es por principio indecible. La experiencia puede ser dicha, requiere ser dicha. Plasmarla en el lenguaje no es convertirla en otra cosa, sino lograr que, al expresarla y desarrollarla, llegue a ser ella misma.

Éste es el presupuesto del *sentido* que exégesis y filología ponen en práctica en el nivel de una determinada categoría de textos: los que han contribuido a configurar nuestra tradición histórica. La exégesis y la filología pueden preceder históricamente a la toma de conciencia fenomenológica, pero ésta las precede en el orden de la fundamentación.

Es difícil, por cierto, formular este supuesto en un lenguaje no idealista. El corte entre la actitud fenomenológica y la actitud naturalista, o, como hemos dicho, la elección por el sentido, parece en efecto identificarse sin más con la elección de la conciencia, *en la que aparece el sentido*. ¿No se accede a la dimensión del sentido *suspendiendo toda fe en el ser*? ¿No se presupone la *epoché* del ser-en-sí cuando se opta por el sentido? ¿No es idealista toda filosofía del sentido?

Creo que estas implicaciones no se imponen de ninguna manera. Ni de hecho, ni de derecho. No se imponen de hecho, es decir, desde un punto de vista simplemente histórico. En efecto, si pasamos de las *Ideas* y las *Meditaciones cartesianas* de Husserl a las *Investigaciones lógicas*, encontramos un estado de la fenomenología donde se elaboran las nociones de expresión y de significado, de conciencia y de intencionalidad, de intuición intelectual, sin que se introduzca la *reducción* en su sentido idealista. Por el contrario, la tesis de la intencionalidad plantea explícitamente que, si todo sentido es para una conciencia, ninguna conciencia es conciencia de sí antes de ser conciencia de algo hacia lo cual se desborda, o, como decía Sartre en un artículo notable de 1937,²¹ de algo hacia lo cual “estalla”. No constituye la contribución central de la fenomenología descubrir que la conciencia está fuera de sí misma, que está *hacia el sentido*, antes de que el sentido sea *para ella y, sobre todo, antes*

²⁰ M. Heidegger, “Hegels Begriff der Erfahrung”, *Holzwege*, pp. 105-192 [traducción castellana: *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza Editorial, 1996, pp. 110 y ss.].

²¹ J. P. Sartre, “Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l’intentionnalité”, *Situations I*, París, Gallimard, 1947.

de que la conciencia sea *para sí misma*. De este modo, remontarse al sentido no idealista de la reducción es ser fiel al mayor hallazgo de las *Investigaciones lógicas*: que la noción lógica de significado –tal como Frege, por ejemplo, la había introducido– deriva de una noción más vasta de significado que se extiende tan lejos como la de intencionalidad. Así se conquista el derecho de hablar del *sentido* de la percepción, del *sentido* de la imaginación, del de la voluntad, etcétera. Esta subordinación de la noción lógica de significado a la noción universal de sentido, guiada por el concepto de intencionalidad, no implica de ninguna manera que una subjetividad trascendental tenga el dominio soberano de ese sentido hacia el cual se dirige. Al contrario, la fenomenología podía encaminarse en la dirección opuesta, es decir, adoptar la tesis de la preeminencia del sentido sobre la conciencia de sí.

b) La hermenéutica remite de otra manera a la fenomenología, *mediante su recurso al distanciamiento* en el corazón mismo de la experiencia de pertenencia.

En efecto, el distanciamiento, según la hermenéutica, no guarda relación con la *epoché* según la fenomenología, sino con una *epoché* interpretada en un sentido no idealista, como un aspecto del movimiento intencional de la conciencia hacia el sentido. En efecto, a toda conciencia de sentido pertenece un momento de distanciamiento, de poner a distancia lo *vivido*, en la medida en que adherimos a ello pura y simplemente. La fenomenología comienza cuando, no contentos con *vivir* –o con *revivir*–, interrumpimos lo vivido para darle significado. Por eso *epoché* y orientación de sentido están estrechamente ligadas.

Esta relación es fácil de discernir en el caso del lenguaje. El signo lingüístico sólo puede *valer para* algo si *no* es la cosa. De este modo, el signo implica una negatividad específica. Es como si, para entrar en el universo simbólico, el sujeto hablante debiera disponer de un *compartimiento vacío* a partir del cual debe comenzar a usar los signos. La *epoché* es el acontecimiento virtual, el acto ficticio que inaugura todo el juego mediante el cual cambiamos signos por cosas, signos por signos, la emisión de signos por su recepción. La fenomenología es como la recuperación explícita de este acontecimiento virtual que ella eleva a la dignidad del acto, del gesto filosófico. Hace temático lo que era sólo operatorio. Por eso mismo, hace aparecer el sentido como sentido.

La hermenéutica prolonga este gesto filosófico en el ámbito que le es propio: el de las ciencias históricas y, de modo más general, el de las ciencias del espíritu. La *vivencia* que la hermenéutica se esfuerza por llevar al lengua-

je y elevar al sentido es la conexión histórica, mediatizada por la transmisión de los documentos escritos, de las obras, de las instituciones y de los monumentos que hacen presente, para nosotros, el pasado histórico. Lo que hemos llamado *pertenencia* no es otra cosa que la adhesión a esa histórica vivencia, a lo que Hegel llamaba la *sustancia* de las costumbres. A la *vivencia* del fenomenólogo corresponde, del lado de la hermenéutica, la conciencia expuesta a la eficacia histórica. De allí que el distanciamiento hermenéutico sea a la pertenencia lo que, en la fenomenología, la *epoché* es a la vivencia. La hermenéutica también comienza cuando, no contentos con pertenecer a la tradición transmitida, interrumpimos la relación de pertenencia para significarla.

Este paralelismo tiene una importancia considerable, de ser cierto que la hermenéutica deba asumir en sí misma el momento crítico, el momento de la sospecha, a partir del cual se constituyen una crítica de las ideologías, un psicoanálisis, etcétera. Este momento crítico sólo puede ser incorporado a la relación de pertenencia si el distanciamiento es consustancial a la pertenencia. La fenomenología muestra que esto es posible, cuando eleva al rango de decisión filosófica el acontecimiento virtual de la instauración del *compartimiento vacío* que da a un sujeto la posibilidad de significar su vivencia, su pertenencia a una tradición histórica y, en general, su experiencia.

c) La hermenéutica comparte también con la fenomenología la tesis del *carácter derivado de los significados del orden lingüístico*.

En este sentido, es fácil remontar las tesis bien conocidas de la hermenéutica a su raíz fenomenológica. Si se parte de las tesis más recientes, las de Gadamer, se puede ver que, hasta en la composición de *Wahrheit und Methode*, se refleja esta constatación del carácter secundario de la problemática del lenguaje. Si bien es cierto que toda experiencia tiene una *dimensión lingüística* y que esta *Sprachlichkeit* impregna y atraviesa toda experiencia, sin embargo una filosofía hermenéutica no debe comenzar por la *Sprachlichkeit*. En primer lugar debe decir lo que llega al lenguaje. Por esta razón la filosofía comienza por la experiencia del arte, que no es necesariamente lingüística. Es más, es esta experiencia del *juego*, tanto en el sentido lúdico como en el sentido teatral de la palabra.²² Efectivamente, la filosofía ve en la participación de los jugadores en el juego la primera experiencia de pertenencia susceptible

²² H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, ob. cit., p. 97 y ss. [traducción castellana, p. 143 y ss.].

de ser interrogada por el filósofo. Y en el juego ve constituirse la función de exhibición o de presentación (*Darstellung*), la cual, sin duda, apela al *medium* lingüístico, pero que en justicia precede y sostiene el discurso. Tampoco el discurso es lo primero en el segundo grupo de experiencias interpretadas en *Wahrheit und Methode*. La conciencia de estar expuesto a los efectos de la historia,²³ que hace imposible la reflexión total sobre los prejuicios y precede a toda objetivación del pasado por parte del historiador, no es reducible a los aspectos propiamente lingüísticos de la transmisión del pasado. Textos, documentos y monumentos sólo representan una mediación entre otras, por arquetípica que sea en función de las razones antes mencionadas. El juego de la distancia y de la proximidad, constitutivo de la conexión histórica, es algo que llega al lenguaje y no algo que éste produce.

Esta manera de subordinar la *Sprachlichkeit* a la experiencia que llega al lenguaje es perfectamente fiel a la postura de Heidegger en *Sein und Zeit*. Recordemos que la Analítica del *Dasein* subordina el plano del enunciado (*Aussage*), que es también el de significados lógicos, es decir, de los significados propiamente dichos (*Bedeutungen*), al plano del discurso (*Rede*), que es, dice, "co-originario" con el orden de la situación (*Befindlichkeit*) y el de la comprensión (*Verstehen*), que es también el del proyecto.²⁴ De este modo el orden lógico está precedido por un *decir* que es solidario con un *encontrarse* y un *comprender*. El orden de los enunciados no puede pretender ninguna autonomía. Éste remite a las estructuras existenciales constitutivas del ser en el mundo.

Esta remisión del orden lingüístico a la estructura de la experiencia (que en el enunciado llega al lenguaje) constituye, a mi juicio, el presupuesto fenomenológico más importante de la hermenéutica.

Desde la época de las *Investigaciones lógicas*, en efecto, se puede percibir el movimiento que permite encuadrar el significado lógico, es decir, contemporáneo de las *expresiones* lógicas de nuestro lenguaje en una teoría general de la intencionalidad. Ese movimiento implicaba que el modelo de la relación intencional pasa del plano lógico al plano perceptivo, donde se forma nuestra primera relación significativa en la cosa. Al mismo tiempo, la fenomenología pasa del plano predicativo y apofántico del significado, donde siguen aún las *Investigaciones lógicas*, a un plano propiamente antepredicativo,

²³ Con esta expresión, propongo un equivalente francés para el concepto de *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*.

²⁴ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, ob. cit., § 34.

en el que el análisis noemático precede al análisis lingüístico. Así, en *Ideen I*, Husserl llega a decir que el estrato de la expresión es un estrato esencialmente “improductivo”.²⁵ Y, en efecto, el análisis de las correlaciones noético/noemáticas puede llevarse muy lejos sin que haya que considerar la articulación lingüística en cuanto tal. El nivel estratégico propio de la fenomenología está constituido entonces por el *noema* con sus modificaciones (presencia, traer a presencia, recuerdos, fantasía, etcétera), sus modos de creencia (certeza, duda, cálculo, etcétera) y sus grados de actualidad y de potencialidad. Esta constitución del *noema completo* precede al plano propiamente lingüístico, en el que se articulan las funciones de denominación, de predicación, de conexión sintáctica, etcétera.

Esta manera de subordinar el plano lingüístico al plano prelingüístico del análisis noemático es, a mi juicio, ejemplar para la hermenéutica. Cuando ésta subordina la experiencia lingüística al todo de nuestra experiencia estética e histórica continúa, en el plano de las ciencias del espíritu, el movimiento iniciado por Husserl en el plano de la experiencia perceptiva.

d) El parentesco entre el antepredicativo de la fenomenología y el de la hermenéutica es tan estrecho que *la propia fenomenología husserliana comenzó a desarrollar la fenomenología de la percepción en la dirección de una hermenéutica de la experiencia histórica*. Sabemos cómo se produjo esa situación.

Por una parte, Husserl no ha cesado de desarrollar las implicaciones propiamente *temporales* de la experiencia perceptiva. Así, mediante sus propios análisis, se situó en el camino de la historicidad de la experiencia humana en su conjunto. En particular, resultó cada vez más evidente que el carácter presunto, inadecuado e inacabado que, en el caso de la experiencia perceptiva, resulta de su estructura temporal podía caracterizar progresivamente la experiencia histórica en su conjunto. Surgía así de la fenomenología de la percepción un nuevo modelo de verdad, que era posible trasladar al dominio de las ciencias histórico hermenéuticas. Fue la consecuencia que Merleau-Ponty extrajo de la fenomenología husserliana.

Por otra parte, la experiencia perceptiva aparecía como un segmento de la experiencia integral, artificialmente aislada y despojada de su dimensión cultural. No insistiré aquí sobre esta filosofía del *Lebenswelt* de la época de la

²⁵ E. Husserl, *Ideen I*, § 124 [traducción castellana: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992].

Krisis. Basta decir que el retorno de la naturaleza objetivada y matematizada por la ciencia galileana y newtoniana al *Lebenswelt* es el principio mismo del retorno que la hermenéutica intenta llevar a cabo por otro lado al plano de las ciencias del espíritu, cuando se propone pasar de las objetivaciones y explicaciones de la ciencia histórica y sociológica a la experiencia artística, histórica y lingüística que precede y sostiene a estas objetivaciones y estas explicaciones. El retorno al *Lebenswelt* puede desempeñar mejor este papel paradigmático para la hermenéutica siempre que el *Lebenswelt* no se confunda con ninguna inmediatez inefable o se identifique con la envoltura vital y emocional de la experiencia humana, sino que designe esta reserva de sentido, este excedente de sentido de la experiencia viva, que hace posible la actitud objetivadora y explicativa.

Pero estas últimas observaciones nos han conducido ya al punto en el que la fenomenología sólo puede ser el presupuesto de la hermenéutica en la medida en que, a su vez, incluye un presupuesto hermenéutico.

2. El presupuesto hermenéutico de la fenomenología

Por presupuesto hermenéutico entiendo esencialmente la necesidad que tiene la fenomenología de concebir su método como una *Auslegung*, una exégesis, una explicitación o una interpretación.

La demostración será tanto más sorprendente si nos dirigimos, no a los textos del ciclo de la *Krisis* que se acaban de mencionar, sino a los textos del período *lógico* y del período *idealista*.

a) El recurso a la *Auslegung* en las Investigaciones lógicas.

El momento de la *Auslegung* en la primera *Investigación lógica* es contemporáneo del esfuerzo por elevar a la intuición los "actos que confieren significado".²⁶ Esta investigación comienza con una declaración muy firme dirigida contra la intromisión de imágenes en la comprensión de una expresión (en el sentido lógico de esta palabra). Comprender una expresión, dice Husserl, es algo distinto de encontrar las imágenes que se refieren a ella. Las imágenes pueden "acompañar" e "ilustrar" la intelección, pero no la constituyen y son siempre inadecuadas para ella.

²⁶ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, I, cap. II § 17 y ss. [traducción castellana: *Investigaciones lógicas*, Madrid, Revista de Occidente, 1967].

Esta radicalidad de la intelección sin imágenes es muy conocida, así que es mucho más interesante identificar sus defectos.

Dejaremos de lado el caso de los significados fluctuantes que Husserl examinó mucho después,²⁷ aunque supondría un aporte importante a nuestra investigación acerca de los comienzos hermenéuticos de la fenomenología. Husserl sitúa en el primer puesto de estos significados fluctuantes los significados ocasionales, los de los pronombres personales, demostrativos, descripciones introducidas por el artículo determinado, etcétera. Estos significados sólo pueden determinarse y actualizarse a la luz de un contexto. Para comprender una expresión de este género es esencial “orientar en cada momento su significado actual según el caso, según la persona que habla o su situación. Sólo atendiendo a las circunstancias de hecho de la enunciación puede, en general, constituirse aquí para el oyente un significado determinado entre los significados conexos” (81, 375).²⁸ Es cierto que Husserl no habla entonces de interpretación, sino que concibe la determinación actual de los significados ocasionales como un caso de mezcla entre la función indicativa (83, 377) y la función significativa. Pero el funcionamiento de tales significados coincide, excepto en la palabra, con lo que se nos apareció antes como la primera intervención de la interpretación en el nivel del lenguaje ordinario, en relación con la polisemia de las palabras y con el uso de los contextos en la conversación. No obstante, será mucho más demostrativo para nuestro propósito señalar el lugar de la interpretación en el tratamiento de los significados no ocasionales a los que Husserl pretende reducir todas las formas de significado.

En efecto, la aclaración de los significados que no tienen nada de ocasional es lo que apela de la manera más sorprendente a la *Auslegung*. Estos significados, susceptibles en principio de univocidad, no la muestran a primera vista. Hay que someterlos, según una expresión de Husserl, a un trabajo de aclaración (*Aufklärung*). Ahora bien, esta aclaración no puede llevarse a cabo si no se basa en un contenido mínimo, es decir, si no se da alguna intuición “correspondiente” (71, 365). Es el caso de los significados que se superponen entre sí. El propio Husserl se asombra. Introduce el análisis con una interrogación:

²⁷ *Ibíd.*, cap. III, § 24 y ss.

²⁸ La primera cifra remite a la edición alemana original, la segunda al tomo I de la traducción castellana.

Podría plantearse la pregunta siguiente: si el significado de la expresión que actúa de manera puramente simbólica reside en el carácter de acto que distingue la captación comprensiva del signo verbal de la captación de un signo carente de sentido, ¿cómo es que, para establecer diferencias de significado, para hacer notar con evidencia las ambigüedades o eliminar las fluctuaciones de la intención de significado, volvemos a la intuición? (70, 363).

He aquí, pues, planteado el problema de una expresión “esclarecida por intuición” (71, 364). De pronto se difumina la frontera entre las expresiones fluctuantes y las expresiones fijas.

Para reconocer las diferencias de significado, como la diferencia entre *mosca* y *elefante*, no hay necesidad de dispositivos especiales. Pero, cuando los significados, como captados en una corriente continua, se interpenetran, y cuando sus fluctuaciones imperceptibles borran los límites, la seguridad del juicio que exige mantener el recurso a la intuición que constituye el procedimiento normal de aclaración. En tal caso, la intención de significado de la expresión que se llena de contenido gracias a intuiciones diversas que no dependen de un mismo concepto, resurge con nitidez junto con la orientación netamente diferente de ese contenido, con una diferencia en la intención de significado (71-72, 364-365).

De este modo la aclaración (o la ilustración) requiere un verdadero trabajo sobre el significado en el cual lo que se hace presente desempeña un papel mucho menos contingente que el del simple *acompañamiento* que, en principio, es lo único que admite la teoría del significado.

Se dirá que esta aclaración está muy lejos de lo que la hermenéutica llama interpretación. Sin duda. Los ejemplos de Husserl están tomados en efecto de ámbitos muy alejados de las ciencias histórico hermenéuticas. Pero la aproximación es mucho más notoria cuando, tras un análisis de las *Investigaciones lógicas*, aparece el concepto de *Deutung*, que es claramente una interpretación. Ahora bien, esta expresión aparece precisamente para caracterizar una fase de la labor de aclaración o de clarificación de los significados lógicos cuyo inicio se acaba de mostrar. El párrafo 23 de la primera *Investigación lógica*, titulado “La apercepción (*Auffassung*) en la expresión y la apercepción en la representación intuitiva”, comienza con la siguiente observación:

La apercepción comprensiva en la cual se lleva a cabo la operación de significar está emparentada, en cierto sentido, precisamente como toda percepción lo

está, con un acto de comprensión o de interpretación (*deuten*), con las apercepciones objetivadoras (que se llevan a cabo de diversas formas), en las que se forma para nosotros la representación intuitiva (percepción, imaginación, reproducción, etcétera) de un objeto (por ejemplo, de una cosa “exterior”) en medio de un conjunto de sensaciones vividas. (74, 367-368).

Así, se propone un parentesco donde habíamos observado una diferencia radical. Ahora bien, el parentesco se refiere, precisamente, a la interpretación que ya está actuando en la simple percepción y que la distingue de los simples *data* de la sensación. El parentesco reside en la actividad significativa que permite llamar *Auffassung* a la operación lógica y a la operación perceptiva. Se puede pensar que la tarea de aclaración sólo puede recurrir a la intuición “correspondiente” (mencionada en el párrafo 21) gracias a este parentesco entre las dos variedades de *Auffassung*.

Un parentesco del mismo orden es el que explica que Husserl conserve el término *Vorstellung* –“representación”– para abarcar la conciencia de la generalidad y la conciencia de la singularidad que la segunda *Investigación lógica* se esfuerza en distinguir; ambas conciencias se refieren, respectivamente, a “representaciones específicas” y a “representaciones singulares” (131, 428). En ambos casos, en efecto, se trata de un *meinen* (“dirección de sentido”) por el cual algo es “situado delante” (“es cierto que siempre que hablamos de lo general, nos estamos refiriendo a algo pensado por nosotros”) (124, 421). Por esta razón Husserl no toma partido por Frege, que cortó los lazos entre *Sinn* (“sentido”) y *Vorstellung* (“representación”), y reserva la primera denominación para la lógica y la segunda para la psicología. Husserl continúa usando el término *Vorstellung* para expresar tanto la mención de lo específico como la captación de lo individual.

Pero, sobre todo, la captación de lo genérico y la de lo individual parten de ese núcleo común, que es la sensación interpretada. “Las sensaciones representan, en las percepciones correspondientes de las cosas, en virtud de las interpretaciones que las animan, las determinaciones objetivas, pero nunca son esas mismas determinaciones. El objeto fenoménico, tal como aparece, trasciende la aparición como fenómeno” (129, 427). Lejos pues de poder mantener sin matices una distancia entre la mención de lo específico y la mención de lo individual, Husserl coloca en el origen de esta bifurcación lo que llama un “aspecto fenoménico común”. En efecto,

tanto en un caso como en otro, lo que aparece es la misma realidad concreta, y, mientras aparece, son los mismos contenidos sensibles los que nos son dados de una y otra parte, en el mismo modo de aprehensión, es decir que es la misma suma de contenidos sensoriales e imaginativos actualmente dados la que es sometida a la misma *aprehensión* o *interpretación*, en la que se constituye para nosotros el fenómeno del *objeto* con las propiedades que presentan esos contenidos. Pero el mismo fenómeno supone, de una y otra parte, actos diferentes (108-109, 406).

Esto explica que el mismo dato intuitivo pueda ser “mentado a veces como *este dato de aquí*, y otras como *soporte* de algo general” (131, 428). “En todos estos modos de aprehensión, la base puede ser una sola y misma intuición sensible, si las circunstancias se prestan a ello” (131, 428-429). Este núcleo interpretativo es el que asegura la comunidad *representativa* de las dos menciones y el pasaje de una *aprehensión* a otra. Por consiguiente, como la percepción es ya la sede del trabajo de interpretación que ella *representa*, y porque, a pesar de su singularidad, *representa*, puede servir de *soporte* a la representación específica.

Éste es el primer modo como la fenomenología recupera el concepto de interpretación. Lo encuentra inscripto en el proceso por el cual mantiene el ideal de logicidad, de univocidad, que preside la teoría del significado en las *Investigaciones lógicas*. Husserl enuncia este ideal en los siguientes términos, en la época de las *Investigaciones lógicas*:

Está claro que, cuando afirmamos que toda expresión subjetiva puede ser reemplazada por una expresión objetiva, en el fondo lo único que hacemos es enunciar así la *falta de límites de la razón objetiva*. Todo lo que es, es conocimiento “en sí” y su ser es un ser determinado en cuanto a su contenido, un ser que se apoya en tales o cuales “verdades en sí”... Lo que es netamente determinado en sí debe poder ser determinado *objetivamente*, y lo que puede ser determinado objetivamente puede, idealmente hablando, ser expresado con significados netamente determinados. Al ser en sí le corresponden verdades en sí, y a éstas, a su vez, les corresponden enunciados fijos y unívocos (90, 384).

Éste es el motivo de que haya que sustituir las unidades de significados fijos, los contenidos de expresiones estables, por significados fluctuantes, por expresiones subjetivas. Esta tarea la impone el ideal de univocidad y está dominada por el axioma de la *falta de límites de la razón objetiva*. Ahora bien, es

precisamente la ejecución de la tarea de aclaración la que revela sucesivamente la separación entre significados esencialmente *ocasionales* y significados unívocos, luego la función de *acompañamiento* de las intuiciones ilustrativas y, por último, el papel de *soporte* de las interpretaciones perceptivas. Poco a poco, se va produciendo la inversión de la teoría de la intuición en teoría de la interpretación.

b) El recurso a la Auslegung en las Meditaciones cartesianas.

Las *Investigaciones lógicas* no podían desarrollar más de estos comienzos hermenéuticos, a causa del proyecto lógico de la fenomenología en esa época. Por esta razón sólo se ha podido hablar de eso como de un residuo que revela la exigencia misma de univocidad que preside estos análisis.

Ocurre algo totalmente distinto en las *Meditaciones cartesianas*, donde la fenomenología ya no pretende sólo dar cuenta del sentido ideal de las expresiones bien formadas, sino del sentido de la experiencia *en su conjunto*. Si la *Auslegung* debe tener aquí un lugar, ya no será en una medida limitada (en la medida en que la experiencia sensible debe ser interpretada para servir de base a la aprehensión de lo *genérico*), sino en la medida de los problemas de constitución *en su conjunto*.

Así es en efecto. El concepto de *Auslegung* –quizá no lo hemos subrayado lo suficiente– interviene de manera decisiva en el momento en que la problemática alcanza su punto más crítico. Este punto crítico es aquel en el que la egología es erigida en tribunal supremo del sentido: “el mundo objetivo que existe para mí (*für mich*), que ha existido y existirá para mí, ese mundo objetivo con todos sus objetos en mí, extrae de mí mismo (*aus mir selbst*) todo su sentido y toda la validez de ser que tiene para mí” (*Meditaciones cartesianas*, 130, 160).²⁹ Esta inclusión de toda *Seinsgeltung* en el *ego*, que se expresa en la reducción del *für mich* al *aus mir*, encuentra su consumación en la cuarta *Meditación cartesiana*. Su consumación, es decir, su terminación y, a la vez, su crisis.

Su terminación: en el sentido de que sólo la identificación entre fenomenología y egología asegura la reducción completa del sentido-mundo a mi *ego*. Sólo una egología satisface la exigencia de que los objetos sólo son *para* mí si extraen *de* mí todo su sentido y toda su validez de ser.

²⁹ La primera cifra remite a *Husserliana*, II; la segunda, a la traducción castellana (México, Fondo de Cultura Económica, 1996).

Su crisis: en el sentido de que la posición de *otro ego* —y, a través de él, la posición de la propia alteridad del mundo— se vuelven completamente problemáticas.

En este momento preciso de terminación y de crisis interviene el motivo de la *Auslegung*. Leo en el párrafo 33:

Puesto que el *ego* monádico concreto contiene el conjunto de la vida consciente, real y potencial, está claro que el *problema de la explicitación* (*Auslegung*) *fenomenológica de este ego monádico* (el problema de su autoconstitución) *debe abarcar todos los problemas constitutivos* en general. Y, a fin de cuentas, la fenomenología de esta constitución de sí por uno mismo coincide con la *fenomenología en general* (102-103, 123).

¿Qué entiende Husserl por *Auslegung*, y qué espera de ella?

Para comprenderlo, dejemos atrás la cuarta *Meditación* y situémonos en el corazón de la quinta y de la paradoja que, sin recurrir a la *Auslegung*, permanecería insoluble. Luego, volviendo sobre nuestros pasos, intentaremos comprender el papel estratégico de la *Auslegung*, en el punto de inflexión de la cuarta a la quinta *Meditación cartesiana*.

La paradoja en apariencia insoluble es la siguiente: por un lado, la reducción de todo sentido a la vida intencional del *ego* concreto implica que el otro se constituye *en mí y a partir de mí*; por otro lado, la fenomenología debe dar cuenta de la originalidad de la experiencia del otro precisamente como es la experiencia de alguien distinto a mí. La quinta *Meditación* está dominada enteramente por la tensión entre estas dos exigencias: constituir al otro *en mí*, constituirlo como *otro*. Esta formidable paradoja estaba latente en las otras cuatro *Meditaciones*: ya allí, la *cosa* se alejaba de mi vida, como algo distinto a mí, como algo frente a mí, aunque sólo fuese una síntesis intencional, una unidad presumida; pero el conflicto latente entre la exigencia reductora y la exigencia descriptiva se convierte en un conflicto abierto, desde el momento en que el otro ya no es una cosa, sino otro yo, otro distinto a mí. Cuando, hablando en términos absolutos, sólo uno es sujeto *yo* el otro no se da simplemente como un objeto psicofísico, situado en la naturaleza; es también un sujeto de experiencia del mismo modo que yo; como tal, me percibe como perteneciente al mundo de su experiencia. Es más, sobre la base de esta intersubjetividad se constituyen una naturaleza *común* y un mundo cultural *común*. En este sentido, la reducción a la esfera de la pertenencia

—verdadera reducción en la reducción— puede ser comprendida como la conquista de la paradoja como paradoja: “En esta particularísima intencionalidad se constituye un sentido existencial nuevo que rebasa (*überschreitet*) el ser de mi *ego* monádico; se constituye entonces un *ego*, no como ‘yo-mismo’ sino como reflejándose (*spiegelden*) en mi *ego* propio, en mi mónada” (125, 154). Ésta es la paradoja de la separación de mi existencia de otra existencia, en el momento mismo en que establezco que la mía es única.

Recurrir a las nociones de *captación analógica* y de *emparejamiento* (*Paarung*) no disminuye de ninguna manera esta paradoja al menos mientras no se discierna la función de la *Auslegung* mencionada por la cuarta *Meditación*. Decir que el otro es “apresentado”, y nunca propiamente “presentado”, parece una manera de nombrar la dificultad en lugar de resolverla. En efecto, decir que la captación analógica no es un razonamiento por analogía, sino una transferencia inmediata fundada en un acoplamiento, en un emparejamiento de mi cuerpo con este otro cuerpo allí, es señalar el punto de unión de la exigencia de descripción y de la exigencia de constitución, dándole un nombre al conjunto mixto en el cual la paradoja debería resolverse. Pero, ¿qué significa esta *transposición aperceptiva*, esta *apercepción analogizante*? Si no se da primero la configuración en pareja del *ego* y del *alter ego*, no se producirá nunca. Este *acoplamiento*, en efecto, hace que el sentido de toda mi experiencia remita al sentido de la experiencia del otro. Pero si el acoplamiento no pertenece de modo originario a la constitución del *ego* por él mismo, la experiencia del *ego* no comportará ninguna referencia a la del otro. Y, de hecho, lo más destacable de la quinta *Meditación* son precisamente todas las descripciones que hacen que irrumpa el idealismo, ya se trate de las formas concretas del acoplamiento, o del discernimiento de una vida psíquica extraña, sobre la base de la concordancia entre los signos, las expresiones, los gestos, las posturas que vienen a completar la suposición, la anticipación de la vivencia de un extraño, o se trate del papel de la imaginación en la *apercepción analogizante*: allí es donde yo podría estar si me trasladase a ese lugar.

Pero hay que reconocer que sigue siendo enigmático, en estas admirables descripciones, que la trascendencia del *alter ego* sea al mismo tiempo una modificación intencional de mi vida monádica: “Gracias a la constitución de su sentido, el otro aparece de una manera necesaria en mi mundo primordial, en calidad de *modificación intencional* de mi yo, objetivado en primer lugar [...] Dicho de otro modo, otra *mónada* se constituye, por presentación, en la mía” (144, 178).

Recurrir a la *Auslegung* permite percibir la solución de este enigma, de esta paradoja, incluso de este conflicto latente entre dos proyectos: un proyecto de descripción de la trascendencia y un proyecto de constitución en la inmanencia.

Regresemos pues al momento donde la cuarta *Meditación cartesiana* define toda la empresa fenomenológica como *Auslegung*. El párrafo 41, que cierra la cuarta *Meditación*, define expresamente el idealismo trascendental como “la explicitación fenomenológica de mí-mismo efectuada en mi ego” (117, 142). Lo que caracteriza el *estilo* de la interpretación es el carácter de *tarea infinita* que se vincula con la ampliación de los horizontes de las experiencias actuales. La fenomenología es una meditación *indefinidamente continuada*, porque la reflexión es desbordada por los significados *potenciales* de lo vivido que le es propio. Este mismo tema se retoma al final de la quinta *Meditación*. El párrafo 59 se titula: “La explicación ontológica y su lugar en el conjunto de la fenomenología constitutiva trascendental”. Lo que Husserl llama explicitación ontológica consiste en el despliegue de los estratos del sentido (naturaleza, animalidad, psiquismo, cultura y personalidad) cuyo escalonamiento constituye el *mundo como sentido constituido*. Así la explicitación se encuentra a mitad de camino entre una filosofía de la construcción y una filosofía de la descripción. Frente al hegelianismo y sus secuelas, contra toda *construcción metafísica*, Husserl sostiene que la fenomenología no “crea” nada, sino que “encuentra” (168, 209); es el costado hiperempírico de la fenomenología; la explicitación es una explicitación de la experiencia:

La experiencia fenomenológica no hace sino explicitar –y nunca podrá ponerse suficientemente de relieve– el sentido que el mundo tiene para nosotros, antes de toda filosofía, y que, manifiestamente, le confiere nuestra experiencia; este sentido puede ser extraído (*enthüllt*) por la filosofía pero nunca puede ser modificado (*geändert*) por ella. Y, en cada experiencia actual, está rodeado –por razones esenciales y no a causa de nuestra debilidad– por horizontes que es preciso aclarar (*Klärung*) (177, 221).

Pero, por otra parte, al vincular así la explicitación a la aclaración de los horizontes, la fenomenología pretende superar la descripción estática que haría de ella una simple geografía de los estratos del sentido, una estratigrafía descriptiva de la experiencia; las operaciones de transferencia, que hemos descripto, del yo hacia el otro, luego, hacia la naturaleza objetiva, y finalmente hacia la

historia, realizan una constitución progresiva, una composición gradual y en última instancia una *génesis universal* de lo que vivimos ingenuamente como *mundo de la vida*.

Esta *explicitación intencional* incluye las dos exigencias que nos pareció ver enfrentadas a lo largo de la quinta *Meditación*: por un lado, el respeto a la alteridad del otro, por otro, el arraigo de esta experiencia de trascendencia en la experiencia primordial. La *Auslegung*, en efecto, no hace más que manifestar el aumento de sentido que, en mi experiencia, designa el lugar vacío del otro.

Desde este momento se hace posible una lectura menos dicotómica de toda la quinta *Meditación*. La *Auslegung* que está en acción en la reducción de la esfera de pertenencia. Pues ésta no es un dato a partir del cual yo pueda avanzar hacia ese dato que sería el otro. La experiencia reducida al cuerpo propio es el resultado de una eliminación abstractiva que afecta a todo lo que es *extraño*; mediante esta reducción abstractiva, dice Husserl, he “puesto de manifiesto mi cuerpo reducido a mi pertenencia” (128, 158). Esta *Herausstellung* significa, me parece, que lo primordial es siempre el término por el que se pregunta retrospectivamente. Gracias a esta *Rückfrage*, la reflexión percibe, en la densidad de la experiencia y a través de los estratos sucesivos de la constitución, lo que Husserl llama una “fundamentación originaria” –una *Urstiftung* (141, 173)– a la cual remiten estos estratos. Lo primordial mismo es entonces el término intencional de tal remisión. No hay pues que buscar, bajo el nombre de esfera de pertenencia, algún tipo de experiencia en bruto que estaría preservada en el corazón de mi experiencia cultural, sino algo anterior nunca dado. Por eso, a pesar de su núcleo intuitivo, esta experiencia sigue siendo una interpretación. “Lo que me es propio se revela, también, por la explicitación, y en ella y por la obra de ella recibe su sentido original” (132, 185). Lo propio sólo se revela a través de “la experiencia de explicitación” (ibíd.). No se podría decir mejor: en la *misma interpretación* se constituye polarmente lo propio y lo ajeno.

En efecto, el otro se constituye a la vez en mí y como otro, como *Auslegung*. Corresponde a la experiencia en general, dice el parágrafo 46, no determinar su objeto más que “interpretándolo mediante él mismo; esa experiencia se lleva a cabo, pues, como explicitación pura” (131, 84). Toda determinación es explicitación: “Este contenido esencial y propio sólo está anticipado de una manera general y bajo la forma de un horizonte; no se constituye originariamente (con el signo que indica lo interno, lo propio, lo esencial y, muy especialmente, la propiedad) por la explicitación” (132, 84-5).

La paradoja de una constitución que sería a la vez constitución *en mí* y constitución de *otro* toma un significado totalmente nuevo si se aclara mediante el papel de la explicitación; el otro está incluido, no en mi existencia como algo dado, sino como ésta comporta un “horizonte abierto e infinito” (132, 85), un potencial de sentido que no abarco con la mirada. Puedo afirmar, a partir de esto, que la experiencia del otro no hace más que *desarrollar* mi propio ser idéntico, pero lo que despliega era ya más que yo mismo, puesto que lo que aquí llamo mi propio ser idéntico es un potencial de sentido que desborda el alcance de la reflexión. La posibilidad de la transgresión del yo hacia el otro está inscripta en esta estructura de horizonte que requiere una *explicitación*, o, con palabras del propio Husserl, una “explicitación de los horizontes de mi propio ser” (132, 85).

Lo que Husserl observó, sin extraer todas las consecuencias, es la coincidencia de la intuición y de la explicitación. Toda la fenomenología es una explicitación en la evidencia y una evidencia de la explicitación. La experiencia fenomenológica es una evidencia que se explicita, una explicitación que despliega una evidencia. En este sentido, la fenomenología sólo puede llevarse a cabo como hermenéutica.

Pero la verdad de esta proposición sólo puede captarse si, al mismo tiempo, se asume enteramente la crítica de la hermenéutica al idealismo husserliano. Aquí es donde la segunda parte del presente ensayo remite a la primera: fenomenología y hermenéutica sólo se presuponen mutuamente si el idealismo de la fenomenología husserliana queda sometido a la crítica de la hermenéutica.

La tarea de la hermenéutica: desde Schleiermacher y desde Dilthey*

EN ESTE ARTÍCULO me propongo describir el estado del problema hermenéutico, tal como lo recibo y lo percibo, antes de aportar mi propia contribución al debate en el ensayo siguiente. En esta discusión previa, me limitaré a recortar no sólo los elementos de una convicción, sino los términos de un problema no resuelto. En efecto, quiero llevar la reflexión hermenéutica hasta el punto en el que exija, por una aporía interna, una reorientación importante, para que pueda entrar seriamente en discusión con las ciencias del texto, desde la semiología hasta la exégesis.

Adoptaré aquí la definición de la tarea que le espera a la hermenéutica: la hermenéutica es la teoría de las operaciones de la comprensión relacionadas con la interpretación de los textos; la idea rectora será entonces la de la actualización del discurso como texto. El segundo ensayo estará dedicado a la elaboración de las categorías del texto. Así, quedará expedito el camino para el intento de resolver la aporía central de la hermenéutica presentada al término de este primer artículo: a la alternativa, a mi juicio infortunada, entre explicar y comprender. La búsqueda de una complementariedad entre estas dos actitudes, que la hermenéutica de origen romántico tiende a disociar, expresará así, en el plano epistemológico, la reorientación que le exige a la hermenéutica la noción de texto.

I. De las hermenéuticas regionales a la hermenéutica general

El balance de la hermenéutica que aquí propongo converge hacia la formulación de una aporía, la misma que ha desencadenado mi propia investiga-

* Este texto y los dos estudios que siguen forman un conjunto coherente pues corresponden a un ciclo de tres conferencias. Pueden, no obstante, ser leídos aisladamente unos de otros.

ción. La presentación que sigue no es pues neutra, entendiendo por ello desprovista de presuposiciones. Por otra parte, la propia hermenéutica se pone en guardia contra esta ilusión o pretensión.

A mi entender, la historia reciente de la hermenéutica ha estado dominada por dos preocupaciones. La primera lleva a ampliar progresivamente su alcance, pues, de tal manera todas las hermenéuticas *regionales* quedarían incluidas en una hermenéutica *general*; pero este movimiento de *desregionalización* no puede llevarse al límite sin que al mismo tiempo las preocupaciones propiamente *epistemológicas* de la hermenéutica, es decir, su esfuerzo por constituirse en un saber supuestamente científico, queden subordinadas a preocupaciones *ontológicas* según las cuales *comprender* deja de presentarse como una simple modalidad de *conocer* para convertirse en una *manera de ser* y de relacionarse con los seres y con el ser. El movimiento de *desregionalización* se acompaña así de un movimiento de *radicalización* mediante el cual la hermenéutica no sólo se vuelve *general* sino también *fundamental*.

1. El primer "lugar" de la interpretación

Sigamos sucesivamente uno y otro movimiento.

El primer *sitio* que la hermenéutica se propone delimitar es, seguramente, el lenguaje, y más particularmente el lenguaje escrito. Es importante pues precisar por qué la hermenéutica tiene una relación privilegiada con las cuestiones lingüísticas. Basta, a mi juicio, con partir de una característica notoria de las lenguas naturales, que exige un trabajo de interpretación en el nivel más elemental y más trivial de la conversación: la polisemia, que es esa capacidad de las palabras de tener más de un significado cuando se las considera independientemente de su uso en un contexto determinado. No me ocuparé aquí de las razones de economía que justifican el uso de un código lexical que presenta un carácter tan singular. Lo que me interesa es que la polisemia de las palabras exige como contrapartida el papel selectivo de los contextos para poder determinar el valor actual que toman las palabras en un mensaje determinado, dirigido por un hablante preciso, a un oyente ubicado en una situación particular. La dependencia del contexto es el complemento necesario y la contrapartida ineluctable de la polisemia. Pero el manejo de los contextos, a su vez, pone en juego una actividad de discernimiento que se ejerce en un intercambio concreto de mensajes entre los interlocutores y cuyo mo-

delo es el juego de preguntas y respuestas. Esta actividad de discernimiento es justamente la interpretación, que consiste en reconocer qué mensaje relativamente unívoco ha construido el hablante sobre la base polisémica del léxico común. Por cierto, el primer y más elemental trabajo de la interpretación es producir un discurso relativamente unívoco con palabras polisémicas, identificar esta intención de univocidad en la recepción de mensajes. En el interior de este círculo muy vasto de mensajes intercambiados, la escritura recorta un dominio limitado que Wilhelm Dilthey, a quien me referiré luego más extensamente, denomina las expresiones de la vida fijadas por la escritura.¹ Éstas exigen un trabajo específico de interpretación por razones que precisaremos luego (véase el artículo siguiente) y que tienen que ver con la actualización del discurso como texto. Digamos, provisoriamente, que con la escritura no se cumplen las condiciones de la interpretación directa mediante el juego de preguntas y respuestas, es decir, el diálogo. Se requieren entonces técnicas específicas para llevar al discurso la cadena de signos escritos y discernir el mensaje en medio de las codificaciones superpuestas propias de la actualización del discurso como texto.

2. Friedrich Schleiermacher

El verdadero movimiento de desregionalización comienza con el esfuerzo por recortar un problema general a partir de la actividad de interpretación ejercida en textos diferentes. Friedrich Schleiermacher fue quien tuvo a su cargo el descubrimiento de esta problemática central y unitaria. Antes de él, existe por una parte una filología de los textos clásicos, principalmente los de la antigüedad grecolatina, y por otra, una exégesis de los textos sagrados, Antiguo y Nuevo Testamento. Y en cada uno de ambos dominios, el trabajo de interpretación varía según la diversidad de los textos. Una hermenéutica general exige, pues, elevarse por encima de las aplicaciones particulares y percibir las operaciones comunes a las dos grandes ramas. Pero, para llegar a esto, es necesario elevarse no sólo por encima de la particularidad de los textos, sino también de la particularidad de las reglas, de las recetas entre las que se dispersa el arte de comprender. La hermenéutica surgió a partir de es-

¹ Cf. W. Dilthey, "Origine et développement de l'herméneutique" (1900), en *Le monde de l'esprit*, I, París, 1947, particularmente pp. 319-322, 333 y ss.

te esfuerzo por elevar la exégesis y la filología al rango de una *Kunstlehre*, es decir, de una *tecnología* que no se limita a una simple colección de operaciones desconectadas.

Ahora bien, esta subordinación de las reglas particulares de la exégesis y de la filología a la problemática general del comprender constituía una inversión del todo semejante a la que la filosofía kantiana había llevado a cabo principalmente en el ámbito de las ciencias naturales. En este sentido, bien puede decirse que el kantismo constituye el horizonte filosófico más próximo a la hermenéutica. Como sabemos, el espíritu general de la *Crítica* es invertir la relación entre una teoría del conocimiento y una teoría del ser; es preciso medir la capacidad de conocer antes de afrontar la naturaleza del ser. Es comprensible entonces que en un contexto kantiano haya podido concebirse el proyecto de relacionar las reglas de interpretación, no con la diversidad de los textos y de las cosas dichas en ellos, sino con la operación central de unificar lo diverso dentro de la interpretación. Si bien Schleiermacher no se dio cuenta de que efectuaba, en el orden exegetico y filológico, el tipo de giro copernicano llevado a cabo por Kant en el orden de la filosofía de la naturaleza, Dilthey será perfectamente consciente de ello, en el clima neokantiano de fines del siglo XIX. Pero aún faltaba una extensión de la que Schleiermacher no tenía idea: incluir las ciencias exegeticas y filológicas dentro de las ciencias históricas. Sólo después de esta inclusión la hermenéutica aparecerá como la respuesta global a la gran laguna del kantismo, percibida por primera vez por Johann Gottfried Herder y reconocida luego con toda lucidez por Ernst Cassirer, según la cual, en una filosofía crítica, no hay nada entre la física y la ética.

Pero no se trataba sólo de llenar una laguna del kantismo, sino también de revolucionar profundamente su concepción del sujeto. El kantismo no había podido revelar más que un espíritu impersonal, portador de las condiciones de posibilidad de los juicios universales, puesto que se había limitado a buscar las condiciones universales de la objetividad en la física y en la ética. La hermenéutica no podía sumarse al kantismo sin recoger de la filosofía romántica su convicción más fundamental: el espíritu es lo inconsciente creador que actúa en las individualidades geniales. Por lo mismo, el programa hermenéutico de Schleiermacher llevaba la doble marca romántica y crítica: romántica porque recurre a una relación viva con el proceso de creación; crítica por su voluntad de elaborar reglas universalmente válidas de la comprensión. Quizá toda hermenéutica se halla marcada para siempre por esta

doble filiación romántica y crítica, crítica y romántica. Crítico es el propósito de luchar contra la mala comprensión, en nombre del famoso adagio: "hay hermenéutica cuando hay mala comprensión";² romántico es el propósito de "comprender a un autor tanto y aun mejor de lo que él se ha comprendido a sí mismo".³

Así, entonces, se comprende que no sólo es una aporía, sino también un primer esbozo, lo que Schleiermacher ha entregado a sus descendientes en las notas de hermenéutica que no alcanzó nunca a transformar en obra acabada. El problema con el que se enfrentó Schleiermacher fue el de la relación entre dos formas de la interpretación: la interpretación *gramatical* y la interpretación *técnica*; se trata de una distinción constante en su obra, pero cuyo significado no cesará de modificarse con el transcurso del tiempo. Antes de la edición Kimmerlé,⁴ no se conocían las notas de 1804 y de los años siguientes; por eso se ha atribuido a Schleiermacher, sobre todo, una interpretación psicológica que, al principio, se veía en un pie de igualdad con la interpretación gramatical. Ésta se apoya en las características del discurso que son comunes a una cultura; la interpretación psicológica, que él aún llama técnica, se centra en la singularidad, incluso en la genialidad, del mensaje de quien escribe. Ahora bien, las dos interpretaciones tienen el mismo derecho, pero no se las puede poner en práctica al mismo tiempo. Schleiermacher precisa: considerar la lengua común es olvidar al escritor; comprender a un autor singular es olvidar su lengua, que sólo está atravesada. O bien se percibe lo común, o bien se percibe lo propio. La primera interpretación se denomina *objetiva*, porque se refiere a los rasgos lingüísticos claramente distintivos del autor, pero también *negativa*, porque indica simplemente los límites de la comprensión; su valor crítico sólo apunta a los errores referentes al sentido de las palabras. La segunda interpretación se denomina *técnica*, sin duda porque incluye el proyecto de una *Kunstlehre*, de una *tecnología*. En esta segunda interpretación se cumple el proyecto mismo de la hermenéutica. Se trata de llegar a la subjetividad de quien habla, mientras la lengua queda olvidada. El lenguaje se convierte aquí en el órgano que se pone al servicio de

² Cf. F. Schleiermacher, *Hermeneutik*, ed. M. Kimmerlé, Heidelberg, 1959, § 15 y 16; cf. H. G. Gadamer, *Wahrheit*, ob. cit., p. 173.

³ Cf. F. Schleiermacher, *Hermeneutik*, ob. cit., p. 56.

⁴ Esta edición apareció en los *Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse*, 1959/2.

la individualidad. Esta interpretación se denomina *positiva*, porque llega al acto de pensamiento que produce el discurso. No sólo una excluye a la otra; cada una exige aptitudes distintas, como lo ponen de manifiesto los respectivos excesos de ambas; el exceso de la primera conduce a la pedantería, el exceso de la segunda, a la nebulosidad. En los últimos textos de Schleiermacher la segunda interpretación prevalece sobre la primera, y el carácter *adivinatorio* de la interpretación subraya allí el carácter psicológico. Pero, aun entonces, la interpretación psicológica —este término reemplaza al de interpretación técnica— nunca se limita a una afinidad con el autor; implica motivos críticos en la actividad de comparación, pues una individualidad sólo puede captarse mediante comparación y contraste. Así, también la segunda hermenéutica incluye elementos técnicos y discursivos. Nunca se capta directamente una individualidad, sino sólo su diferencia con otro y con uno mismo. La dificultad de separar las dos hermenéuticas se complica así porque al primer par de opuestos, lo *gramatical* y lo *técnico*, se le superpone un segundo par de opuestos, la *adivinación* y la *comparación*. Los *Discursos académicos*⁵ son testimonio de esta extrema dificultad del fundador de la hermenéutica moderna. Me propongo mostrar luego (véase el capítulo siguiente) que estas dificultades sólo pueden superarse si se aclara la relación de la obra con la subjetividad del autor y si, en la interpretación, se desplaza el acento de la búsqueda patética de subjetividades ocultas hacia el sentido y la referencia de la obra misma. Pero antes es necesario llevar más lejos la aporía central de la hermenéutica, considerando la ampliación decisiva que ha llevado a cabo Dilthey al subordinar la problemática filológica y exegética a la problemática histórica. Esta ampliación, en el sentido de una mayor *universalidad*, prepara el desplazamiento de la epistemología hacia la ontología en el sentido de una mayor *radicalidad*.

3. Wilhelm Dilthey

Dilthey se sitúa en este giro crítico de la hermenéutica, donde la amplitud del problema se percibe, pero continúa todavía planteada en los términos del debate epistemológico característico de todo el período neokantiano.

⁵ Cf. *Abhandlungen gelesen in der Königlichen Akademie der Wissenschaften*, en *Schleiermachers Werke*, I, ed. O. Braun y J. Bauer, Leipzig, 1928(2) (reimpr. Aalen, 1967), p. 374 y ss.

La necesidad de incorporar el problema regional de la interpretación de textos al campo más vasto del conocimiento histórico se imponía a un espíritu preocupado por dar cuenta del gran logro de la cultura alemana del siglo XIX: la invención de la historia como ciencia de primera magnitud. Entre Schleiermacher y Dilthey están los grandes historiadores alemanes del siglo XIX, Leopold Ranke, J. G. Droysen, etcétera. El texto que se va a interpretar, de ahora en más, es la realidad misma y su *encadenamiento* (*Zusammenhang*). Antes de preguntar: ¿cómo comprender un texto del pasado?, se plantea un interrogante previo: ¿cómo concebir un encadenamiento histórico? Antes de la coherencia de un texto se halla la de la historia, considerada como el gran documento del hombre, como la más fundamental *expresión de la vida*. Dilthey es ante todo el intérprete de este pacto entre hermenéutica e historia. Lo que se llama hoy *historicismo*, en un sentido peyorativo, expresa en primer lugar un hecho de la cultura, es decir, el traslado del interés de las obras maestras de la humanidad al encadenamiento histórico en el que se basan. El descrédito del historicismo no resulta sólo de las dificultades que él mismo ha suscitado, sino de otro cambio cultural, sobrevenido más recientemente, que nos lleva a privilegiar el sistema a expensas del cambio, la sincronía a expensas de la diacronía. Veremos más adelante que las tendencias estructurales de la crítica literaria contemporánea expresan a la vez el fracaso del historicismo y la subversión profunda de su problemática.

Pero, al mismo tiempo que Dilthey llamaba la atención de la reflexión filosófica el gran problema de la inteligibilidad de lo histórico como tal, a raíz de un segundo hecho cultural importante, optaba por buscar la clave de la solución, no en la ontología, sino en una reforma de la propia epistemología. Ese segundo hecho cultural fundamental al cual acabo de aludir está representado por el ascenso del positivismo en su carácter de filosofía, si se entiende por ello, en términos muy generales, la exigencia del espíritu de considerar como modelo de toda inteligibilidad el tipo de explicación empírica corriente en el campo de las ciencias naturales. La época de Dilthey es la del absoluto rechazo del hegelianismo, y la de la apología del conocimiento experimental. Por consiguiente, la única manera de hacer justicia al conocimiento histórico parecía ser darle una dimensión científica, comparable a la que habían conquistado las ciencias naturales. De modo que, para replicar al positivismo, Dilthey se propone dotar a las ciencias del espíritu de una metodología y de una epistemología tan respetables como las de las ciencias naturales.

En el contexto de estos dos importantes hechos culturales Dilthey plantea su pregunta fundamental: ¿cómo es posible el conocimiento histórico? o, en términos más generales, ¿cómo son posibles las ciencias del espíritu? Esta pregunta nos lleva al umbral de la gran oposición que atraviesa toda la obra de Dilthey, entre la *explicación* de la naturaleza y la *comprensión* del espíritu. Esta oposición está cargada de consecuencias para la hermenéutica, que se encuentra así separada de la explicación naturalista y reubicada del lado de la intuición psicológica.

En efecto, Dilthey busca en la psicología el rasgo distintivo de la comprensión. Toda *ciencia del espíritu* —y según él, todas las modalidades del conocimiento humano que implican una relación histórica— presupone una capacidad primordial, la de colocarse en la vida psíquica de los demás. En el conocimiento natural, el hombre sólo incorpora fenómenos distintos de él, cuyo carácter fundamental de *cosas* se le escapa. En el orden humano, por el contrario, el hombre conoce al hombre por más extraño que otro hombre nos parezca, no es algo ajeno en el sentido en que puede serlo la cosa física incognoscible. La diferencia de estatuto entre la cosa natural y el espíritu preside pues la diferencia de estatuto entre explicar y comprender. El hombre no es radicalmente ajeno al hombre, porque puede dar signos de su propia existencia. Comprender esos signos es comprender al hombre. Esto es lo que la escuela positivista ignora completamente: la diferencia de principio entre el mundo psíquico y el físico. Podrá objetarse que el espíritu, el mundo espiritual, no es forzosamente el individuo. ¿Hegel no ha sido el testimonio de una esfera del espíritu, el espíritu *objetivo*, el espíritu de las instituciones y de las culturas, que no se reduce de ninguna manera a un fenómeno psicológico? Pero Dilthey pertenece aún a esa generación de neokantianos, para quienes el eje de todas las ciencias humanas es el individuo, considerado, es cierto, en sus relaciones sociales, pero fundamentalmente singular. Por esta razón las ciencias del espíritu necesitan a la psicología como ciencia fundamental, la ciencia del individuo que actúa en la sociedad y en la historia. En última instancia, las relaciones mutuas, los sistemas culturales, la filosofía, el arte y la religión se apoyan en esta base. Más precisamente, y esto también es una idea que ha perdurado en el tiempo, el hombre intenta comprenderse como actividad, como voluntad libre, como iniciativa y empresa. Se reconoce allí el firme propósito de darle la espalda a Hegel, de prescindir del concepto hegeliano de espíritu del pueblo y volver así a retomar a Kant, pero en el punto donde se había detenido, como dijimos antes.

La clave de la crítica del conocimiento histórico, cuya falta tan fuertemente se hace sentir en el kantismo, se ha de buscar en el fenómeno fundamental de la *conexión interna*, o del *encadenamiento*, que permite vislumbrar e identificar la vida del otro cuando se manifiesta plenamente. Conocer al prójimo es posible porque la vida produce formas y se exterioriza en configuraciones estables. Sentimientos, evaluaciones, reglas volitivas suelen plasmarse en rasgos *adquiridos estructurados*, que los demás son capaces de descifrar. Los sistemas organizados que la cultura produce en forma de literatura constituyen un estrato de segundo nivel, erigido sobre ese fenómeno primario de la estructura teleológica de las producciones de la vida. Como sabemos, Max Weber intentará, en su momento, resolver el mismo problema con su concepto de tipos ideales. En efecto, ambos autores se enfrentaban al mismo problema: ¿cómo conceptualizar en el orden de la vida, que es el de la experiencia fluctuante y que es lo opuesto, según parece, a la regularidad natural? La respuesta es posible porque la vida espiritual se fija en conjuntos estructurados susceptibles de ser comprendidos por otro. A partir de 1900, Dilthey se apoya en Husserl para dar consistencia a esta noción de encadenamiento. En la misma época, Husserl establecía que el psiquismo estaba caracterizado por la intencionalidad, que es la propiedad de referirse a un sentido que se puede identificar. Al propio psiquismo no se puede llegar, pero se puede captar aquello a lo que se dirige, el correlato objetivo e idéntico en el cual el psiquismo se manifiesta. Esta idea de la intencionalidad y del carácter idéntico del objeto intencional permitía así a Dilthey reforzar su concepto de estructura psíquica mediante la noción husserliana de significado.

¿En qué se convertía, en este nuevo contexto, el problema hermenéutico recibido de Schleiermacher? El paso de la comprensión, definida ampliamente por la capacidad de colocarse en el lugar de otro, a la interpretación, en el sentido preciso de la comprensión de las expresiones de la vida fijadas por la escritura, planteaba un doble problema. Por un lado, la hermenéutica completaba la psicología comprensiva agregándole un nivel complementario; por otro, la psicología comprensiva dotaba a la hermenéutica de una inflexión psicológica. Esto explica que Dilthey haya conservado de Schleiermacher el aspecto psicológico de su hermenéutica, donde él reconocía su propio problema, el de la comprensión por transferencia a otro. Considerada desde el primer punto de vista, la hermenéutica contiene algo específico; ella trata de reproducir un encadenamiento, un conjunto estructurado, apoyándose en una categoría de signos: los que han sido fijados por la escritura

o por cualquier otro procedimiento de inscripción equivalente a la escritura. Entonces, ya no es posible captar la vida psíquica del otro en sus expresiones inmediatas; es necesario reconstruirla, interpretando los signos objetivados. Este *Nachbilden* (reproducir) exige reglas distintas en razón de la incorporación de la expresión en objetos con una naturaleza propia. Como en el caso de Schleiermacher, la que proporciona la etapa científica de la comprensión es la filología, es decir, la explicación de textos. Para ambos, el papel esencial de la hermenéutica consiste en: “establecer teóricamente, frente a la intrusión constante de la arbitrariedad romántica y del subjetivismo escéptico [...], la validez universal de la interpretación, base de toda certeza en historia”.⁶ La hermenéutica constituye así el estrato objetivado de la comprensión, gracias a las estructuras esenciales del texto.

Pero la contrapartida de una teoría hermenéutica fundada en la psicología es que la psicología queda como su justificación última. La autonomía del texto sólo puede ser un fenómeno provisorio y superficial. Por este motivo, precisamente, la cuestión de la objetividad sigue siendo en Dilthey un problema a la vez ineluctable e insoluble. Es ineluctable por la pretensión misma de replicar al positivismo con una concepción auténticamente científica de la comprensión. Por eso Dilthey no ha cesado de modificar y perfeccionar su concepto de *reproducción*, para hacerlo cada vez más adecuado a la exigencia de la objetivación. Pero la subordinación del problema hermenéutico al problema propiamente psicológico del conocimiento del otro lo condenaba a buscar la fuente de toda objetivación fuera del campo propio de la interpretación. Para Dilthey, la objetivación comienza extremadamente temprano, desde la interpretación de uno mismo. Lo que yo soy para mí mismo sólo se puede captar mediante las objetivaciones de mi propia vida; el autoconocimiento es ya una interpretación no más fácil que la de los demás, y tal vez más difícil, pues yo no me comprendo a mí mismo más que por los signos que doy de mi propia vida y que me devuelven los otros. Todo autoconocimiento es mediato, a través de signos y obras. Con este reconocimiento, Dilthey respondía a la *Lebensphilosophie* tan influyente en su época. Con ésta Dilthey comparte la convicción de que la vida es esencialmente un dinamismo creador; pero, contra la *filosofía de la vida*, sostiene que el dinamismo creador no se conoce a sí mismo y sólo puede interpretarse mediante el rodeo por los signos y las obras. Se da así, en Dilthey, una fusión entre el concepto de dinamismo y el de estructura:

⁶ W. Dilthey, *Le Monde de l'Esprit*, ob. cit., p. 332 y ss.

la vida aparece como un dinamismo que se estructura a sí mismo. El último Dilthey intentó generalizar el concepto de hermenéutica, con un arraigo cada vez más profundo en la teleología de la vida. Significados adquiridos, valores presentes, fines lejanos estructuran constantemente la dinámica de la vida, según las tres dimensiones temporales del pasado, el presente y el futuro. El hombre se educa sólo con sus actos, mediante la exteriorización de su vida y por los efectos que ésta produce en los demás. No aprende a conocerse sino por el rodeo de la comprensión, la cual es siempre una interpretación. La única diferencia verdaderamente significativa entre la interpretación psicológica y la exegética consiste en que las objetivaciones de la vida se depositan y sedimentan en una adquisición durable que asume todo el aspecto del espíritu objetivo hegeliano. Si puedo comprender los mundos desaparecidos, es porque cada sociedad ha creado sus propios órganos de comprensión al crear mundos sociales y culturales en los cuales ella se comprende. La historia universal se convierte así en el campo hermenéutico mismo. Comprenderme es hacer el mayor rodeo, el de la gran memoria que retiene lo que se ha vuelto significativo para el conjunto de los hombres. La hermenéutica es la incorporación del individuo al saber de la historia universal, es la universalización del individuo.

La obra de Dilthey, más que la de Schleiermacher, pone de relieve la aporía central de una hermenéutica que coloca la comprensión del texto bajo la ley de la comprensión de alguien diferente que allí se expresa. Si la empresa sigue siendo psicológica en el fondo es porque determina como referencia última la interpretación, no *lo que* dice un texto, sino *quien* allí se expresa. Por lo mismo, el objeto de la hermenéutica constantemente es desviado del texto, de su sentido y de su referencia, hacia la vivencia que en él se expresa. Hans Georg Gadamer ha expresado bien este conflicto latente en la obra de Dilthey:⁷ el conflicto se da finalmente entre una filosofía de la vida, con su profundo irracionalismo, y una filosofía del sentido, que tiene las mismas pretensiones que la filosofía hegeliana del espíritu objetivo. Dilthey ha transformado esta dificultad en axioma: la vida incluye en sí misma el poder de desbordarse hacia los significados.⁸ O, como dice Gadamer: “La vida hace su

⁷ H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, 1960, 1973 (1), pp. 205-208 [traducción castellana: *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977].

⁸ Cf. F. Mussner, *Histoire de l'herméneutique de Schleiermacher à nos jours* (traducción francesa de T. Nieberding y M. Massart), París, 1972, pp. 27-30.

propia exégesis: ella misma tiene una estructura hermenéutica".⁹ Pero lo que sigue siendo incomprensible es que esta hermenéutica de la vida sea una historia. El paso de la comprensión psicológica a la comprensión histórica supone en efecto que el encadenamiento de las obras de la vida ya no es vivido ni experimentado por nadie. Precisamente en eso reside su objetividad. Por esta razón podemos preguntarnos si, para pensar las objetivaciones de la vida y tratarlas como datos, no ha sido preciso poner todo el idealismo especulativo en la raíz misma de la vida, es decir, en última instancia, pensar la vida misma como espíritu (*Geist*). Si no, ¿cómo comprender que sea en el arte, la religión y la filosofía donde la vida se expresa en forma más completa, objetivándose más plenamente? ¿No es porque el espíritu se encuentra aquí en su casa? ¿No es esto al mismo tiempo reconocer que la hermenéutica sólo puede ser una filosofía con sentido por lo que toma del Concepto hegeliano? Entonces es posible decir de la vida lo que Hegel dice del espíritu: *la vida aprehende aquí la vida*.

Sin embargo, Dilthey ha percibido perfectamente el nudo central del problema: que la vida sólo puede captar la vida por la mediación de las unidades de sentido que se elevan por encima del flujo histórico. Dilthey ha percibido aquí un modo de superar la finitud sin sobrevuelo, sin saber absoluto y en eso consiste propiamente la interpretación. Así indica la dirección en la que el historicismo podría ser derrotado por él mismo, sin invocar ninguna coincidencia triunfante con cualquier saber absoluto; pero, para dar continuidad a este hallazgo, habrá que renunciar a vincular la suerte de la hermenéutica con la noción puramente psicológica de transferencia hacia una vida psíquica ajena y desplegar el texto, ya no hacia su autor, sino hacia su sentido inmanente y hacia el tipo de mundo que él abre y descubre.

II. De la epistemología a la ontología

Más allá de Dilthey, el paso decisivo no ha consistido en un perfeccionamiento de la epistemología de las ciencias del espíritu, sino en un cuestionamiento de su postulado fundamental, según el cual estas ciencias pueden competir con las ciencias naturales con las armas de una metodología propia. Este su-

⁹ H. G. Gadamer, ob. cit., p. 213.

puesto, dominante en la obra de Dilthey, implica que la hermenéutica es una variedad de la *teoría del conocimiento* y que el debate entre explicar y comprender puede mantenerse dentro de los límites del *Methodenstreit* tan caro a los neokantianos. Este supuesto de una hermenéutica entendida como epistemología es lo que cuestiona esencialmente Martin Heidegger y, en esa misma línea, posteriormente Hans Georg Gadamer. La contribución de ambos no puede, pues, pensarse pura y simplemente como una prolongación de la empresa de Dilthey; más bien debe considerarse como el intento de ahondar en la propia empresa epistemológica, a fin de dejar claro las condiciones específicamente ontológicas. Si conseguimos situar el primer trayecto, desde las hermenéuticas regionales hasta la hermenéutica general, bajo el signo de la revolución copernicana, habría que colocar este segundo, que emprendemos ahora, bajo el signo de una segunda inversión copernicana, que permitiría poner las cuestiones de método bajo el control de una ontología previa. No hay pues que esperar ni de Heidegger ni de Gadamer ningún perfeccionamiento de la problemática metodológica suscitada por la exégesis de los textos sagrados o profanos, por la filología, por la psicología, por la teoría de la historia o por la teoría de la cultura. En cambio, aparece un nuevo interrogante; en lugar de preguntar: ¿cómo sabemos?, preguntaremos: ¿cuál es el modo de ser de este ser que sólo existe cuando comprende?

1. Martin Heidegger

La cuestión de la *Auslegung*, *explicitación* o *interpretación*, no coincide con la de la exégesis, a tal punto que, desde la introducción de *Sein und Zeit*, aparece ligada a la pregunta olvidada del ser;¹⁰ aquello sobre lo cual nos interrogamos es la pregunta por el *sentido* del ser. Pero en ella estamos guiados por lo mismo que buscamos; la teoría del conocimiento desde el principio queda invertida por un interrogante que la precede y que se refiere a la manera en que un ser se encuentra con el ser, antes mismo de que se le oponga como un objeto que enfrenta a un sujeto. Aun cuando *Sein und Zeit* pone el acento

¹⁰ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, I, Friburgo de Brisgovia, 1927; pp. 25-28 de la traducción castellana, [edición de Jorge E. Rivera Cruchaga: *Ser y Tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997]. Las referencias de página remiten a la traducción castellana; mientras que las citas textuales son traducción del texto francés que presenta Paul Ricœur. (N. del T.)

en el *Dasein*, *el ser ahí que somos nosotros*, más que lo que lo hará la obra ulterior de Heidegger, este *Dasein* no es un sujeto para el que hay un objeto, sino un ser en el ser. *Dasein* designa el *lugar* donde surge la pregunta por el ser, el lugar de la manifestación; la centralidad del *Dasein* es sólo la de un ser que comprende el ser. Pertenece a su estructura como ser el hecho de tener una *precomprensión* ontológica del ser. Entonces, exhibir esta constitución del *Dasein* no es en absoluto *fundamentar por derivación*, como en la metodología de las ciencias humanas, sino “desocultar el fundamento por exhibición” (§ 2, 3 y 4, p. 28 y ss.). Se crea así una oposición entre fundamentación ontológica, en el sentido que se acaba de decir, y fundamento epistemológico. Sería sólo una cuestión epistemológica si el problema fuera el de los conceptos básicos que rigen las regiones de objetos particulares, región-naturaleza, región-vida, región-lenguaje, región-historia. Por cierto, la propia ciencia se ocupa de esa explicitación de sus conceptos fundamentales, en particular ante una *crisis de los fundamentos*. Pero la tarea filosófica de fundamentación es otra cosa: se ocupa de recortar los conceptos fundamentales que “determinan la comprensión previa de la región que proporciona la base de todos los objetos temáticos de una ciencia y que orientan de ese modo toda investigación positiva” (p. 34). Lo que está en juego en la filosofía hermenéutica será pues “la explicitación de este ente en relación con su constitución de ser” (ibíd.); esta explicitación no añadirá nada a la metodología de las ciencias del espíritu; más bien ahondará en ella, para poner al desnudo sus fundamentos: “Así, en historia [...] lo que es filosóficamente primero, no es ni la teoría de la formación de los conceptos en materia histórica, ni la teoría del conocimiento histórico, ni siquiera la teoría de la historia como objeto de ciencia histórica, sino la interpretación del ente propiamente histórico con relación a su historicidad” (ibíd.). La hermenéutica no es una reflexión sobre las ciencias del espíritu, sino una explicitación de la base ontológica sobre la cual estas ciencias pueden erigirse. De allí la oración clave para nosotros: “En la hermenéutica así entendida se enraíza lo que se debe designar ‘hermenéutica’ en un sentido derivado: la metodología de las ciencias históricas del espíritu” (p. 60).

Esta primera inversión llevada a cabo por *Sein und Zeit* reclama una segunda. En Dilthey, la cuestión de la comprensión estaba ligada al problema del otro; la posibilidad de acceder por transferencia a un psiquismo ajeno dominaba todas las ciencias del espíritu, desde la psicología hacia la historia. Ahora bien, es en todo sentido destacable que, en *Sein und Zeit*, la cuestión

de la comprensión está enteramente desligada del problema de la comunicación con el otro. Hay por cierto un capítulo que se llama "*Mitsein*", *ser con*; pero no es allí donde se encuentra el problema de la comprensión, como se esperaría en una línea diltheyana. Los fundamentos del problema ontológico han de buscarse del lado de la relación del ser con el mundo y no del lado de la relación con un otro; la comprensión aparece, principalmente, en la relación con mi situación, en la comprensión fundamental de mi posición en el ser. Ahora bien, no carece de interés considerar las razones por las cuales Dilthey procedía así: él planteaba la problemática de las ciencias del espíritu a partir de un argumento kantiano: el conocimiento de las cosas, decía, desemboca en algo desconocido, la cosa misma; en cambio, en el caso del psiquismo, no hay cosa en sí: lo que el otro es, lo somos nosotros mismos. El conocimiento del psiquismo tiene, pues, una ventaja innegable sobre el conocimiento de la naturaleza. Heidegger, que ha leído a Nietzsche, ya no tiene esta inocencia; sabe que el otro, al igual que yo mismo, me es más desconocido de lo que pueda serlo cualquier fenómeno de la naturaleza. El disimulo es allí sin duda más denso que en ninguna otra parte. Si hay una región del ser donde reina la inautenticidad, es precisamente en la relación de cada uno con todo otro posible; por eso el gran capítulo sobre el *ser con* es un debate con el *uno (Man)*, como centro y lugar privilegiado del disimulo. No es entonces sorprendente que la ontología de la comprensión pueda comenzar no por una reflexión sobre el *ser con*, sino sobre el *ser en*. No el ser con otro que reduplicaría mi subjetividad, sino el ser en el mundo. Este desplazamiento del lugar filosófico es tan importante como la transferencia del problema del método al problema del ser. La pregunta por el *mundo* toma el lugar de la pregunta por *el otro*. Al *mundanizar* así el comprender, Heidegger lo *despsicologiza*.

Este desplazamiento ha sido completamente ignorado en las interpretaciones llamadas existencialistas de Heidegger; se han tomado los análisis de la preocupación, de la angustia, del ser-para-la-muerte, en el sentido de una psicología existencial refinada, aplicada a estados raros del alma. No se ha destacado lo suficiente que estos análisis pertenecen a una meditación sobre *la mundanidad del mundo*, y que ellos intentan esencialmente destruir la pretensión del sujeto cognoscente de erigirse en medida de la objetividad. Precisamente contra esta pretensión del sujeto, es necesario recuperar la condición de *habitante* de este mundo a partir de la cual hay situación, comprensión e interpretación. Por eso la teoría del comprender debe estar precedida por el

reconocimiento de la relación de arraigo que asegura el anclaje de todo el sistema lingüístico, y, por consiguiente, de los libros y de los textos, en algo que no es, esencialmente, un fenómeno de articulación en el discurso. Primero es necesario *encontrarse* (bien o mal), encontrarse *ahí* y *sentirse* (de una cierta manera) aun antes de orientarse; si *Sein und Zeit* aprovecha a fondo ciertos sentimientos, como el miedo y la angustia, no es para *hacer existencialismo*, sino para extraer, gracias a estas experiencias reveladoras, un vínculo con lo real más fundamental que la relación sujeto-objeto; merced al conocimiento, colocamos los objetos frente a nosotros; el sentimiento de la situación precede este frente a frente y nos da lugar en un mundo.

Sigue luego el comprender. Pero no es aún un hecho de lenguaje, de escritura o de texto. La comprensión también debe ser, en primer lugar, descripta, no en términos de discurso, sino de *poder ser*. La primera función del comprender es orientarnos en una situación. El comprender no se dirige pues a la captación de un hecho, sino a la aprehensión de una posibilidad de ser. No deberemos perder de vista este punto cuando extraigamos las consecuencias metodológicas de este análisis: comprender un texto, diremos, no es encontrar un sentido inerte que allí estaría contenido; es desarrollar la posibilidad de ser indicada por el texto. Así seremos fieles al comprender heideggeriano que es esencialmente un *proyectar* o, de manera más dialéctica y más paradójica, un *proyectar* en un *ser-arrojado* previo. Aquí también el tono *existencialista* es engañoso. Una breve expresión separa a Heidegger de Sartre, *ya siempre*: “Este proyecto no tiene ninguna relación con un plan de conducta que el ser ahí habría inventado y según el cual él edificaría su ser: como es ser ahí, éste se ha ya siempre proyectado y permanece en proyecto mientras es” (p. 169). Lo que importa aquí no es el momento existencial de la responsabilidad o de la libre elección, sino la estructura de ser a partir de la cual hay un problema de elección. El *o... o...* no es primero, sino derivado de la estructura del *proyecto-arrojado*.

Sólo en la tercera posición en la tríada situación-comprensión-interpretación llega el momento ontológico que interesa al exégeta. Pero, antes de la exégesis de los textos viene la exégesis de las cosas. En efecto, la interpretación es en primer lugar una explicitación, un *desarrollo* de la comprensión, que “no la transforma en otra cosa, sino que la convierte en ella misma” (p. 172). Todo retorno a la teoría del conocimiento queda así impedido; lo que se explicita es el *como (als)* que se refiere a las articulaciones de la experiencia; pero “la enunciación no hace aparecer el ‘*como*’; sólo le da una expresión” (p. 173).

Pero si bien la Analítica del *Dasein* no tiene en cuenta expresamente los problemas de exégesis, en cambio da un sentido a lo que puede parecer un fracaso en el plano epistemológico, al vincular este fracaso aparente con una estructura ontológica insuperable. Este fracaso es el que ha sido enunciado muy frecuentemente en los términos del *círculo hermenéutico*. En las ciencias del espíritu, se ha señalado muchas veces, el sujeto y el objeto se implican mutuamente. El sujeto se coloca él mismo en el conocimiento del objeto y es determinado a su vez en su disposición más subjetiva por la captación que el objeto hace del sujeto, aun antes de que éste emprenda el conocimiento de aquél. Enunciado en la terminología del sujeto y del objeto, el círculo hermenéutico no puede dejar de aparecer como un círculo vicioso. Entonces la función de una ontología fundamental es hacer aparecer la estructura que aflora en el plano metodológico con el aspecto del círculo, estructura a la que Heidegger llama la *precomprensión*. Pero se daría una completa confusión si persistiéramos en describir la precomprensión en los términos de la teoría del conocimiento, es decir, una vez más, con las categorías del sujeto y el objeto; las relaciones de familiaridad que se pueden tener, por ejemplo, con un mundo de herramientas pueden darnos una primera idea de lo que puede significar la adquisición previa a partir de la cual yo me dirijo hacia un uso nuevo de las cosas. Este carácter de anticipación pertenece a la manera de ser de todo ser que comprende históricamente; es pues en los términos de la Analítica del *Dasein* que es necesario comprender esta proposición: “La explicitación de algo, como esto o aquello, se funda pues esencialmente en una adquisición y una visión previas y en una anticipación” (p. 174). El papel de las presuposiciones en la exégesis textual sólo es entonces un caso particular de esta ley general de la interpretación. Trasladada a la teoría del conocimiento y medida según la pretensión de objetividad, la precomprensión recibe la calificación peyorativa de prejuicio; para la ontología fundamental, por el contrario, el prejuicio sólo se comprende a partir de la estructura de anticipación del comprender. El famoso círculo hermenéutico, así, no es más que la sombra proyectada, sobre el plano metodológico, de esta estructura de anticipación. Quien ha comprendido esto sabe, en adelante, que “el elemento decisivo no es salir del círculo, sino penetrar en él correctamente” (p. 176).

Como se ha destacado, el peso principal de esta meditación no se halla en el discurso, y menos aún en la escritura. La filosofía de Heidegger –al menos la de *Sein und Zeit*– no es una filosofía del lenguaje a tal punto que la cuestión del lenguaje sólo se presenta después de la de la situación, la com-

comprensión y la interpretación. El lenguaje, en la época de *Sein und Zeit*, se concibe como una articulación segunda, la articulación de la explicitación en *enunciados* (*Aussage*, §, 33, p. 177 y ss.). Pero la dependencia del enunciado respecto de la comprensión y de la explicitación nos prepara para decir que su función primera no es la comunicación con otro, ni siquiera la atribución de predicados a sujetos lógicos, sino el *hacer ver*, la *mostración*, la *manifestación* (p. 178). Esta función suprema del lenguaje pone bien de manifiesto su dependencia respecto de las estructuras ontológicas que lo preceden: “Que el lenguaje no devenga sino en este momento un tema de nuestro examen —dice Heidegger en el parágrafo 34—, debe indicar que este fenómeno tiene sus raíces en la constitución existencial de la apertura del ser ahí” (p. 184). Y más adelante: “El discurso es la articulación de lo que es comprensión” (ibíd.). Es necesario pues reubicar el discurso en las estructuras del ser, y no éstas en el discurso: “El discurso es articulación ‘significante’ de la estructura comprensora del ser en el mundo” (p. 185).

En esta última observación está esbozado el paso a la segunda filosofía de Heidegger, que ignorará al *Dasein* y partirá directamente del poder de manifestación del lenguaje. Pero, desde *Sein und Zeit*, el *decir* (*reden*) parece superior al *hablar* (*sprechen*). El *decir* designa la constitución existencial y el *hablar* su aspecto mundano, que cae en la empiria. Por este motivo la primera determinación del *decir* no es el *hablar*, sino el par *escuchar/callar*. Aquí Heidegger vuelve a inventar el modo corriente, y aun lingüístico, de colocar en el lugar más importante la operación de hablar (locución, interlocución). Comprender es escuchar. Dicho de otra manera, mi primera relación con la palabra no es que la produzco, sino que la recibo: “El oír es constitutivo del discurso” (p. 186). Esta prioridad de *la escucha* marca la relación fundamental de la palabra con la apertura al mundo y al otro. Las consecuencias metodológicas son considerables: la lingüística, la semiología, la filosofía del lenguaje quedan ineluctablemente en el nivel del hablar y no alcanzan el del decir. En este sentido, la filosofía fundamental no perfecciona la lingüística ni añade a la exégesis. Mientras que el hablar remite al hombre hablante, el decir remite a las cosas dichas.

Llegados a este punto, nos preguntaremos sin duda: ¿por qué no detenernos aquí y proclamarnos simplemente heideggerianos? ¿Dónde está la famosa aporía anunciada? ¿No hemos eliminado la aporía diltheyana de una teoría del comprender, condenada a oponerse a la explicación naturalista y a la vez a rivalizar con ella en objetividad y cientificidad? ¿No la hemos superado al

subordinar la epistemología a la ontología? En mi opinión, la aporía no está resuelta; sólo ha sido trasladada a otra parte y por ello mismo agravada; ya no está *en* la epistemología entre dos modalidades del conocer, sino que está *entre* la ontología y la epistemología tomadas en bloque. Con la filosofía heideggeriana, no dejamos de practicar el movimiento de remontarse hasta los fundamentos, pero a la vez nos resulta imposible efectuar el movimiento de retorno que, desde la ontología fundamental, nos llevaría de nuevo a la cuestión propiamente epistemológica del estatuto de las ciencias del espíritu. Ahora bien, una filosofía que corta el diálogo con las ciencias no se dirige más que a sí misma. Es más, sólo en el trayecto de retorno se verifica la pretensión de considerar como *derivadas* las cuestiones de exégesis y, en general, de crítica histórica. Mientras no se haya procedido efectivamente a esta derivación, resulta muy problemático efectuar el pasaje hacia las cuestiones de fundamentación. ¿No hemos aprendido de Platón que la dialéctica ascendente es la más fácil y que el verdadero filósofo se manifiesta en el trayecto de la dialéctica descendente? A mi juicio sigue sin resolverse la cuestión que en Heidegger es la siguiente: *¿cómo dar cuenta de una cuestión crítica en general en el marco de una hermenéutica fundamental?* Sin embargo, en este trayecto de retorno podría manifestarse y verificarse la afirmación de que el círculo hermenéutico, en el sentido de los exégetas, se halla *fundado* en la estructura de anticipación de la comprensión en el plano ontológico fundamental. Pero la hermenéutica ontológica parece incapaz, por razones estructurales, de desarrollar esta problemática de retorno. En el propio Heidegger, la pregunta se deja de lado apenas se la plantea. En *Sein und Zeit* leemos lo siguiente:

El círculo característico de la comprensión [...] encierra una positiva posibilidad del conocimiento más originario, posibilidad que, sin embargo, sólo será asumida de manera auténtica cuando la explicitación haya comprendido que su primera, constante y última tarea consiste en no dejar que su haber previo, su manera previa de ver y sus anticipaciones le sean dadas por simples ocurrencias y opiniones populares, sino en asegurarse su tema científico mediante la elaboración de esas anticipaciones a partir de las cosas mismas (p. 176).

He aquí pues planteada en el principio la distinción entre la anticipación según las cosas mismas y una anticipación que resultaría sólo de ocurrencias (*Einfälle*) y de opiniones populares (*Volksbegriffe*). Pero, ¿cómo ir más lejos cuando se declara, inmediatamente después, que “los presupuestos ontológi-

cos de todo conocimiento histórico trascienden esencialmente la idea de rigor propio de las ciencias exactas” (p. 177) y cuando se elude la cuestión del rigor propio de las ciencias históricas mismas? La preocupación por enraizar el círculo más profundamente que toda epistemología impide *repetir la pregunta epistemológica después de la ontología*.

2. Hans Georg Gadamer

Esta aporía se convierte en el problema central de la filosofía hermenéutica de Hans Georg Gadamer en *Wahrheit und Methode*. El filósofo de Heidelberg se propone expresamente reanimar el debate de las ciencias del espíritu a partir de la ontología heideggeriana y, más precisamente, a partir de su orientación en las últimas obras de poética filosófica. La experiencia central en torno de la cual se organiza toda la obra, y a partir de la cual la hermenéutica plantea su reivindicación de universalidad, es la del escándalo que constituye, en el nivel de la conciencia moderna, la suerte de *distanciamiento alienante* (*Verfremdung*) que parece ser el supuesto de estas ciencias. La alienación es en efecto más que un sentimiento o una situación anímica; es el supuesto ontológico que subyace en la conducta objetiva de las ciencias humanas. La metodología de estas ciencias implica a su parecer, ineluctablemente, un distanciamiento, el cual a su vez expresa la destrucción de la relación primordial de pertenencia (*Zugehörigkeit*) sin la cual no existiría relación con lo histórico como tal. Este debate entre distanciamiento alienante y experiencia de pertenencia lo mantiene Gadamer en las tres esferas en las que se divide la experiencia hermenéutica: esfera estética, esfera histórica, esfera lingüística. En la esfera estética, la experiencia de ser poseído por el objeto precede y hace posible el ejercicio crítico del juicio, cuya teoría había desarrollado Kant con el nombre de *Juicio del gusto*.¹¹ En la esfera histórica, la conciencia de ser sostenido por tradiciones que me preceden es lo que hace posible todo ejercicio de una metodología histórica en el nivel de las ciencias humanas y sociales. Por último, en la esfera del lenguaje, que en cierto modo atraviesa las dos precedentes, la copertenencia a las cosas dichas por las grandes voces de los creadores de discurso precede y hace posibles todo tratamiento cientí-

¹¹ Cf. E. Kant, *Crítica del juicio* (1790) [traducción castellana: Manuel G. Morente, México, Ediciones Porrúa, 1991].

fico del lenguaje como un instrumento disponible y toda pretensión de dominar por técnicas objetivas las estructuras del texto de nuestra cultura. Así, una única y misma tesis atraviesa las tres partes de *Wahrheit und Methode* (*Verdad y Método*).

La filosofía de Gadamer expresa pues la síntesis de dos movimientos que hemos descrito antes: de las hermenéuticas regionales a la hermenéutica general; de la epistemología de las ciencias del espíritu a la ontología. La expresión *experiencia hermenéutica* indica bien este carácter sintético. Pero, por otra parte, en relación con Heidegger, Gadamer inicia el movimiento de retorno desde la ontología a los problemas epistemológicos. Desde esta perspectiva me referiré aquí a esta problemática. Ya el propio título de la obra confronta el concepto heideggeriano de verdad con el concepto diltheyano de método. La cuestión es entonces saber hasta qué punto la obra merece llamarse: *Verdad Y Método*, y si no debería mejor titularse: *Verdad O Método*. En efecto, si bien Heidegger podía eludir el debate con las ciencias humanas por un movimiento soberano de superación, Gadamer, por el contrario, sólo puede enfrascarse en un debate cada vez más áspero, precisamente porque toma en serio el problema de Dilthey. El apartado que se ocupa de la conciencia histórica es en este sentido plenamente significativo. El largo recorrido histórico que Gadamer se impone antes de exponer sus propias ideas atestigua que la filosofía hermenéutica debe en primer lugar recapitular la lucha de la filosofía romántica contra la *Aufklärung*, la de Dilthey contra el positivismo, la de Heidegger contra el neokantismo.

Sin duda la intención declarada de Gadamer es la de no volver a caer en el atolladero del romanticismo; éste, declara el autor, sólo ha realizado una inversión de las tesis de la *Aufklärung*, sin lograr ni desplazar la problemática misma ni cambiar el terreno del debate. De este modo, la filosofía romántica se esfuerza por rehabilitar el prejuicio, que es una categoría de la *Aufklärung*, y continúa dependiendo de una filosofía crítica, es decir, de una filosofía del juicio. Así, el romanticismo lleva a cabo su combate sobre un terreno definido por el adversario, como es el papel que desempeña la tradición y la autoridad en la interpretación. Pero se trata de saber si la hermenéutica de Gadamer ha superado verdaderamente el punto de partida romántico de la hermenéutica y si su afirmación de que el ser que es el hombre encuentra su finitud en el hecho de que desde el comienzo se encuentra inmerso en tradiciones escapa al juego de inversiones en el cual este autor ve encerrado el romanticismo filosófico frente a las pretensiones de toda filosofía crítica.

A Dilthey se le reprocha haber quedado prisionero de un conflicto entre dos metodologías y el “no haber sabido liberarse de la teoría tradicional del conocimiento”.¹² Su punto de partida, en efecto, sigue siendo la conciencia de sí, dueña de sí misma. Con Dilthey, la subjetividad sigue siendo referencia última. Una cierta rehabilitación del prejuicio, de la autoridad, de la tradición, se dirigirá entonces contra el ámbito de la subjetividad y de la interioridad, es decir, contra los criterios de la filosofía reflexiva. Esta polémica antirreflexiva contribuirá también a dar a este alegato la apariencia de un retorno a una posición precrítica. Por provocante —por no decir provocador— que sea este alegato, tiene que ver con la reconquista de la dimensión histórica por sobre el momento reflexivo. La historia me precede y adelanta mi reflexión; yo pertenezco a la historia antes de pertenecerme. Ahora bien, Dilthey no ha podido comprender esto, porque su revolución no pasó de revolución epistemológica y porque su criterio reflexivo prevalece sobre su conciencia histórica. En este punto Gadamer es por cierto el heredero de Heidegger. De él recibe la convicción de que lo que se llama prejuicio expresa la estructura de anticipación de la experiencia humana. Por eso mismo, la interpretación filológica debe constituir una modalidad derivada de la comprensión fundamental.

Este conjunto de influencias, unas rechazadas, otras asumidas, desemboca en una teoría de la conciencia histórica que marca la cumbre de la reflexión de Gadamer sobre la fundamentación de las ciencias del espíritu. Esta reflexión se conoce con el nombre de la *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*, literalmente: la *conciencia-de-la-historia-de-los-efectos*. Esta categoría no proviene ya de la metodología, de la investigación histórica, sino de la conciencia reflexiva de esa metodología. Es la conciencia de estar expuesto a la historia y a su acción, de manera tal que no se puede objetivar esta acción sobre nosotros, porque ella forma parte del fenómeno histórico mismo. Leemos en los *Kleine Schriften*:

Quiero decir con esto en primer lugar que no podemos sustraernos al devenir histórico, apartarnos de él, de modo 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 tal modo que no tiene la libertad de situarse frente al pasado. Quiero decir, por otra parte, que se trata una y otra vez de tomar conciencia de la acción que se ejerce así

¹² H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, ob. cit., p. 261.

sobre nosotros, de tal modo que todo pasado cuya experiencia hemos de hacer nos obliga a hacernos cargo totalmente de tal experiencia, a asumir de alguna manera su verdad.¹³

Yo quisiera plantear mi propio problema a partir de este concepto de la eficiencia histórica: *¿cómo es posible introducir algún tipo de instancia crítica en una conciencia de pertenencia expresamente definida por el rechazo del distanciamiento?* Esto sólo puede hacerse, en mi opinión, en la medida en que esta conciencia histórica no se limita a repudiar el distanciamiento sino que se esfuerza también por asumirlo. La hermenéutica de Gadamer contiene, en este sentido, una serie de sugerencias decisivas que llegarán a constituir el punto de partida de mi propia reflexión (véase el ensayo siguiente).

En primer lugar, a pesar de la oposición masiva entre pertenencia y distanciamiento alienante, la conciencia de la historia eficiente contiene en sí misma un elemento de *distancia*. La historia de los efectos es precisamente la que se lleva a cabo con la condición de la distancia histórica. Es la proximidad de lo lejano o, para decir lo mismo de otra manera, es la eficacia en la distancia. Existe pues una paradoja de la alteridad, una tensión entre lo lejano y lo propio que es esencial a la toma de conciencia histórica.

Otro indicio de la dialéctica de la participación y del distanciamiento lo da el concepto de *fusión de horizontes* (*Horizontverschmelzung*).¹⁴ En efecto, según Gadamer, si la condición de finitud del conocimiento histórico excluye todo sobrevuelo, toda síntesis final a la manera hegeliana, esta finitud no permite que yo quede encerrado en un punto de vista. Cuando hay situación, hay horizonte susceptible de estrecharse o ampliarse. Debemos a Gadamer esta idea muy fecunda de que la comunicación a distancia entre dos conciencias diversamente situadas se lleva a cabo gracias a la fusión de sus horizontes, es decir, a la intersección de sus miradas dirigidas hacia lo lejano y hacia lo abierto. Una vez más, está presupuesto un factor de distanciamiento entre lo próximo, lo lejano y lo abierto. Este concepto significa que no vivimos en horizontes cerrados, ni en un horizonte único. En la misma medida en que la fusión de horizontes excluye la idea de un saber total y único, este concepto implica la tensión entre lo propio y lo ajeno, entre lo próximo y lo lejano; el juego de la diferencia se halla así incluido en la puesta

¹³ H. G. Gadamer, *Kleine Schriften*, I, *Philosophie, Hermeneutik*, Tübingen, 1967, p. 158.

¹⁴ H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, ob. cit., p. 289 y ss., 356, 375.

en común. Finalmente, la indicación más precisa en favor de una interpretación menos negativa del distanciamiento alienante está contenida en la filosofía del lenguaje con la cual termina la obra. El carácter universalmente *lingüístico* de la experiencia humana —con esta expresión puede traducirse de modo más o menos feliz la *Sprachlichkeit* de Gadamer— significa que mi pertenencia a una tradición o a tradiciones pasa por la interpretación de signos, de obras, de textos en los cuales las herencias culturales se han inscripto y ofrecido a nuestro desciframiento. Por cierto, toda la reflexión de Gadamer sobre el lenguaje está dirigida contra la reducción del mundo de los signos a instrumentos que podríamos manipular a nuestro agrado. Toda la tercera parte de *Wahrheit und Methode* es una apología apasionada del *diálogo que somos* y del acuerdo previo que nos sostiene. Pero la experiencia lingüística sólo ejerce su función mediadora porque los interlocutores del diálogo desaparecen ambos frente a las cosas dichas que, de alguna manera, conducen el diálogo. Ahora bien, ¿dónde es más manifiesto este reinado de la cosa dicha sobre los interlocutores que cuando la *Sprachlichkeit* deviene *Schriftlichkeit*; dicho de otra manera, cuando la mediación por el lenguaje deviene mediación por el texto? Lo que nos permite entonces comunicar en la distancia es la *cosa del texto*, que no pertenece ni a su autor ni a su lector.

Esta última expresión, la *cosa del texto*, me conduce al umbral de mi propia reflexión. Este umbral lo atravieso en el siguiente estudio.

La función hermenéutica del distanciamiento

EN EL ENSAYO precedente describí, en lo esencial, el contexto en el que intento desarrollar mi propia teoría del problema hermenéutico de una manera que sea significativa para el diálogo entre la hermenéutica y las disciplinas semiológicas y exegéticas. Esta descripción nos condujo a una antinomia que, a mi juicio, constituye el motor esencial de la obra de Gadamer: la oposición entre distanciamiento alienante y pertenencia. Esta oposición es una antinomia, porque suscita una alternativa insostenible: por un lado, dijimos que el distanciamiento alienante es la actitud a partir de la cual es posible la objetivación que rige en las ciencias del espíritu o ciencias humanas; pero este distanciamiento, que condiciona el estatuto científico de las ciencias, es al mismo tiempo lo que invalida la relación fundamental y primordial que nos hace pertenecer y participar de la realidad histórica que pretendemos erigir en objeto. De allí la alternativa subyacente en el título mismo de la obra de Gadamer, *Verdad y Método*:¹ o bien practicamos la actitud metodológica, y así perdemos la densidad ontológica de la realidad estudiada, o bien practicamos la actitud de verdad, pero entonces debemos renunciar a la objetividad de las ciencias humanas.

Mi propia reflexión proviene de un rechazo de esta alternativa y de un intento por superarla. Este intento encuentra su primera expresión en la elección de una problemática dominante que a mi entender elude por naturaleza la alternativa entre distanciamiento alienante y participación por pertenencia. Esta problemática dominante es la del texto, por la cual, en efecto, se reintroduce una noción positiva y, por así decir, productiva del distanciamiento.

¹ H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, 1960, 1973 (1) [traducción castellana: *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977].

miento. El texto es para mí mucho más que un caso particular de comunicación interhumana; es el paradigma del distanciamiento en la comunicación y, por eso, revela un rasgo fundamental de la historicidad misma de la experiencia humana: que es una comunicación en y por la distancia.

En lo que sigue, trabajaré sobre el concepto de texto, teniendo en cuenta que permite explicar la función positiva y productiva del distanciamiento, en el corazón mismo de la historicidad de la experiencia humana.

Propongo organizar esta problemática en cinco temas: 1) la realización del lenguaje como *discurso*; 2) la realización del discurso como *obra estructurada*; 3) la relación del *habla y de la escritura* en el discurso y en las obras discursivas; 4) la obra discursiva como *proyección de un mundo*, y 5) el discurso y la obra discursiva como *mediación de la comprensión de uno mismo*. Todos estos rasgos tomados en conjunto constituyen los criterios de la textualidad.

Observemos inmediatamente que la cuestión de la escritura, si bien se encuentra en el centro de esta red de criterios, no constituye de ninguna manera la problemática única del texto. No se podrá pues identificar pura y simplemente texto y escritura. Y esto por varias razones: en primer lugar, no es la escritura como tal la que suscita un problema hermenéutico, sino la dialéctica del habla y la escritura; además, esta dialéctica se erige sobre una dialéctica del distanciamiento más primitiva que la oposición de la escritura y el habla y que pertenece ya al discurso oral en tanto discurso. Por lo tanto, en el discurso mismo se debe buscar la raíz de todas las dialécticas ulteriores; entre la realización del lenguaje como discurso y la dialéctica del habla y de la escritura, me ha parecido necesario intercalar una noción fundamental, la de la realización del discurso como obra estructurada; a mi juicio, la objetivación del lenguaje en las obras discursivas constituye la condición más parecida a la inscripción del discurso en la escritura; la literatura está constituida por obras escritas, o sea, en primer lugar por obras. Pero esto no es todo: la tríada discurso-obra-escritura sólo es el trípode que sostiene la problemática decisiva, la del proyecto de un mundo, que yo llamo el mundo de la obra, y donde veo el centro de gravedad de la cuestión hermenéutica. Todo el análisis anterior no servirá más que para preparar el desplazamiento del problema del texto hacia el del *mundo* que abre. Al mismo tiempo, la autocomprensión que en la hermenéutica romántica había ocupado el primer lugar se encuentra desplazada hacia el final, como factor terminal, y no como factor introductorio o menos aún como centro de gravedad.

I. La realización del lenguaje como discurso

El discurso, incluso el oral, presenta un rasgo de distanciamiento absolutamente primitivo, que es la condición de posibilidad de todos los que consideraremos luego y que puede denominarse la dialéctica del acontecimiento y del significado.

Por un lado, el discurso aparece como acontecimiento: algo sucede cuando alguien habla. Esta noción de discurso como acontecimiento se impone desde que se toma en cuenta el paso de una lingüística de la lengua o del código a una lingüística del discurso o del mensaje. La distinción proviene, como se sabe, de Ferdinand de Saussure² y de Louis Hjelmslev.³ El primero distingue la *lengua* y el *habla*; el segundo, el *esquema* y el *uso*. La teoría del discurso extrae todas las consecuencias epistemológicas de esta dualidad. Mientras que la lingüística estructural se limita a poner entre paréntesis el habla y el uso, la teoría del discurso quita el paréntesis y plantea la existencia de dos lingüísticas, que se basan en leyes diferentes. El lingüista francés Émile Benveniste⁴ es quien llegó más lejos en esta dirección. Para él, la lingüística del discurso y la lingüística de la lengua se construyen sobre unidades diferentes. El *signo* (fonológico y lexical) es la unidad básica de la lengua, y la *oración*, la del discurso. La lingüística oracional es la que sostiene la dialéctica del acontecimiento y del sentido, y de ella parte nuestra teoría del texto.

Pero, ¿qué se entiende aquí por acontecimiento?

Decir que el discurso es un acontecimiento es decir, primero, que el discurso se realiza en el tiempo y en el presente, mientras que el sistema de la lengua es virtual y ajeno al tiempo; en este sentido, se puede hablar, siguiendo a Benveniste, de la *instancia de discurso* para designar el surgimiento del discurso mismo como acontecimiento. En segundo lugar, mientras que la lengua no tiene sujeto, en el sentido de que la pregunta “¿quién habla?” no es pertinente en este nivel, el discurso remite al hablante por medio de un conjunto

² Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, édition critique T. De Mauro, París, Payot; 1972 [traducción castellana de Amado Alonso, *Curso de lingüística general*, Buenos Aires, Losada, 1982].

³ Louis Hjelmslev, *Essais linguistiques*, Copenhague, Cercle linguistique de Copenhague, 1959.

⁴ Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, París, Gallimard, 1966 [traducción castellana: *Problemas de lingüística general* (2 tomos), Madrid, Siglo XXI, 1978-1979].

complejo de indicadores, como los pronombres personales. En este sentido, podemos decir que la instancia del discurso es autorreferencial; su carácter de acontecimiento se vincula ahora con la persona que habla; el acontecimiento consiste en que alguien habla, alguien se expresa al tomar la palabra. Existe todavía un tercer sentido del discurso como acontecimiento: mientras que los signos lingüísticos remiten sólo a otros signos dentro del mismo sistema y logran que la lengua no tenga ya mundo, así como no tiene tiempo ni subjetividad, el discurso es siempre a propósito de algo: se refiere a un mundo que pretende describir, expresar o representar. En este tercer sentido, el acontecimiento es que un mundo llega al lenguaje por medio del discurso. Por último, mientras que la lengua no es más que una condición previa de la comunicación a la cual proporciona sus códigos, en el discurso todos los mensajes se intercambian: el discurso no sólo tiene un mundo, sino que tiene otro, otra persona, un interlocutor al cual está dirigido. En este último sentido, el acontecimiento es el fenómeno temporal del intercambio, el establecimiento del diálogo, que puede entablarse, prolongarse o interrumpirse.

Todos estos rasgos tomados en conjunto constituyen al discurso como acontecimiento. Es de destacar que sólo aparecen en el movimiento de la realización de la lengua en discurso, en la actualización de nuestra competencia lingüística en ejecución.

Pero, al acentuar así el carácter de acontecimiento del discurso, sólo hemos presentado uno de los dos polos del par constitutivo del discurso; ahora es necesario aclarar el segundo, el del significado, pues de la tensión entre estos dos polos nacen la producción del discurso como obra, la dialéctica del habla y la escritura, y todos los otros rasgos del texto que enriquecerán el concepto de distanciamiento.

Para introducir esta dialéctica del acontecimiento y del sentido, propongo decir que, si todo discurso se realiza como acontecimiento, todo discurso se comprende como significado.

Lo que queremos comprender no es el acontecimiento, hecho fugaz, sino su significado, que es perdurable. Este punto requiere la máxima aclaración, podría parecer que volvemos atrás, de la lingüística del discurso a la de la lengua. Nada de eso. En la lingüística del discurso el acontecimiento y el sentido quedan ensamblados. Esta articulación es el núcleo de todo el problema hermenéutico. Del mismo modo que la lengua, al actualizarse en el discurso se eclipsa como sistema y se realiza como acontecimiento, así, al entrar en el proceso de la comprensión, el discurso en tanto acontecimiento se

desborda en el significado. Esta superación del acontecimiento en el significado es característica del discurso en cuanto tal. El discurso hace manifiesta la intencionalidad misma del lenguaje, la relación en él del *noema* y de la *noesis*. Si el lenguaje es un *meinen*, una referencia significativa, es precisamente en virtud de esta superación del acontecimiento en el significado.

El primer distanciamiento de todos es, pues, el del decir en lo dicho.

Pero, ¿qué es lo que se dice? Para aclarar completamente este problema, la hermenéutica debe recurrir no sólo a la lingüística —aun entendida en el sentido de lingüística del discurso por oposición a la lingüística de la lengua como se hizo hasta aquí—, sino también a la teoría de los actos de habla, como se la encuentra en Austin⁵ y Searle.⁶

El acto de discurso, según estos autores, está constituido por una jerarquía de actos subordinados, distribuidos en tres niveles: 1) nivel del acto locucionario o proposicional: acto *de* decir, y 2) nivel del acto (o de la fuerza) ilocucionario: lo que hacemos *al* decir; 3) nivel del acto perlocucionario: lo que hacemos *por el hecho de que* hablamos. Si yo le digo a usted que cierre la puerta, hago tres cosas: relaciono el predicado de acción (cerrar) con dos argumentos (usted y la puerta). Es el acto de decir. Pero yo le digo esto con la fuerza de una orden y no de una constatación, de un deseo o de una promesa. Es el acto ilocucionario. Finalmente, puedo provocar ciertos efectos, como el miedo, por el hecho de que le doy una orden; estos efectos convierten al discurso en una especie de estímulo que produce ciertos resultados. Es el acto perlocucionario.

¿Cuáles son las implicaciones de estas distinciones para nuestro problema de la exteriorización intencional por la cual el acontecimiento se supera en el significado?

El acto locucionario se exterioriza en las oraciones como proposición. En efecto, como proposición, una oración puede ser identificada y reidentificada como la *misma*. Una oración se presenta así como una e-nunciación (*Aussage*), susceptible de ser transmitida a otros, con tal o cual sentido. Lo que así se identifica es la estructura predicativa misma, como se ve en el ejemplo

⁵ J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, Oxford, 1962 [traducción castellana de Genaro R. Carrió y Eduardo Rabossi, *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, Paidós, 1990].

⁶ John R. Searle, *Speech-Acts, An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, 1969 [traducción castellana de Luis M. Valdés Villanueva, *Actos de habla*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1990].

anterior; así, una oración de acción se identifica mediante su predicado específico (tal acción) y por sus dos argumentos (el agente y el paciente). Pero el acto ilocucionario también puede exteriorizarse gracias a los paradigmas gramaticales (los modos: indicativo, imperativo, etcétera) y a los otros procedimientos que *señalan* la fuerza ilocucionaria de una oración y así permiten identificarla y reidentificarla. Es cierto que en el discurso oral la fuerza ilocucionaria se puede identificar mediante la mímica y los gestos tanto como por rasgos propiamente lingüísticos y que, en el discurso mismo, los aspectos menos articulados, los que llamamos prosodia, son los que proporcionan los indicios más convincentes. Sin embargo, las marcas específicamente sintácticas constituyen un sistema de inscripción que hace posible en principio fijar mediante la escritura de estas señales de la fuerza ilocucionaria. No obstante, hay que admitir que el acto perlocucionario constituye el aspecto menos inscribible del discurso y caracteriza preferentemente al discurso oral. Pero la acción perlocucionaria es precisamente lo que es menos discurso en el discurso. Es el discurso como estímulo. Aquí el discurso actúa, no tanto porque mi interlocutor reconoce mi intención, sino, en cierto modo, al modo energético, por influencia directa sobre las emociones y las disposiciones afectivas del interlocutor. Así el acto proposicional, la fuerza ilocucionaria y la acción perlocucionaria son capaces, en orden decreciente, de la exteriorización intencional que hace posible la inscripción mediante la escritura.

Por esta razón es necesario entender por significación del acto de discurso, o por *noema* del *decir*, no sólo el correlato de la oración, en el sentido estricto del acto proposicional, sino también el de la fuerza ilocucionaria e incluso el de la acción perlocucionaria, en la medida en que estos tres aspectos del acto de discurso están codificados y regulados según paradigmas, en la medida, pues, en que pueden ser identificados y reidentificados con el mismo significado. Doy aquí a la palabra *significación* una acepción muy amplia que abarca todos los aspectos y todos los niveles de la exteriorización *intencional* que hace posible a su vez la exteriorización del discurso en la obra y en lo escrito.

II. El discurso como obra

Propongo tres rasgos distintivos del concepto de obra. En primer lugar, una obra es una secuencia más larga que la oración, que suscita un problema nuevo de comprensión, relativo a la totalidad finita y cerrada que constituye

la obra como tal. En segundo término, la obra está sometida a una forma de codificación que se aplica a la composición misma y que hace que el discurso sea una narración, un poema, un ensayo, etcétera. Esta codificación se conoce con el nombre de género literario; dicho de otra manera, es propio de una obra pertenecer a un género literario. Finalmente, una obra recibe una configuración única que la asimila a un individuo y que se llama el estilo.

Composición, pertenencia a un género, estilo individual, caracterizan al discurso como obra. La palabra misma, "obra", revela la índole de estas categorías nuevas; son categorías de la producción y del trabajo; imponer una forma a la materia, someter la producción a géneros, producir un individuo, son otras tantas maneras de considerar el lenguaje como un material a trabajar y a formar, con lo cual, el discurso se convierte en el objeto de una *praxis* y de una *téchne*. En este sentido, no hay oposición tajante entre el trabajo del espíritu y el trabajo manual. Se puede mencionar aquí lo que dice Aristóteles de la práctica y de la producción: "Toda práctica y toda producción se refieren a lo individual: no es al hombre a quien cura el médico, a no ser por accidente, sino a Callias o a Sócrates, o a otro de los así llamados, que, además, es hombre" (*Metafísica A*, 981, a 15). En el mismo sentido, G. G. Granger escribe en su *Ensayo de una filosofía del estilo*: "La práctica es la actividad considerada junto con su contexto complejo y en particular las condiciones sociales que le dan significado en un mundo efectivamente vivido".⁷ El trabajo es así una de las estructuras de la práctica, si no la estructura principal: es "la actividad práctica que se objetiva en obras".⁸ De la misma manera, la obra literaria es el resultado de un trabajo que organiza el lenguaje. Al trabajar el discurso, el hombre lleva a cabo la determinación práctica de una categoría de individuos: las obras discursivas. En este caso la idea de significado recibe una especificación nueva, referida a la escala de la obra individual. Por esta razón las obras tienen un problema de interpretación, irreductible a la simple comprensión de las oraciones una por una. El hecho de estilo subraya el nivel del fenómeno de la obra como significante globalmente en cuanto obra. El problema de la literatura se integra entonces en una estilística general, concebida como "meditación sobre las obras humanas"⁹ y especificada por la noción de trabajo cuyas condiciones de posibilidad buscan

⁷ G. G. Granger, *Essai d'une philosophie du style*, París, A. Colin, 1968, p. 6.

⁸ *Ibid.*, p. 6.

⁹ *Ibid.*, p. 11.

“investigar las condiciones más generales de la inserción de las estructuras en una práctica individual, tal sería la tarea de una estilística”.¹⁰

A la luz de estos principios, ¿en qué se convierten los rasgos del discurso enumerados al principio de este estudio?

Se recordará la paradoja inicial del acontecimiento y del sentido: el discurso, decíamos, es realizado como acontecimiento pero comprendido como sentido. ¿Cómo se sitúa el concepto de obra en relación con esta paradoja? Al introducir en la dimensión del discurso categorías propias del orden de la producción y del trabajo, la noción de obra aparece como una mediación práctica entre la irracionalidad del acontecimiento y la racionalidad del sentido. El acontecimiento es la estilización misma, pero esta estilización está en relación dialéctica con una situación concreta compleja que presenta tendencias, y conflictos. La estilización se produce en el seno de una experiencia ya estructurada pero que incluye aperturas, posibilidades de juego, indeterminaciones. Captar una obra como acontecimiento es captar la relación entre la situación y el proyecto en el proceso de reestructuración. La obra de estilización toma la forma singular de un acuerdo entre una situación anterior que aparece repentinamente deshecha, no resuelta, abierta, y una conducta o una estrategia que reorganiza los residuos dejados por la estructuración anterior. Al mismo tiempo, la paradoja del acontecimiento fugaz y del sentido identificable y repetible, que está al principio de nuestra reflexión sobre el distanciamiento en el discurso, encuentra en el concepto de obra una mediación destacable. La noción de estilo acumula las dos características del acontecimiento y del sentido. El estilo, como hemos dicho, aparece temporalmente como un individuo único y en este sentido se refiere al momento irracional de lo decidido, pero su inscripción en la materia lingüística le confiere el aspecto de una idea sensible, de un universal concreto, como dice W. K. Wimsatt en *The Verbal Icon*.¹¹ Un estilo es la promoción de algo decidido legible en una obra que, por su singularidad, ilustra y exalta el carácter de acontecimiento del discurso, pero este acontecimiento no se ha de buscar en otro lugar que no sea la forma misma de la obra. Aunque el individuo es inasible teóricamente, puede ser reconocido como la singularidad de un proceso, de una construcción, en respuesta a una situación determinada.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 12.

¹¹ W. K. Wimsatt, *The Verbal Icon. Studies in the Meaning of Poetry*, University of Kentucky Press, 1954.

También el concepto de sujeto de discurso adquiere un nuevo estatuto cuando el discurso se convierte en una obra. La noción de estilo permite un nuevo enfoque de la cuestión del sujeto de la obra literaria. La clave está en las categorías de la producción de trabajo, en este sentido, el modelo del artesano es particularmente ilustrativo (la estampilla del mueble del siglo XVIII; la firma del artista, etcétera). En efecto, la noción de autor, que viene a calificar aquí la de sujeto hablante, aparece como el correlato de la individualidad de la obra. La demostración más sorprendente la proporciona el ejemplo menos literario, el estilo de la construcción del objeto matemático tal como lo expone G. G. Granger en la primera parte de su *Ensayo de una filosofía del estilo*. Incluso la construcción de un modelo abstracto de los fenómenos, desde el momento en que es una actividad práctica inmanente a un proceso de estructuración, lleva un nombre propio. Ese modo de estructuración aparece necesariamente como elegido en lugar de otro. Puesto que el estilo es un trabajo que individualiza, es decir, que produce lo individual, designa igualmente, en forma retrospectiva, a su autor. De modo que la palabra "autor" pertenece a la estilística. Autor dice más que hablante; es el artesano que trabaja con el lenguaje. Pero, por eso mismo, la categoría de autor es una categoría de la interpretación, en el sentido de que es contemporánea del significado de la obra como un todo. La configuración singular de la obra y la configuración singular del autor son estrictamente correlativas. El hombre se individualiza al producir obras individuales. La firma es la marca de esta relación.

Pero la consecuencia más importante de la introducción de la categoría de obra tiene que ver con el concepto mismo de composición. La obra discursiva presenta características de organización y de estructura que permiten extender al discurso mismo los métodos estructurales que han sido aplicados en primer lugar con éxito a las entidades del lenguaje menores que la oración, en fonología y en semántica. La objetivación del discurso en la obra y el carácter estructural de la composición, a lo cual se agregará el distanciamiento mediante la escritura, nos obligan a poner totalmente en tela de juicio la oposición recibida de Dilthey entre *comprender* y *explicar*. Una nueva época de la hermenéutica se abre a causa del éxito del análisis estructural; la explicación es en adelante el camino obligado de la comprensión. Me apresuro a decir que no se trata de que la explicación pueda eliminar la comprensión. La objetivación del discurso en una obra estructurada no elimina el rasgo fundamental y primero del discurso, a saber, que está constituido por un conjunto de oraciones donde alguien dice algo a alguien a propósito

de algo. A mi juicio, la hermenéutica sería el arte de descubrir el discurso en la obra. Pero este discurso sólo se da en y por las estructuras de la obra. En consecuencia, la interpretación es la réplica de este distanciamiento fundamental que constituye la objetivación del hombre en sus obras discursivas, comparables a su objetivación en los productos de su trabajo y de su arte.

III. La relación del habla y de la escritura

¿Qué sucede con el discurso cuando pasa del habla a la escritura? A primera vista, la escritura parece introducir sólo un factor puramente exterior y material: la fijación, que pone el acontecimiento discursivo a cubierto de la destrucción. En realidad, la fijación es sólo la apariencia externa de un problema singularmente más importante que toca a todas las propiedades del discurso que antes enumeramos. En primer lugar, la escritura convierte al texto en algo autónomo con respecto a la intención del autor. Lo que el texto significa ya no coincide con lo que el autor quiso decir. Significado verbal, es decir, textual, y significado mental, es decir, psicológico, tienen desde ahora destinos diferentes.

Esta primera modalidad de autonomía nos anima a reconocerle al *Verfremdung* (distanciamiento alienante) una significación positiva que no se reduce al matiz peyorativo que Gadamer suele darle. En esta autonomía del texto, por el contrario, ya está contenida la posibilidad de que lo que Gadamer llama la *cosa* del texto se sustraiga del horizonte intencional finito de su autor; dicho de otra manera, gracias a la escritura, el *mundo* del *texto* puede hacer estallar el mundo del *autor*.

Pero lo que vale para las condiciones psicológicas vale también para las condiciones sociológicas de la producción textual; es esencial para una obra literaria, para una obra de arte en general, que trascienda sus propias condiciones psicosociológicas de producción y que se abra así a una serie ilimitada de lecturas, situadas ellas mismas en contextos socioculturales diferentes. En síntesis, tanto desde el punto de vista sociológico como psicológico, el texto debe poder descontextualizarse para que se lo pueda recontextualizar en una nueva situación: es lo que hace precisamente el acto de leer.

Esta liberación con respecto al autor tiene su paralelo del lado de quien recibe el texto. A diferencia de la situación de diálogo, donde el cara a cara está determinado por la situación misma de discurso, el discurso escrito se crea

un público que se extiende virtualmente a cualquiera que sepa leer. La escritura encuentra aquí su mayor efecto: la liberación de la cosa escrita respecto de la condición dialogal del discurso; de allí resulta que la relación entre escribir y leer ya no es un caso particular de la relación entre hablar y escuchar.

Esta autonomía del texto tiene una primera consecuencia hermenéutica importante: el distanciamiento no es el producto de la metodología y, en este sentido, algo agregado o parasitario; es constitutivo del fenómeno del texto como escritura. Del mismo modo, es también la condición de la interpretación; el *Verfremdung* no es sólo aquello que la comprensión debe vencer, es también lo que la condiciona. Estamos así preparados para descubrir, entre *objetivación e interpretación*, una relación mucho menos dicotómica y, en consecuencia, mucho más complementaria que la que había sido instituida por la tradición romántica. El paso del habla a la escritura afecta al discurso de muchas otras maneras; en particular, el funcionamiento de la referencia se altera profundamente cuando ya no es posible mostrar que la cosa de la cual se habla pertenece a la situación común a los interlocutores. Pero nos reservamos un análisis distinto de este fenómeno con el título de “el mundo del texto”.

IV. *El mundo del texto*

El rasgo que denominamos *mundo del texto* nos conducirá más lejos aún que las posiciones de la hermenéutica romántica, que son todavía las de Dilthey; pero también, a las antípodas del estructuralismo, que rechazo aquí como el simple contrario del romanticismo.

Se recordará que la hermenéutica romántica ponía el acento en la expresión de la genialidad; equipararse a esta genialidad, hacerse contemporáneo de ella, tal era la tarea de la hermenéutica. Dilthey, próximo todavía en este sentido a la hermenéutica romántica, fundaba su concepto de interpretación en el de *comprensión*, es decir, en la captación de una vida ajena que se expresa por medio de las objetivaciones de la escritura. De allí el carácter psicologizante e historizante de la hermenéutica romántica y diltheyana. Esta vía ya no nos resulta accesible, desde el momento en que tomamos en serio el distanciamiento mediante la escritura y la objetivación mediante la estructura de la obra. Pero, ¿esto significa que, al renunciar a llegar al alma del autor, nos limitamos a reconstruir la estructura de una obra?

La respuesta a esta pregunta nos aleja tanto del estructuralismo como del romanticismo. La tarea hermenéutica principal escapa a la alternativa entre la genialidad o la estructura pues la vinculo a la noción de *mundo del texto*.

Este concepto prolonga lo que llamamos antes la referencia o denotación del discurso: en toda proposición se puede distinguir, según Frege, su *sentido* y su *referencia*.¹² Su sentido es el objeto ideal al que se refiere; este sentido es puramente inmanente al discurso. Su referencia es su valor de verdad, su pretensión de alcanzar la realidad. Por esta característica, el discurso se opone a la lengua, que no tiene relación con la realidad; en la lengua, las palabras remiten a otras palabras en la ronda sin fin del diccionario; sólo el discurso, decíamos, se dirige a las cosas, se aplica a la realidad, expresa el mundo.

El problema nuevo que se plantea es el siguiente: ¿qué constituye la referencia cuando el discurso se convierte en texto? Aquí la escritura, en primer lugar, pero sobre todo la estructura de la obra, modifican la referencia al punto de hacerla totalmente problemática. En el discurso oral, el problema se resuelve en última instancia en la función ostensiva del discurso; dicho de otra manera, la referencia se resuelve en la capacidad de mostrar una realidad común a los interlocutores; o, si no se puede mostrar la cosa de la cual se habla, al menos se la puede situar en relación con la única red espaciotemporal a la que pertenecen también los interlocutores. En última instancia, los que proporcionan la referencia última a todo discurso son el *aquí* y el *ahora*, determinados por la situación de discurso. Con la escritura, las cosas comienzan a cambiar; ya no hay situación común al escritor y al lector; al mismo tiempo, las condiciones concretas del acto de mostrar ya no existen. Sin duda, esta eliminación del carácter mostrativo u ostensivo de la referencia hace posible el fenómeno que llamamos *literatura*, donde toda referencia a la realidad dada puede ser suprimida. Pero esta supresión de la referencia al mundo dado se lleva hasta sus condiciones más extremas esencialmente con la aparición de ciertos géneros literarios, generalmente ligados a la escritura, pero no necesariamente tributarios de la escritura. La función de la mayor parte de nuestra literatura parece ser la de destruir el mundo. Esto vale para la literatura de ficción —cuento, novela breve, novela, teatro—, pero también para toda la litera-

¹² G. Frege, *Écrits logiques et philosophiques*, traducción francesa de C. Imbert, París, Seuil, 1971, cf. especialmente p. 102 y ss. [siguiendo a Benveniste, Paul Ricœur traduce aquí *Be-deutung* por *référence* (referencia), mientras que C. Imbert optó por *denotation* (denotación). [N. del editor francés.]

tura que se puede considerar poética, donde el lenguaje parece glorificado por él mismo a expensas de la función referencial del discurso ordinario.

Y, no obstante, no hay discurso tan ficticio que no se conecte con la realidad, pero en otro nivel, más fundamental que el que logra el discurso descriptivo, objetivo, didáctico, que llamamos lenguaje ordinario. Mi tesis es que la anulación de una referencia de primer grado, operada por la ficción y por la poesía, es la condición de posibilidad para que sea liberada una referencia segunda, que se conecta con el mundo no sólo ya en el nivel de los objetos manipulables, sino en el nivel que Husserl designaba con la expresión *Lebenswelt* y Heidegger con la de *ser-en-el-mundo*.

Esta dimensión referencial absolutamente original de la obra de ficción y de poesía plantea, en mi opinión, el problema hermenéutico fundamental. Si ya no podemos definir la hermenéutica por la búsqueda de otro y de sus intenciones psicológicas que se disimulan *detrás* del texto, y si no queremos reducir la interpretación a la deconstrucción de las estructuras, ¿qué es lo que queda para interpretar? Mi respuesta será: interpretar es explicitar el tipo de *ser-en-el-mundo* desplegado *ante* el texto.

En este punto rescatamos una sugerencia de Heidegger referida a la noción de *Verstehen*. Se recordará que, en *Sein und Zeit*,¹³ la teoría de la *comprensión* ya no está ligada a la comprensión del otro, sino que resulta ser una estructura del *ser-en-el-mundo*; más precisamente, es una estructura cuyo examen viene después del de la *Befindlichkeit*; el momento del *comprender* responde dialécticamente al ser en situación, como la proyección de los posibles más propios en el corazón mismo de las situaciones donde nos encontramos. Retengo de este análisis la idea de *proyección de los posibles más propios* para aplicarla a la teoría del texto. En efecto, lo dado a interpretar en un texto es una *proposición de mundo*, de un mundo habitable para proyectar allí uno de mis posibles más propios. Es lo que llamo el mundo del texto, el mundo propio de *este* texto único.

El mundo del texto del que hablamos no es pues el del lenguaje cotidiano; en este sentido, constituye un nuevo tipo de distanciamiento que se podría decir que es de lo real consigo mismo. Es el distanciamiento que la ficción introduce en nuestra captación de lo real. Lo hemos dicho, un relato, un cuento, un poema tienen referente. Pero este referente está en ruptura con el

¹³ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Friburgo de Brisgovia, 1927 [traducción castellana de Jorge E. Rivera Cruchaga, *Ser y Tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997].

del lenguaje cotidiano; mediante la ficción, mediante la poesía, se abren en la realidad cotidiana nuevas posibilidades de *ser-en-el-mundo*; ficción y poesía se dirigen al ser, no ya bajo la modalidad del *ser-dado*, sino bajo la modalidad del *poder-ser*. Por eso mismo, la realidad cotidiana es metamorfoseada gracias a lo que se podría llamar las variaciones imaginativas que la literatura opera en lo real.

He mostrado en otra parte, con el ejemplo del lenguaje metafórico,¹⁴ que la ficción es el camino privilegiado de la redescrición de la realidad y que el lenguaje poético es el que, por excelencia, opera lo que Aristóteles, reflexionando sobre la tragedia, llamaba la *mimesis* de la realidad. En efecto, la tragedia sólo imita la realidad porque la recrea por medio de un *mûthos*, una “fábula”, que toca su esencia más profunda.

Éste es el tercer tipo de *distanciamiento* que la experiencia hermenéutica debe incorporar.

V. Comprenderse ante la obra

Quisiera considerar una cuarta y última dimensión de la noción de texto: mostrar que el texto es la mediación por la cual nos comprendemos a nosotros mismos. Este cuarto tema marca la entrada en escena de la subjetividad del lector. El lector prolonga este carácter fundamental de todo discurso de estar dirigido a alguien. Pero, a diferencia del diálogo, este cara a cara no se da en la situación de discurso; es, por así decirlo, creado, instaurado, instituido por la obra misma. Una obra se encamina hacia sus lectores y así se crea su propio cara a cara subjetivo.

Se dirá que este problema es bien conocido por la hermenéutica más tradicional: es el problema de la apropiación (*Aneignung*) o de la aplicación (*Anwendung*) del texto a la situación presente del lector. Así también yo lo comprendo; pero quisiera subrayar en qué medida este tema resulta transformado cuando se lo introduce *después* de los anteriores.

¹⁴ “La métaphore et le problème central de l’herméneutique”, *Revue philosophique de Louvain*, 1972, n° 70, pp. 93-112 [traducción castellana: “La metáfora y el problema central de la hermenéutica”, en Paul Ricoeur, *Hermenéutica y acción*, Buenos Aires, Editorial Docencia, 1985]; véase también *La Métaphore vive*, París, Seuil, 1975 [traducción castellana: *La Metáfora viva*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1980].

En primer lugar, la apropiación está dialécticamente ligada al distanciamiento característico de la *escritura*. Ésta no queda abolida por la apropiación; por el contrario, es su contrapartida. Gracias al distanciamiento por la escritura, la apropiación ya no tiene ninguno de los rasgos de la afinidad afectiva con la intención de un autor. La apropiación es todo lo contrario de la contemporaneidad y de la congenialidad; es comprensión por la distancia, comprensión a distancia.

En segundo lugar, la apropiación está dialécticamente ligada a la objetivación característica de la *obra*; pasa por todas las objetivaciones estructurales del texto. En la medida misma en que no responde al autor, responde al sentido; tal vez en este nivel es donde se comprende mejor la mediación operada por el texto. Contrariamente a la tradición del *cogito* y a la pretensión del sujeto de conocerse a sí mismo por intuición inmediata, hay que decir que sólo nos comprendemos mediante el gran rodeo de los signos de la humanidad depositados en las obras culturales. ¿Qué sabríamos del amor y del odio, de los sentimientos éticos y, en general, de todo lo que llamamos el *yo*, si esto no hubiera sido llevado al lenguaje y articulado en la literatura? Lo que parece así lo más contrario a la subjetividad, y que el análisis estructural hace aparecer como la textura misma del texto, es el *medium* mismo en el cual nos podemos comprender.

Pero, sobre todo, la apropiación tiene frente a sí lo que Gadamer llama *la cosa del texto* y que yo llamo aquí *el mundo de la obra*. Lo que finalmente me apropio es una proposición de mundo, que no está *detrás* del texto, como si fuera una intención oculta, sino *delante* de él, como lo que la obra desarrolla, descubre, revela. A partir de esto, comprender es *comprenderse ante el texto*. No imponer al texto la propia capacidad finita de comprender, sino exponerse al texto y recibir de él un yo más vasto, que sería la proposición de existencia que responde de la manera más apropiada a la proposición de mundo. La comprensión es, entonces, todo lo contrario de una constitución cuya clave estaría en posesión del sujeto. Con respecto a esto sería más justo decir que el *yo* es constituido por la *cosa* del texto.

Sin duda, hay que ir más lejos aún: de la misma manera que el mundo del texto sólo es real porque es ficticio, es necesario decir que la subjetividad del lector sólo aparece cuando se la pone en suspenso, cuando es irrealizada, potencializada, del mismo modo que el mundo mismo que el texto despliega. Dicho de otra manera, si la ficción es una dimensión fundamental de la referencia del texto, también es una dimensión fundamental de la subjetividad

del lector. Como lector, yo me encuentro perdiéndome. La lectura me introduce en las variaciones imaginativas del *ego*. La metamorfosis del mundo, según el juego, es también la metamorfosis lúdica del *ego*.

Si esto es así, el concepto mismo de *apropiación* exige una crítica interna, en la medida en que su sentido resulta dirigido contra el *Verfremdung*. En efecto, la metamorfosis del *ego* de la cual acabo de hablar implica un momento de distanciamiento hasta en la relación de uno consigo mismo; la comprensión es entonces tanto desapropiación como apropiación. Una crítica de las ilusiones del sujeto, a la manera marxista y freudiana, puede entonces, y debe, ser incorporada a la autocomprensión.

La consecuencia para la hermenéutica es importante: ya no se puede oponer hermenéutica y crítica de las ideologías; la crítica de las ideologías es el rodeo necesario que debe hacer la autocomprensión, para que pueda formarse por la cosa del texto y no por los prejuicios del lector.

Así, es necesario referir al corazón mismo de la autocomprensión la dialéctica de la objetivación y de la comprensión que habíamos percibido en primer lugar en el nivel del texto, de sus estructuras, de su sentido y de su referencia. En todos los niveles del análisis, el distanciamiento es la condición de la comprensión.

Hermenéutica filosófica y hermenéutica bíblica

EL PRESENTE estudio apunta a examinar la contribución de la hermenéutica filosófica a la exégesis bíblica.

Al plantear el problema en estos términos, parecería que admitimos que la hermenéutica bíblica es sólo una de las *aplicaciones* posibles de la hermenéutica filosófica a una categoría de textos. Sin embargo, esto es la mitad de mi hipótesis de trabajo. Me parece, antes bien, que existe entre las dos hermenéuticas una relación compleja de inclusión mutua. Por cierto, el primer movimiento va del polo filosófico al polo bíblico. Son las mismas categorías de obra, de escritura, de mundo del texto, de distanciamiento y de apropiación las que regulan la interpretación en ambos casos. En este sentido, la hermenéutica bíblica adquiere un carácter *regional* en relación con la hermenéutica filosófica, constituida en hermenéutica *general*. Puede parecer, pues, que reconocemos sin más la subordinación de la hermenéutica bíblica a la hermenéutica filosófica al tratarla como una hermenéutica aplicada.

Pero precisamente al tratar la hermenéutica teológica como una hermenéutica aplicada a una clase de textos —los textos bíblicos— aparece una relación inversa entre las dos. La hermenéutica teológica presenta características tan originales que la relación se invierte progresivamente: la hermenéutica teológica subordina finalmente a la hermenéutica filosófica como su propio *órganon*. Este juego de relaciones inversas es el que me propongo ahora descifrar, retomando el orden de las categorías de la hermenéutica centradas en la noción de texto; nada hará aparecer mejor el carácter “excéntrico” de la teología que el esfuerzo mismo por “aplicarle” las categorías generales de la hermenéutica.

I. Las formas del discurso bíblico

La hermenéutica centrada en el texto encuentra una primera *aplicación* en el uso de las categorías *estructurales* en exégesis bíblica. Pero al mismo tiempo

que esta exégesis se da como una simple *aplicación* en el dominio bíblico de un análisis válido en principio para todo texto, desarrolla rasgos que anuncian la inversión de la relación entre las dos hermenéuticas. Esta inversión se verá claramente cuando se pase de las *estructuras* al *mundo del texto*.

Aquí todavía nos limitaremos a esbozar el marco de problemas importantes en sí mismos y a describirlo según la competencia de la filosofía del discurso.

El punto fundamental sobre el cual quisiera concentrar mi atención es el siguiente: la *confesión de fe* que se expresa en los documentos bíblicos es inseparable de las *formas* del discurso; entiendo por ello la estructura narrativa, por ejemplo, del Pentateuco y de los Evangelios, la estructura oracular de las profecías, la parábola, el himno, etcétera. No sólo cada forma de discurso suscita un estilo de confesión de fe, sino que la confrontación de estas formas discursivas suscita, en la confesión de fe misma, tensiones, contrastes que son teológicamente significativos: la oposición entre narración y profecía, tan fundamental para entender el Antiguo Testamento, no es quizá más que uno de los pares de estructuras cuya oposición contribuye a engendrar la figura global del sentido. Se mencionarán más adelante otros pares de opuestos en el nivel mismo de los *géneros* literarios. Quizás hasta sería necesario considerar la clausura del canon como un acto estructural fundamental que delimita el espacio de juego de las formas discursivas y determina la configuración finita dentro de la cual cada forma y cada par de formas despliegan su función significativa.

Habría pues tres problemas a considerar en el capítulo de las formas del discurso bíblico: la afinidad entre una forma de discurso y una cierta modalidad de confesión de fe; la relación entre esa pareja de estructuras (por ejemplo, la narración y la profecía) y la tensión correspondiente en el mensaje teológico, por último, la relación entre la configuración de conjunto del *corpus* literario y lo que se podría llamar, correlativamente, el espacio de interpretación abierto por todas las formas discursivas tomadas en conjunto.

Se impone decir aquí que debo sobre todo a Gerhard von Rad la comprensión de esta relación entre forma de discurso y contenido teológico. He encontrado una confirmación de su método de correlación en los trabajos similares aplicados al Nuevo Testamento, en particular el de A. N. Wilder, *Early Christian Rhetoric. The Language of the Gospel*,¹ y el de W. A. Beardslee, *Literary Criticism of the New Testament*.²

¹ Londres, 1964.

² Filadelfia, 1970.

El ejemplo de la narración es quizás el más contundente, porque también en el dominio de las formas y de las estructuras narrativas el análisis estructural ha obtenido sus éxitos más notorios. Este ejemplo, sistemáticamente desarrollado, ya no permite interpretar teologías del Antiguo o del Nuevo Testamento que considerarían la categoría narrativa como un procedimiento retórico ajeno al contenido que él transmite; por el contrario, parece que algo específico, único, se dice sobre Yahveh y sobre sus relaciones con Israel, su pueblo, porque esto se dice bajo la forma de una narración, de un relato, que refiere los acontecimientos de liberación del pasado. El concepto mismo de *teología de las tradiciones*, que da título al primer volumen de la *Teología del Antiguo Testamento* de Von Rad,³ expresa la indisoluble solidaridad de la confesión de fe y del relato. Nada se dice sobre Dios, sobre el hombre, sobre sus relaciones, que antes no pase por el acto de reunir leyendas, sagas aisladas, y reordenarlas en secuencias significativas, de manera de constituir un único Relato, centrado en un acontecimiento núcleo, que tiene a la vez un alcance histórico y una dimensión kerigmática. Sabemos que Gerhard von Rad organiza el gran relato a partir del *Credo* primitivo que lee en *Deuteronomio* 26. Esta manera de ligar la dimensión narrativa y la kerigmática tiene para nosotros la máxima importancia.

Por un lado, tomar en consideración la estructura narrativa permite extender al dominio de la exégesis los métodos estructurales; una comparación entre Von Rad y los estructuralistas formados en la escuela del formalismo ruso (semiología postsaussureana) sería a este respecto muy interesante.

Por otro lado, la relación entre las dos hermenéuticas comienza a invertirse desde el momento en que se considera la otra cara de la narración: la confesión de fe. Pero esta otra dimensión es inseparable de la estructura del relato; no cualquier teología podía estar ligada con la forma narrativa, sino sólo una teología que anuncia a Yahveh como el gran actante de una historia de liberación. Allí reside el mayor contraste entre el Dios de Israel y el de la filosofía griega; la teología de las tradiciones no conoce los conceptos de causa, de fundamento, de esencia, sino que habla de Dios según el drama histórico instaurado por los actos de liberación que el relato refiere. Esta manera de hablar de Dios no es menos significativa que la de los griegos; es una teo-

³ G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, I, München, Kaiser, 1957 [traducción castellana: *Teología del Antiguo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1975-1976].

logía homogénea con la estructura narrativa misma, una teología en forma de *Heilsgeschichte*.

He querido desarrollar un poco un único ejemplo, el de la estructura narrativa y los significados teológicos que le corresponden. El mismo trabajo debería hacerse con las otras formas literarias, a fin de hacer aparecer, en el propio discurso teológico, las tensiones correspondientes al enfrentamiento de las estructuras. La tensión entre narración y profecía es a este respecto ejemplar; la oposición de dos formas literarias —la crónica y el oráculo— se prolonga hasta la percepción del tiempo, que una consolida y la otra desarticula, y hasta el sentido de lo divino que, unas veces, presenta en forma fidedigna los acontecimientos fundadores de la historia del pueblo y, otras, despliega la amenaza del acontecimiento mortal. Con la profecía, la dimensión creadora sólo puede alcanzarse más allá de un abismo de tinieblas. El Dios del Éxodo debe convertirse en el Dios del Exilio, para poder seguir siendo el Dios del futuro y no sólo el Dios de la memoria.

No diré nada más en el marco limitado de este ensayo. Habría que explorar otras formas del discurso y quizá también otros contrastes significativos; por ejemplo, el de la legislación y la sabiduría, o incluso el del himno y el del proverbio. A través de todos estos discursos, Dios aparece de modo diferente cada vez: como el Héroe de la Gesta de salvación, el de la Cólera y la Compasión, Aquel al que el hombre se dirige en una relación del tipo Yo-Tú, Aquel que se encuentra sólo en un orden cósmico que me ignora.

Quizás una investigación exhaustiva, si fuera posible, revelaría que todas las formas del discurso constituyen en conjunto un sistema circular, y que el contenido teológico de cada una de ellas recibe su significado de la constelación total. El lenguaje religioso aparecería entonces como un lenguaje polifónico sostenido por la circularidad de las formas. Pero tal vez esta hipótesis es inverificable y confiere a la clausura del canon una suerte de necesidad que no corresponde a lo que tal vez sea un accidente de la historia del texto. Al menos esta hipótesis es coherente con el tema central del presente análisis: que la obra finita que llamamos la Biblia es un espacio limitado para la interpretación, en el cual los significados teológicos son correlativos de las *formas del discurso*. Entonces, no es posible interpretar los significados sin hacer el largo rodeo de una explicación estructural de las *formas*.

II. El habla y la escritura

La segunda *aplicación* de la hermenéutica general a la exégesis corresponde a la dupla del habla y la escritura. Más precisamente, la hermenéutica bíblica recibe de la hermenéutica filosófica una importante advertencia: la de no construir demasiado rápidamente una teología de la Palabra que no incluya, inicialmente y en el principio mismo, el paso del habla a la escritura. Esta advertencia no carece de propósito, en tanto la teología se ve llevada a elevar la Palabra por encima de la escritura. No lo hace sin fuertes razones: un habla, ¿no precede a toda escritura? ¿Palabra del relator de *sagas*, palabra del profeta, del rabino, del predicador? ¿Jesús no fue, como Sócrates, un predicador y no un escritor? ¿El cristianismo primitivo no ha visto en Él la palabra hecha carne? ¿Y sus testigos no anunciaron el Evangelio como la palabra de Dios? Por eso la teología cristiana se llama desde luego *teología de la palabra*, unificando bajo este vocablo el origen de su fe, el objeto de su fe, la expresión de su fe, todos estos aspectos de la palabra que devienen un único *acontecimiento de palabra* (*Wort-Geschehen*).

No obstante, se perdería lo que constituye la situación hermenéutica primera de la predicación cristiana si no se planteara la relación habla-escritura en el origen mismo de todo problema de interpretación. En todos estos estadios, el habla mantiene una relación con la escritura. En primer lugar, se relaciona con una escritura anterior a la que interpreta; el propio Jesús interpreta la *Torah*; San Pablo y el autor de la epístola a los hebreos interpretan el acontecimiento crístico a la luz de las profecías y de las instituciones de la antigua alianza; de manera general, una hermenéutica del Antiguo Testamento, en cuanto escritura dada, está implicada por la proclamación de que Jesús es Cristo; todos los *títulos* que los exégetas llaman títulos cristológicos proceden de una reinterpretación de las figuras recibidas de la cultura hebraica escrita y de la cultura helenística: Rey, Mesías, Sumo Sacerdote, Servidor sufriente, Logos. Parece, pues, que la escritura debe preceder al habla, si el habla no queda como un *grito*. La novedad misma del acontecimiento requiere que se la transmita por medio de una interpretación de significados previos —ya inscriptos— y presentes en la comunidad de cultura. En este sentido, el cristianismo es, desde el comienzo, una exégesis (recuérdese el papel de las *figuras* y de los *tipos* en Pablo). Pero esto no es todo: a su vez, la nueva predicación no está sólo ligada a una escritura anterior a la que interpreta, sino que se convierte, también, en una nueva escritura: las cartas escritas a

los Romanos son cartas para toda la cristiandad; Marcos, seguido por Mateo y por Lucas, luego por Juan, escribe un evangelio; nuevos documentos se agregan y, un día, la Iglesia cierra el canon, constituyendo en escritura acabada y cerrada el *corpus* de los testimonios; de ahora en más, toda predicación que tome a las escrituras como guía de su palabra será llamada cristiana; no tendrá frente a sí *una* escritura –la Biblia hebrea– sino *dos* escrituras, el Antiguo y el Nuevo Testamento.

Así se creaba una situación hermenéutica que no ha sido inmediatamente reconocida como tal. Pero si la formulación del problema es moderna, el problema en sí era subyacente a la existencia cristiana misma. Desde el comienzo, la predicación se basaba en los testimonios interpretados por la comunidad primitiva. Testimonio e interpretación del testimonio contienen ya el elemento de *distanciamiento* que hace posible la escritura. Si agregamos que, desde el comienzo, una cierta variación en el testimonio forma parte *del* testimonio de la Iglesia, parece claro que a esta situación hermenéutica del todo primitiva le corresponde también una cierta libertad hermenéutica que atestigüa con claridad la diferencia insuperable entre los cuatro evangelios.

Se deduce de esta reflexión sobre la situación hermenéutica del cristianismo que la relación habla-escritura es constitutiva de lo que llamamos proclamación, kerigma, predicación. Lo que parece primero es la cadena habla-escritura-habla, o bien escritura-habla-escritura, en la cual ya el habla mediatiza dos escrituras como lo hace la palabra de Jesús entre los dos Testamentos, ya la escritura mediatiza dos hablas, como lo hace el evangelio entre la predicación de la Iglesia primitiva y toda predicación contemporánea. Esta cadena es la condición de posibilidad de una tradición, en el sentido fundamental de transmisión de un mensaje. Antes de ser agregada a la escritura como una fuente complementaria, la tradición es la dimensión histórica del proceso que encadena habla y escritura, escritura y habla. La escritura aporta el distanciamiento, que aleja al mensaje del hablante, de su situación inicial y de su destinatario primitivo. Gracias a la escritura, el habla se extiende hasta nosotros y nos alcanza con su *sentido* y con la *cosa* de la cual se trata, y ya no con la *voz* de quien la emite.

Se preguntará cuál es el elemento que hace a la especificidad del habla y de la escritura bíblicas entre las otras hablas y las otras escrituras. Respondemos: nada que tenga que ver con la relación del habla y de la escritura como tales. Su originalidad está necesariamente en la *cosa* del texto.

III. *El ser nuevo y la cosa del texto*

Me ocupo ahora de la categoría que he llamado la *cosa* del texto o el *mundo del texto*, tomando siempre como guía las categorías de la hermenéutica general. Ésta es la categoría central, tanto para la hermenéutica filosófica como para la hermenéutica bíblica. Todas las otras categorías se enlazan con ella: la objetivación mediante la estructura, el distanciamiento mediante la escritura son sólo las condiciones previas para que el texto diga algo que sea la *cosa*. En cuanto a la cuarta categoría –la autocomprensión– hemos dicho que se apoya en el mundo del texto para llegar al lenguaje. La *cosa* del texto es sin duda el objeto de la hermenéutica, es el mundo que el texto despliega ante sí. Y este mundo, agregábamos pensando sobre todo en la *literatura* poética y de ficción, toma *distancia* con respecto a la realidad cotidiana hacia la que apunta el discurso ordinario.

La verdadera finalidad de todas estas consideraciones se hace visible cuando las aplicamos a la exégesis bíblica. Es más, al aplicarlas a la Biblia, como si fuera una categoría de textos entre otras, se hace posible la inversión que convierte a la hermenéutica general en el *órganon* de la hermenéutica bíblica.

Sigamos pues la vía de la simple *aplicación* del tema general al texto cuya estructura interna acabamos de señalar.

Esta *aplicación*, lejos de someter a la hermenéutica bíblica a una ley extraña, le permite ser ella misma y la libera de muchas ilusiones. En primer lugar, de la tentación de introducir prematuramente categorías existenciales o existenciales de comprensión, como para contrarrestar eventuales excesos del análisis estructural. Nuestra hermenéutica general nos invita a decir que la etapa necesaria entre la explicación estructural y la autocomprensión es el despliegue del mundo del texto. Este mundo es el que, en última instancia, forma y transforma según su intención el ser-sí mismo del lector. La implicación teológica es considerable: la primera tarea de la hermenéutica no es suscitar una decisión en el lector, sino en primer lugar dejar que se despliegue el mundo de ser que es la *cosa* del texto bíblico. Así, la proposición de mundo que, en el lenguaje de la Biblia, se llama mundo nuevo, nueva alianza, reino de Dios, nuevo nacimiento, queda colocada por encima de sentimientos o disposiciones, de la creencia o no creencia. Son realidades desplegadas ante el texto, para nosotros sin duda, pero a partir del texto. Es esto lo que se puede llamar la *objetividad* del ser nuevo proyectado por el texto.

Segunda implicación: poner por encima de todo la *cosa* del texto es dejar de plantear el problema de la inspiración de las Escrituras en términos psicologizantes, como sería entenderla como un insuflar de sentido a un autor que se proyecta en el texto, él y sus representaciones. Si la Biblia puede considerarse algo revelado, lo mismo debe decirse de la *cosa* que ella dice; del ser nuevo que ella despliega. Me atrevería a decir entonces que la Biblia es revelada en la medida en que el ser nuevo del cual se trata es él mismo *revelador* con respecto al mundo, a la realidad toda, incluyendo mi existencia y mi historia. Dicho de otra manera, la revelación, si la expresión tiene algún sentido, es un rasgo del *mundo* bíblico.

Ahora bien, este mundo no es sostenido inmediatamente por intenciones psicológicas, sino mediatamente por las estructuras de la obra; todo lo que hemos dicho antes sobre las relaciones entre, por ejemplo, la forma de la narración y el significado de Yahveh como el gran actante de la gesta, o sobre las relaciones entre la forma de la profecía y el significado del Señor como amenaza y como promesa más allá de la destrucción, constituye la única introducción posible a lo que llamamos ahora el mundo bíblico. El poder de revelación más potente nace del contraste y de la convergencia de todas las formas del discurso tomadas en conjunto.

Tercera aplicación teológica de la categoría de mundo del texto: puesto que se trata de un mundo, en el sentido de un horizonte global, de una totalidad de significados, en principio no existe ningún privilegio para una instrucción que se dirigiría a la persona individual y, en general, ningún privilegio para los aspectos personalistas, de la forma Yo-Tú, en la relación del hombre con Dios. El mundo bíblico tiene aspectos cósmicos (es una creación), comunitarios (se trata de un pueblo), históricoculturales (se trata de Israel, del reino de Dios) y personales. El hombre es alcanzado según sus múltiples dimensiones, que son cosmológicas, históricomundiales, tanto como antropológicas, éticas y de personalidad.

Cuarta aplicación teológica de la categoría de mundo del texto: hemos dicho que el mundo del texto *literario* es un mundo proyectado y que se distancia poéticamente de la realidad cotidiana; ¿no es eso verdad por excelencia respecto del ser nuevo proyectado y propuesto por la Biblia? Este ser nuevo, ¿no se abrirá un camino a través del mundo de la experiencia ordinaria y a pesar de que la experiencia está totalmente cerrada? ¿La capacidad de proyección de este mundo no es un poder de ruptura y apertura? Y, de ser así, ¿no hay que conceder a esta proyección de mundo la dimensión

poética, en el sentido fuerte de la palabra, que hemos reconocido a la cosa del texto?

Si se va hasta el final, y se extraen las conclusiones últimas, ¿no hay que decir que lo que se abre así en la realidad cotidiana es otra realidad, la realidad de lo *posible*? Recordemos una de las observaciones más valiosas de Heidegger sobre el *Verstehen*; para Heidegger, el *comprender* es el opuesto polar del *encontrarse situado*, en la medida misma en que el *comprender* se dirige a nuestros posibles más propios y los descifra en una situación que no puede ser proyectada, porque ya estamos allí arrojados. En lenguaje teológico, esto quiere decir *llega el Reino de Dios*, es decir que él apela a nuestros posibles más propios a partir del sentido mismo de este Reino que no proviene de nosotros. Pero entonces esta observación tiene implicaciones que habrá que mencionar más adelante cuando retomemos el concepto de *fe* a la luz de nuestra cuarta categoría hermenéutica, la del *comprenderse delante del texto*.

El camino que acabo de seguir sería pues el de la *aplicación* de una categoría hermenéutica general a la hermenéutica bíblica tratada como hermenéutica regional. Mi tesis es que este camino es el único al final del cual puede reconocerse la especificidad de la *cosa* bíblica. En esto Ebeling tiene razón: es yendo hasta el extremo de la escucha de este libro, como un libro entre otros, que se puede dar con él como palabra de Dios. Pero, una vez más, este reconocimiento no apela al concepto psicológico de inspiración, como si los autores repitieran una palabra que les habría sido murmurada al oído. Este reconocimiento se dirige a la cualidad del ser nuevo, tal como él mismo se anuncia.

Uno de los rasgos que hacen la especificidad del discurso bíblico es, como sabemos, el lugar central que allí tiene el referente *Dios*. No se trata de negar este papel sino de comprenderlo. Del análisis anterior resulta que el significado de este referente del discurso bíblico está implicado, de una manera especial que falta aclarar, en los múltiples significados solidarios de las formas literarias de la narración, de la profecía, del himno, de la sabiduría, etcétera. El "*God-Talk*" —para tomar la expresión de McQuarrie—⁴ procede de la rivalidad y de la convergencia de estos discursos parciales. El referente

⁴ J. McQuarrie, *God-Talk. An Examination of the Language and Logic of Theology*, Londres, 1967.

Dios es a la vez el coordinador de estos discursos diversos y el punto de fuga, el índice de inacabamiento de estos discursos parciales.

En este sentido, la palabra “Dios” no funciona como un concepto filosófico, como sería el de ser, ya sea tomado en el sentido medieval o incluso en el sentido heideggeriano. Aun si tuviéramos la tentación de decir —en el metalenguaje teológico de todos estos lenguajes preteológicos— que “Dios” es el nombre religioso del ser, la palabra “Dios” dice más: presupone el contexto total constituido por el espacio completo de gravitación de los relatos, de las profecías, de las legislaciones, de los himnos, etcétera. Comprender la palabra “Dios” es seguir la flecha de sentido de esta palabra. Por flecha de sentido entiendo su doble poder: el de reunir todos los significados surgidos de los discursos parciales, y el de abrir un horizonte que escapa a la clausura del discurso.

Diría lo mismo de la palabra “Cristo”. A la doble función que acabo de mencionar de la palabra “Dios”, agrega la capacidad de encarnar todos los significados religiosos en un símbolo fundamental: el de un amor sacrificial, de un amor más fuerte que la muerte. La función de la predicación de la Cruz y de la Resurrección es dar a la palabra “Dios” una *densidad* que la palabra “ser” no encierra. En su significado está contenida la noción de *su* relación benevolente con nosotros y de *nuestra* relación con él como *últimamente concernidos* y plenamente *agradecidos*.

Sería, pues, tarea de una hermenéutica bíblica desarrollar todas las consecuencias de esta constitución y de esta expresión del *God-Talk*.

Se ve ahora en qué sentido esta hermenéutica bíblica es un caso particular de la hermenéutica general descripta antes y, a la vez, un caso único. Un caso particular, porque el ser nuevo del cual habla la Biblia no se ha de buscar en otra parte que en el mundo de este texto que es un texto entre otros. Un caso único, porque todos los discursos parciales están referidos a un Nombre, que es el punto de intersección y el índice de inacabamiento de todos nuestros discursos sobre Dios, y porque este Nombre se ha vuelto solidario del *acontecimiento/sentido* predicado como Resurrección. Pero la hermenéutica bíblica sólo puede pretender decir una cosa única si esta cosa única habla como el mundo del texto que se dirige a nosotros, como la cosa del texto. Éste es el punto esencial sobre el cual quería insistir al colocar la hermenéutica teológica en la tercera categoría de la hermenéutica general, es decir, en el mundo de la obra.

IV. *La constitución hermenéutica de la fe bíblica*

Al llegar al final de mi ensayo, me interrogo acerca de las implicaciones teológicas de la cuarta categoría de nuestra hermenéutica centrada en el texto. Es la categoría existencial por excelencia, la de la *apropiación*.

Quisiera subrayar tres consecuencias para la hermenéutica bíblica de la relación que planteamos entre el mundo de la obra y la comprensión que el lector consigue de sí mismo delante del texto.

En primer lugar, lo que en el lenguaje teológico se llama fe está constituido, en el sentido más fuerte del término, por el ser nuevo que es la *cosa* del texto. Al reconocer así la constitución hermenéutica de la fe bíblica, nos resistimos lo más posible a toda reducción psicologizante de la fe. No quiere decir que la fe no sea auténticamente un *acto* irreductible a todo tratamiento lingüístico; en este sentido, es precisamente el límite de toda hermenéutica, al mismo tiempo que es el origen no hermenéutico de toda interpretación; el movimiento sin fin de la interpretación comienza y se acaba en el riesgo de una respuesta que ningún comentario engendra ni agota. Para dar cuenta de este carácter prelingüístico o hiperlingüístico se pudo llamar a la fe *preocupación última*, para señalar la captación de lo único necesario a partir de lo cual me oriento en todas mis opciones; se la llamó también *sentimiento de dependencia absoluta*, para destacar que responde a una iniciativa que siempre me precede; se ha podido incluso llamarla *confianza incondicional*, para señalar que es inseparable de un movimiento de esperanza que se abre camino a pesar de las desmentidas de la experiencia y que cambia las razones para desesperar en razones para esperar, según las leyes paradójales de una lógica de la sobreabundancia. Por todos estos rasgos, la temática de la fe escapa a una hermenéutica y atestigua que ésta no es ni la primera ni la última palabra.

Pero lo que la hermenéutica permite advertir es lo siguiente: la fe bíblica no podría ser separada del movimiento de la interpretación que la eleva al lenguaje. La *preocupación última* permanecería *muda*, si no recibiera el poder de la palabra de una interpretación siempre recomenzada de los signos y de los símbolos que, si puedo decirlo, cultivaron y generaron esta preocupación desde el fondo de los tiempos. El sentimiento de dependencia absoluta quedaría como débil e inarticulado, si no fuera la respuesta a la proposición de un ser nuevo que abre para mí nuevas posibilidades de existir y de actuar. La

confianza incondicional sería vacía, si no estuviera apoyada en la interpretación siempre renovada de los acontecimientos/signos, referidos por las escrituras, tales como el *Éxodo* en el Antiguo Testamento y la *Resurrección* en el Nuevo Testamento. Son acontecimientos de liberación que abren y descubren lo posible más propio de mi propia libertad y así devienen para mí palabra de Dios. Ésta es la constitución propiamente hermenéutica de la fe misma. Tal es también la primera consecuencia teológica de la indisoluble correlación que descubrimos entre el mundo del texto y la apropiación.

Una segunda consecuencia resulta de la especie de distanciamiento que la reflexión hermenéutica hace aparecer en el corazón de la autocomprensión, cuando esta comprensión es un *comprenderse delante del texto*. Desde que se la somete a la *Selbstdarstellung* –a la *presentación de sí*– de la *cosa* del texto, una *crítica* de las ilusiones del sujeto parece incluida en el acto mismo de *comprenderse delante del texto*. Precisamente porque el sujeto se lleva a sí mismo en el texto y porque la *estructura de comprensión* de la cual habla Heidegger no podría ser eliminada de la comprensión que quiere dejar hablar al texto, la crítica de sí forma parte integrante de la autocomprensión delante del texto.

Aquí percibo una articulación esencial entre la crítica de la religión a la manera de Marx, de Nietzsche y de Freud, y la autocomprensión de la fe. Esta crítica de la religión, sin duda, se constituyó completamente fuera de la hermenéutica, como crítica de las ideologías, como crítica de los trasmundos, como crítica de las ilusiones. Pero para una comprensión hermenéutica centrada en el texto, esta crítica puede a la vez considerarse como el reconocimiento del adversario de *afuera*, que no se intenta recuperar y bautizar por la fuerza, y convertirse en el instrumento de una crítica *interna*, que corresponde al trabajo de distanciamiento que requiere toda autocomprensión delante del texto. Yo mismo comencé a hacer este trabajo en mi libro sobre Freud,⁵ lo llevé un poco más adelante en *Le conflit des interprétations*,⁶ una *hermenéutica de la sospecha* forma hoy parte integrante de toda apropiación del sentido. Con ella se continúa la *de-construcción* de los prejuicios que impiden dejar ser al mundo del texto.

La tercera y última consecuencia que me gustaría extraer de la hermenéutica de la apropiación se refiere al aspecto positivo del distanciamiento de sí

⁵ Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, París, Seuil, 1965 [traducción castellana: *Freud. Una interpretación de la cultura*, México-Madrid-Buenos Aires, Siglo XXI, 1970].

⁶ Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais de herméneutique*, París, Seuil, 1969.

mismo, que a mi juicio supone toda autocomprensión delante del texto. La deconstrucción de las ilusiones del sujeto es sólo el aspecto negativo de lo que se ha de llamar la *imaginación*.

Me arriesgué a hablar una primera vez de la dimensión *creadora* del distanciamiento, utilizando una expresión tomada de Husserl; hablé de las *variaciones imaginativas* sobre mi *ego*, para señalar esta apertura de posibilidades nuevas que es la obra misma en mí de la *cosa* del texto; se puede recurrir a otra analogía, que al propio Gadamer le gusta desarrollar, la analogía del *juego*.⁷ Del mismo modo que el juego libera, en la visión de la realidad, posibilidades nuevas que la *seriedad* mantenía prisioneras, el juego abre también en la subjetividad posibilidades de *metamorfosis*, que una visión puramente *moral* de la subjetividad no permite ver. Variaciones imaginativas, juego, metamorfosis, todas estas expresiones intentan circunscribir un fenómeno fundamental: que es en la *imaginación* donde primero se forma en mí el ser nuevo. Digo la imaginación y no la voluntad. Pues la capacidad de dejarse atrapar por nuevas posibilidades precede a la capacidad de decidirse y de elegir. La imaginación es esta dimensión de la subjetividad que responde al texto como *Poema*. Cuando el distanciamiento de la imaginación responde al distanciamiento que la *cosa* del texto profundiza en el corazón de la realidad, una poética de la existencia responde a la poética del discurso.

*Esta última consecuencia de una hermenéutica que pone la cosa del texto por encima de la autocomprensión es quizá la más importante, si se considera la tendencia más general de la hermenéutica existencial a acentuar el momento de decisión frente al texto. En la línea de una hermenéutica que parte del texto y de la cosa del texto, sostengo que el texto habla en primer lugar a mi imaginación, proponiéndole las figuraciones de mi liberación.*⁸

⁷ H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, 1960, 1973 (1), [traducción castellana: *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977].

⁸ Entre los recientes ensayos de Paul Ricoeur dedicados a la hermenéutica del lenguaje religioso y a la exégesis bíblica, podemos señalar los siguientes, a la espera de que el conjunto de estos textos sea agrupado en forma de libro:

– “Contribution d’une réflexion sur le langage à une théologie de la Parole”, en *Revue de théologie et de philosophie*, vol. XVIII (1968), n° 5-5, pp. 333-348.

– *Les incidences théologiques des recherches actuelles concernant le langage*, París, Institut d’Études Oecuméniques, 1969.

-
- “Problemes actuels de l’interpretation” (según Paul Ricoeur, texto establecido a partir de una grabación integral), en *Centre protestant d’etudes et de documentation*, Dossier “Nouvelles théologies”, n° 148, marzo de 1970. .
 - “Du conflit à la convergence des méthodes en exégèse biblique”, en *Exégèse y Herméneutique*, París, Seuil, “Parole de Dieu”, 1971.
 - “Sur la exégèse de Genèse 1,1-2,4 a”, *ibíd.*, pp. 67-84, 85-96.
 - “Esquisse de conclusion”, *ibíd.*, pp. 285-295.
 - “Manifestation et proclamation”, en *Archivio di filosofia*, 1974, n° 44, pp. 57-76.
 - *Biblicae Hermeneutics: On Parables* (1. The narrative form. 2. The metaphorical Process. Limit-experiences and limit-concepts) in *Semeia* Missoula, University of Montana (1975), n° 4, pp. 27-148 [traducción castellana: en Paul Ricoeur, *Fe y Filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, Buenos Aires, Editorial Docencia y Almagesto, 1990].
 - “Parole et symbole”, en *Revue des sciences religieuses*, vol. II (1975), n° 1-2, pp. 142-161 [traducción castellana: en Paul Ricoeur, *Hermenéutica y acción*, Buenos Aires, Editorial Docencia, 1985].
 - “La philosophie et la spécificité du langage religieux”, en *Revue d’histoire et de philosophie religieuses*, n° 5, 1975, pp. 13-26 [traducción castellana: en Paul Ricoeur, *Fe y filosofía*, *ob. cit.*].
 - “L’herméneutique de la secularisation. Foi, idéologie, utopie”, en *Archivio di filosofia*, vol. VII (1976), n° 2-3, pp. 43-68.
 - “Herméneutique de l’idée de Révélation”, en *La Révélation*, Bruselas, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1977, pp. 15-54 [traducción castellana: en Paul Ricoeur, *Fe y filosofía...*, *ob. cit.*].
 - “Nommer Dieu”, en *Études théologiques y religieuses*, vol. LII (1977), n° 4, pp. 489-508 [traducción castellana: en Paul Ricoeur, *Fe y filosofía...*, *ob. cit.*].
 - “Le récit interprétatif. Exégèse et théologie dans les récits de la Passion”, en *Recherches de science religieuse*, 1985, n° 73/1, pp. 17-38. (N. del editor francés.)

II

De la hermenéutica de los textos
a la hermenéutica de la acción

¿Qué es un texto?

ESTE ENSAYO estará consagrado, en lo esencial, al debate entre dos actitudes fundamentales que se pueden tomar frente a un texto. Estas dos actitudes han sido resumidas a fines del siglo pasado, en la época de Wilhelm Dilthey, con los términos *explicar e interpretar*. Dilthey llamaba explicación al modelo de inteligibilidad tomado de las ciencias naturales y extendido a las ciencias históricas por las escuelas positivistas, y hacía de la interpretación una forma derivada de la comprensión, en la cual veía la actitud fundamental de las ciencias del espíritu, la única que podría respetar la diferencia fundamental entre estas ciencias y las naturales. Me propongo aquí examinar el destino de esta oposición a la luz de los conflictos de escuelas contemporáneas. El concepto de explicación, en efecto, se desplazó; no es ya heredado de las ciencias naturales, sino de modelos propiamente lingüísticos. En cuanto al concepto de interpretación, sufrió en la hermenéutica moderna transformaciones profundas que lo alejan de la noción psicológica de comprensión, en el sentido de Dilthey. Me interesa estudiar esta nueva posición del problema, quizá menos antinómica y más fecunda. Pero antes de entrar en los nuevos conceptos de explicación e interpretación, quisiera detenerme en una pregunta preliminar que dirige en realidad todo lo que sigue de nuestra investigación. La pregunta es: ¿qué es un texto?

I. ¿Qué es un texto?

Llamamos texto a todo discurso fijado por la escritura. Según esta definición, la fijación por la escritura es constitutiva del texto mismo. Pero, ¿qué es lo que fija la escritura? Dijimos: todo discurso. ¿Significa esto que el discurso primero debió ser pronunciado física o mentalmente?, ¿que toda escritura fue primero, al menos potencialmente, un habla? En síntesis, ¿qué se debe pensar de la relación del texto con el habla?

Por cierto, existe la tentación de decir que toda escritura se agrega a algún habla anterior. En efecto, si se entiende por habla, con Ferdinand de Saussure, la realización de la lengua en un acontecimiento discursivo, la producción de un discurso singular por un hablante singular, entonces cada texto se halla en relación con la lengua en la misma posición de realización que el habla. Además, como institución, la escritura es posterior al habla: estaría destinada a fijar mediante un grafismo lineal todas las articulaciones que ya han aparecido en la oralidad. La atención casi exclusiva dada a las escrituras fonéticas parece confirmar que la escritura no agrega nada al fenómeno del habla, a no ser la fijación que permite conservarla; de allí la convicción de que la escritura es un habla fijada, de que la inscripción, sea grafismo o registro, es inscripción de habla, inscripción que asegura al habla su duración gracias al carácter de la imagen.

La anterioridad psicológica y sociológica del habla respecto de la escritura no está en cuestión. Pero cabe preguntarse si la aparición tardía de la escritura no provocó un cambio radical en la relación que mantenemos con los enunciados mismos de nuestro discurso. Volvamos, en efecto, a nuestra definición: el texto es un discurso fijado por la escritura. Lo que fija la escritura es, pues, un discurso que se habría podido decir, es cierto, pero que precisamente se escribe porque no se lo dice. La fijación por la escritura se produce en el lugar mismo del habla, es decir, en el lugar donde el habla habría podido aparecer. Nos podemos preguntar entonces si el texto no es verdaderamente texto cuando no se limita a transcribir un habla anterior, sino cuando inscribe directamente en la letra lo que quiere decir el discurso.

Lo que podría dar peso a esta idea de una relación directa entre querer decir del enunciado y la escritura, es la función de la lectura respecto de la escritura. En efecto, la escritura reclama la lectura según una relación que, dentro de poco, nos permitirá introducir el concepto de interpretación. Por ahora, digamos que el lector tiene el lugar del interlocutor, como simétricamente la escritura tiene el lugar de la locución y del hablante. En efecto, la relación escribir-leer no es un caso particular de la relación hablar-responder. No es ni una relación de interlocución ni un caso de diálogo. No basta con decir que la lectura es un diálogo con el autor a través de su obra; hay que decir que la relación del lector con el libro es de índole totalmente distinta. El diálogo es un intercambio de preguntas y respuestas, no hay intercambio de este tipo entre el escritor y el lector; el escritor no responde al lector; el libro separa más bien en dos vertientes el acto de escribir y el acto de leer que no

comunican; el lector está ausente en la escritura y el escritor está ausente en la lectura. El texto produce así un doble ocultamiento: del lector y del escritor, y de esta manera sustituye la relación de diálogo que une inmediatamente la voz de uno con el oído del otro.

Esta sustitución de la lectura en el lugar mismo donde el diálogo no tiene lugar es tan manifiesta que cuando encontramos a un autor y hablamos (por ejemplo, de su libro) tenemos el sentimiento de un profundo trastorno de esta relación tan particular que tenemos con el autor en y por su obra. Me gusta decir a veces que leer un libro es considerar a su autor como ya muerto y al libro como póstumo. En efecto, sólo cuando el autor está muerto la relación con el libro se hace completa y, de algún modo, perfecta; el autor ya no puede responder; sólo queda leer su obra.

Esta diferencia entre el acto de la lectura y el acto del diálogo confirma nuestra hipótesis de que la escritura es una realización comparable al habla, paralela al habla, una realización que toma su lugar y que de alguna manera la intercepta. Por esta razón podemos decir que lo que llega a la escritura es el discurso en tanto intención de decir, y que la escritura es una inscripción directa de esta intención, aun cuando, histórica y psicológicamente, la escritura comenzó por transcribir gráficamente los signos del habla. Esta liberación de la escritura que la pone en el lugar del habla es el acto de nacimiento del texto.

Ahora, ¿qué sucede con el enunciado mismo cuando se lo inscribe directamente en lugar de pronunciarlo? Se insistió siempre sobre la característica más obvia: el escrito conserva el discurso y lo convierte en un archivo disponible para la memoria individual y colectiva. Se agrega también que la alineación de los símbolos permite una traducción analítica y distintiva de todos los rasgos sucesivos y discretos del lenguaje y así aumenta su eficacia.

¿Esto es todo? Conservación y eficacia acrecentadas sólo caracterizan hasta aquí la transcripción del lenguaje oral en signos gráficos. La liberación del texto respecto de la oralidad supone una verdadera perturbación tanto de las relaciones entre el lenguaje y el mundo cuanto de la relación entre el lenguaje y las diversas subjetividades implicadas, la del autor y la del lector. Percibimos, en parte, esta segunda perturbación al distinguir la lectura del diálogo; habrá que ir más lejos aún, pero partiendo esta vez del trastorno que alcanza a la relación referencial del lenguaje con el mundo cuando el texto toma el lugar del habla.

¿Qué entendemos por relación referencial o por función referencial? Lo siguiente: al dirigirse a otro hablante, el sujeto del discurso dice algo sobre algo; aquello sobre lo que habla es el referente de su discurso. Como sabe-

mos, esta función referencial está presente en la oración, que es la primera y más simple unidad de discurso, la que tiene el objetivo de decir algo verdadero o algo real. Al menos en el discurso declarativo. Esta función referencial es tan importante que compensa de alguna manera otra característica del lenguaje, que es la de separar los signos de las cosas; mediante la función referencial, el lenguaje “reintegra al universo” (según una expresión de Gustave Guillaume) estos signos que la función simbólica, en su nacimiento, hicieron ausentes en las cosas. Todo discurso se encuentra así vinculado, en alguna medida, al mundo. Pues si no se habla del mundo, ¿de qué hablaríamos?

Pero cuando el texto toma el lugar del habla, algo importante pasa. En el intercambio de habla, los hablantes están en presencia mutua, pero también están presentes la situación, el ambiente, el medio circunstancial del discurso en relación con este medio circunstancial. El discurso significa plenamente. Remitir a la realidad, en última instancia, es remitir a esta realidad, que puede ser mostrada *en torno* de los hablantes, *en torno*, si se puede decir, de la propia instancia de discurso. Por otra parte, el lenguaje está bien equipado para asegurar este anclaje; los demostrativos, los adverbios de tiempo y de lugar, los pronombres personales, los tiempos del verbo, y en general todos los indicadores *deicticos* u *ostensivos* sirven para anclar el discurso en la realidad circunstancial que rodea a la instancia de discurso. Así, en el habla viva, el sentido *ideal* de lo que se dice se inclina hacia la referencia *real*, hacia aquello *sobre lo cual* se habla. En el límite, esta referencia real tiende a confundirse con una designación ostensiva donde el habla se une al gesto de mostrar, de hacer ver. El sentido muere en la referencia y ésta en la mostración.

No ocurre lo mismo cuando el texto toma el lugar de la palabra. El movimiento de la referencia hacia la mostración se encuentra interceptado, al mismo tiempo que el diálogo está interrumpido por el texto. Digo interceptado y no suprimido porque esto me permite separarme de lo que llamo desde ahora la ideología del texto absoluto, que mediante una hipóstasis indebida pasa subrepticamente al límite, sobre la base de las justas observaciones que acabamos de hacer. Veremos que el texto tiene referencia; ésta será precisamente la tarea de la lectura como interpretación: efectuar la referencia. Al menos, en esta suspensión donde la referencia se halla diferida, el texto queda en cierto modo *en el aire*, fuera del mundo o sin mundo; gracias a esta obliteración de la relación con el mundo, cada texto es libre de entrar en relación con todos los otros textos que vienen a tomar el lugar de la realidad circunstancial mostrada por el habla viva.

Esta relación de texto a texto, en la desaparición del mundo sobre el cual se habla, engendra el cuasimundo de los textos o *literatura*.

Tal es la conmoción que afecta al discurso mismo, cuando el movimiento de la referencia hacia la mostración se encuentra interceptado por el texto; las palabras dejan de desaparecer ante las cosas; las palabras escritas devienen palabras por sí mismas.

Este ocultamiento del mundo circunstancial por el cuasimundo de los textos puede ser tan completo que el mundo mismo, en una civilización de la escritura, deje de ser lo que se puede mostrar al hablar y se reduzca a esta suerte de *aura* que despliegan las obras. Así hablamos del mundo griego, del mundo bizantino. A este mundo se lo puede llamar imaginario, en el sentido de que está *presentificado* por lo escrito, en el lugar mismo donde el mundo estaba *presentado* por el habla; pero este imaginario es él mismo una creación de la literatura, es un imaginario literario.

Esta conmoción de la relación entre el texto y su mundo es la clave de esa otra conmoción de la que ya hemos hablado, aquella que afecta la relación del texto con las subjetividades del autor y del lector. Creemos saber lo que es el autor de un texto, porque se deriva la idea de la de hablante; el sujeto del habla, dice Benveniste, es el que se designa a sí mismo diciendo "yo". Cuando el texto toma el lugar del habla, ya no hay locutor propiamente hablando, al menos en el sentido de una autodesignación inmediata y directa del que habla en la instancia de discurso. Esta proximidad del sujeto hablante con su propia palabra es sustituida por una relación compleja del autor con el texto que permite decir que el autor es instituido por el texto, que él mismo se sostiene en el espacio de significado trazado e inscripto por la escritura. El texto es el lugar mismo donde el autor adviene. Pero, ¿llega allí de otra manera que como primer lector? La puesta a distancia del autor por su propio texto es ya un fenómeno de primera lectura que, de una sola vez, plantea el conjunto de los problemas con los cuales vamos ahora a enfrentarnos, que se refieren a las relaciones de la explicación y la interpretación, relaciones que aparecen en ocasión de la lectura.

II. ¿Explicación o comprensión?

En la lectura, en efecto, vamos a ver enfrentarse enseguida las dos actitudes que ubicamos al comienzo bajo el doble título de la explicación y la inter-

pretación. Encontramos esta dualidad, en primer lugar, en Dilthey, su inventor. En Dilthey, estas distinciones constituían una alternativa en la cual un término debía excluir al otro; o bien se *explica*, a la manera del sabio naturalista, o bien se *interpreta*, a la manera del historiador. Esta alternativa excluyente proporciona el punto de partida de la discusión que sigue. Me propongo mostrar que la noción de texto, tal como la hemos establecido en la primera parte de este ensayo, exige una renovación de los dos conceptos de explicación y de interpretación y, gracias a esta renovación, una concepción menos antinómica de sus relaciones. Digamos de inmediato que la discusión estará deliberadamente orientada hacia la búsqueda de una estrecha complementariedad y reciprocidad entre explicación e interpretación.

En Dilthey, la oposición inicial no es exactamente entre explicar e interpretar, sino entre explicar y comprender, donde la interpretación es una provincia particular de la comprensión. Es pues necesario partir de la oposición entre explicar y comprender. Ahora bien, si esta oposición es excluyente, lo es porque, en Dilthey, los dos términos designan dos esferas de la realidad que ellos tienen por función distinguir. Estas dos esferas son la de las ciencias naturales y la de las ciencias del espíritu. La región de la naturaleza es la de los objetos ofrecidos a la observación científica y sometida desde Galileo a la empresa de matematización y desde John Stuart Mill a los cánones de la lógica inductiva. La región del espíritu es la de las individualidades psíquicas, hacia cuyo interior cada psiquismo es capaz de trasladarse. La comprensión es ese traslado hacia el interior de un psiquismo ajeno. Preguntar si pueden existir ciencias del espíritu es, entonces, preguntar si un conocimiento científico de los individuos es posible, si esta inteligencia de lo singular puede ser objetiva a su manera, si es susceptible de recibir una validez universal. Dilthey responde afirmativamente porque el interior se da en signos exteriores que pueden ser percibidos y comprendidos como signos de un psiquismo ajeno: “Llamamos comprensión —dice en el famoso artículo de 1900 sobre el origen de la hermenéutica—¹ al proceso por el cual conocemos algo psíquico con la ayuda de signos sensibles que son su manifestación” (p. 320). La interpretación es una provincia particular de esta comprensión. Entre los signos del psiquismo ajeno, tenemos las “manifestaciones fijadas de una manera durable”, los “testimonios humanos conservados por la escritura”, los “monumentos escritos”. La interpretación es así el arte de

¹ Wilhem Dilthey, “Origine et développement de l’herméneutique” (1900), en *Le Monde de l’Esprit*, I, París, 1947.

comprender aplicado a tales manifestaciones, a tales testimonios, a tales monumentos, cuyo carácter distintivo es la escritura.

En esta pareja comprender/interpretar, la comprensión proporciona el fundamento, el conocimiento mediante signos del psiquismo ajeno, y la interpretación aporta el grado de objetivación, gracias a la fijación y la conservación que la escritura confiere a los signos.

Esta distinción entre explicar y comprender parece en principio clara; no obstante, no deja de oscurecerse desde que se plantea la pregunta sobre las condiciones de cientificidad de la interpretación. Se expulsó a la explicación del campo de las ciencias naturales. Pero en el corazón mismo del concepto de interpretación renace el conflicto entre el carácter intuitivo inverificable que él debe al concepto psicologizante de comprensión al cual se lo subordina, por una parte, y, por otra, la exigencia de objetividad vinculada a la noción misma de ciencia del espíritu. Este desgarramiento de la hermenéutica entre su tendencia psicologizante y su búsqueda de una lógica de la interpretación pone finalmente en tela de juicio la relación entre comprensión e interpretación. ¿No es la interpretación una especie de la comprensión que hace estallar el género? ¿La diferencia específica, la fijación por la escritura, no es aquí más importante que el rasgo común a todos los signos, dar un interior en un exterior? ¿Qué es lo más importante en la hermenéutica, su inclusión en la esfera de la comprensión o su diferencia respecto de ella? Schleiermacher, antes de Dilthey, había sido el testigo de este desgarramiento interno del proyecto hermenéutico; él lo había superado mediante la práctica humana de un feliz matrimonio entre la *genialidad romántica* y la *virtuosidad filológica*. Con Dilthey, las exigencias epistemológicas son más apremiantes. Muchas generaciones lo separan del sabio romántico, muchas generaciones entrenadas en la reflexión epistemológica; también la contradicción estalla ahora en pleno día. Escuchemos a Dilthey comentando a Schleiermacher: “El fin último de la hermenéutica es comprender al autor mejor de lo que él se ha comprendido a sí mismo”. He aquí la psicología de la comprensión. Pero veamos ahora la lógica de la interpretación: “Es función de la hermenéutica establecer teóricamente, contra la intrusión constante de lo arbitrario romántico y del subjetivismo escéptico en el dominio de la historia, la validez universal de la interpretación, base de toda certeza histórica” (p. 333). Así, la hermenéutica cumple los deseos de la comprensión al separarse de la inmediatez de la comprensión del otro, esto es, separándose de los valores dialogales. La comprensión quiere coincidir con el interior del autor, igualarse con él (*sich gleichsetzen*), reprodu-

cir (*nachbilden*) el proceso creador que ha engendrado la obra. Pero los signos de esta intención, de esta creación, sólo pueden buscarse en lo que Schleiermacher llama la *forma exterior e interior* de la obra, o incluso en la *conexión*, el *encadenamiento* (*Zusammenhang*), que hace de ella un todo organizado. Los últimos escritos de Dilthey (*La edificación del mundo histórico en las ciencias humanas*) han agravado la tensión. Por un lado, la vertiente objetiva de la obra se acentúa bajo la influencia de las *Investigaciones lógicas* de Husserl (como se sabe, para Husserl, el *sentido* de un enunciado constituye una *idealidad* que no existe ni en la realidad cotidiana ni en la realidad psíquica: es una pura unidad de sentido sin localización real). De manera análoga, la hermenéutica procede de la objetivación de las energías creadoras de la vida en las obras que se intercalan así entre el autor y nosotros; es el psiquismo mismo, su dinamismo creador, lo que reclama esta mediación a través de *significaciones, valores, fines*. Así, la exigencia científica conduce a una despsicologización cada vez más avanzada de la interpretación, de la comprensión misma, quizás aun de la introspección, si es cierto que el recuerdo mismo sigue el hilo de los significados, las cuales no son por sí mismas fenómenos psíquicos. La exteriorización de la vida implica este carácter cada vez más indirecto y mediato de la interpretación de uno mismo y del otro. Pero, sin embargo, la interpretación persigue un sí mismo y un otro planteados en términos psicológicos; la interpretación apunta siempre a una reproducción, a una *Nachbildung* de las experiencias vividas.

Esta insoportable tensión, cuyo testigo es el último Dilthey, nos conduce a plantear las dos preguntas que dirigen la continuidad de la discusión: ¿no es necesario abandonar decididamente la referencia de la interpretación a la comprensión y dejar de hacer de la interpretación de los monumentos escritos un caso particular de la comprensión de los signos exteriores de un psiquismo interior? Pero si la interpretación ya no busca su norma de inteligibilidad en la comprensión del otro, ¿no se ha de reelaborar también su relación con la explicación, que habíamos dejado de lado?

III. El texto y la explicación estructural

Retomemos nuestro análisis del texto y del estatuto autónomo que le reconocimos en relación con el habla y el intercambio de palabras habladas. Lo que llamamos el ocultamiento del mundo circundante por el cuasimundo de los

textos engendra dos posibilidades. Como lectores, podemos permanecer en la suspensión del texto, tratarlo como texto sin mundo y sin autor y explicarlo entonces, por sus relaciones internas, por su estructura. O bien podemos levantar la suspensión del texto, acabar el texto en palabras y restituirlo a la comunicación viva, con lo cual lo interpretamos. Estas dos posibilidades pertenecen ambas a la lectura y la lectura es la dialéctica de estas dos actitudes.

Retomémoslas separadamente, antes de considerar su articulación. Podemos hacer un primer tipo de lectura del texto, una lectura que tome nota, por así decir, de la intercepción por parte del texto de todas las relaciones con un mundo que se pueda mostrar y con subjetividades que puedan dialogar. Esta transferencia hacia el *lugar* del texto —lugar que es un no lugar— constituye un proyecto particular con respecto al texto, el de prolongar la suspensión de la relación referencial con el mundo y con el sujeto hablante. En este proyecto particular, el lector decide mantenerse en el *lugar del texto* y en la *clausura* de este lugar. Sobre la base de esta elección, el texto no tiene un afuera; no tiene más que un adentro, no hay intención de trascendencia, como se tendría con una palabra dirigida a alguien a propósito de algo.

Este proyecto no sólo es posible sino también legítimo. En efecto, la constitución del texto como texto y de la red de textos como literatura autoriza la intercepción de esta doble trascendencia del discurso, hacia un mundo y hacia otro. A partir de allí es posible un comportamiento explicativo con respecto al texto.

Este comportamiento explicativo, a diferencia de lo que pensaba Dilthey, no está de ninguna manera tomado en préstamo de otro campo de conocimiento y de otro modelo epistemológico que no sea el del lenguaje mismo. No es un modelo naturalista extendido ulteriormente a las ciencias del espíritu. La oposición naturaleza-espíritu, incluso, no desempeña aquí ningún papel. Si hay préstamo, se produce en el interior del mismo campo, el de los signos. Es posible tratar los textos según las reglas de explicación que la lingüística aplica con éxito a los sistemas simples de signos que constituyen la lengua por oposición al habla; como se sabe, la distinción lengua-habla es la distinción fundamental que permitió darle a la lingüística un objeto homogéneo: mientras que el habla pertenece a la fisiología, a la psicología, a la sociología, la lengua, como regla del juego cuya ejecución es el habla, pertenece a la lingüística. Como también se sabe, la lingüística sólo conoce sistemas de unidades desprovistas de significados propios y cada una de las cuales se define por su diferencia con respecto a todas las otras. Estas unidades,

ya sean puramente distintivas, como las de la articulación fonológica, o significativas, como las de la articulación lexical, son unidades opositivas. El juego de las oposiciones y de sus combinaciones, en un inventario de unidades discretas, define el concepto de estructura en lingüística.

Este modelo estructural proporciona el tipo de comportamiento explicativo que vamos a ver ahora aplicado al texto.

Se objetará, quizás, aun antes de emprender la tarea, que no se podrían aplicar al texto leyes que no son válidas más que para la lengua, distinta del habla. El texto, sin ser habla, ¿no estará del mismo lado que el habla en relación con la lengua? ¿No hay que oponer globalmente a la lengua el discurso en tanto serie de enunciados, es decir, en última instancia, de oraciones? En relación con esta distinción lengua-discurso, ¿la distinción habla-escritura no es secundaria y no se han de ubicar lengua y habla del mismo lado, el del discurso? Estas observaciones son perfectamente legítimas y nos autorizan a pensar que el modelo explicativo llamado estructural no agota el campo de las actitudes posibles con respecto a un texto. Pero antes de señalar el límite de este comportamiento explicativo, hay que hacerse cargo de su fecundidad. La hipótesis de trabajo de todo análisis estructural de textos es la siguiente: a pesar de que la escritura está del mismo lado que el habla en relación con la lengua, del lado del discurso, la especificidad de la escritura en relación con el habla efectiva se basa en rasgos estructurales susceptibles de ser tratados como análogos de la lengua en el discurso. Esta hipótesis es perfectamente legítima: consiste en decir que, en ciertas condiciones, las grandes unidades del lenguaje, es decir, las unidades de nivel superior a la oración, ofrecen organizaciones comparables a las de las pequeñas unidades del lenguaje, es decir, las unidades de nivel inferior a la oración, aquellas que son precisamente de las que se ocupa la lingüística.

Claude Lévi-Strauss formula así esta hipótesis de trabajo, en la *Antropología estructural*,² a propósito de una categoría de textos, los mitos:

Como todo ser lingüístico, el mito está formado por unidades constitutivas; estas unidades constitutivas implican la presencia de aquellas que intervienen normalmente en la estructura de la lengua, los fonemas, los monemas y los

² Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, París, Plon, 1958-1971 [traducción castellana: *Antropología estructural*, Buenos Aires, Eudeba, 1980]. La paginación citada corresponde a la traducción castellana.

semantemas. Pero ellas son en relación con estas últimas (los semantemas), como estos mismos son en relación con los monemas y estos en relación con los fonemas. Cada forma difiere de la precedente por un más alto grado de complejidad. Por esta razón llamaremos a los elementos que pertenecen propiamente al mito (y que son los más complejos de todos): grandes unidades constitutivas” (pp. 190-191).

Gracias a esta hipótesis, las grandes unidades, que son por lo menos de la extensión de la oración y que puestas una detrás de la otra constituyen el relato propio del mito, van a poder ser tratadas según las mismas reglas que las más pequeñas unidades familiares a los lingüistas; para marcar esta analogía Claude Lévi-Strauss habla de mitemas, como se habla de fonemas, de morfemas, de semantemas. Pero para mantenerse en los límites de la analogía entre los mitemas y las unidades lingüísticas de nivel inferior, el análisis de los textos deberá proceder con la misma suerte de abstracción que practica el fonólogo; para éste, el fonema no es un sonido concreto, tomado en forma absoluta, en su sustancia sonora; es una función definida por el método conmutativo y que se resuelve en su valor de oposición por relación con todos los otros; en este sentido, no es, para hablar como Saussure, una *sustancia*, sino una *forma*, es decir, un juego de relaciones. Del mismo modo, un mitema no es una de las frases del mito, sino un valor de oposición que corresponde a muchas oraciones particulares y constituye, en el lenguaje de Lévi-Strauss, un “haz de relaciones”: “Sólo en forma de combinación de tales haces las unidades constitutivas adquieren una función significativa” (p. 191). Lo que se llama aquí función significativa no es en absoluto lo que el mito quiere decir, su alcance filosófico o existencial, sino la combinación, la disposición de los mitemas, en suma, la estructura del mito.

Recordaré aquí brevemente el análisis que Lévi-Strauss propone del mito de Edipo, según este método: distribuye en cuatro columnas las frases del mito; ubica en la primera todas las que hablan de la relación de parentesco sobreestimado (por ejemplo: Edipo se casa con su madre Yocasta, Antígona entierra a su hermano Polinices a pesar de la prohibición); en la segunda columna, se encuentra la misma relación, pero afectada por el signo inverso: relación de parentesco subestimado o devaluado (Edipo mata a su padre Layo, Eteocles mata a su hermano Polinices); la tercera columna concierne a los monstruos y su destrucción; la cuarta agrupa todos los nombres propios cuyo significado evoca una dificultad para caminar erguido (cojo, zurdo, pie

hinchado). La comparación de las cuatro columnas hace aparecer una correlación. Entre 1 y 2, tenemos relaciones de parentesco una vez sobrevaloradas, otra vez subestimadas; entre 3 y 4, tenemos una afirmación, luego una negación del carácter autóctono del hombre: "De eso resultaría que la cuarta columna mantiene la misma relación con la columna 3 que la columna 1 con la columna 2...; la sobrevaloración del parentesco de sangre es a la subestimación como el esfuerzo para escapar a la autoctonía es a la imposibilidad de lograrlo". El mito aparece entonces como una suerte de instrumento lógico que disminuye las contradicciones para superarlas: "La imposibilidad de poner en conexión grupos de relaciones es superada (o, más exactamente, reemplazada) por la afirmación de que dos relaciones contradictorias entre sí son idénticas, en la medida en que cada una es, como la otra, contradictoria consigo misma" (pp. 196-197). Volveremos enseguida sobre este resultado; limitémonos a enunciarlo.

Podemos decir, por cierto, que hemos explicado el mito, pero no que lo hemos interpretado. Por medio del análisis estructural, aparece la lógica de las operaciones que ponen en relación mutua los haces de relaciones y que constituye "la ley estructural del mito considerado" (p. 199). No se dejará de notar que esta ley es, por excelencia, objeto de lectura y no en absoluto de habla, en el sentido de un recitado donde el poder del mito sería reactivado en una situación concreta. Aquí el texto sólo es texto y la lectura lo habita como texto, en la suspensión de su significado para nosotros, en la suspensión de toda realización en un habla actual.

Acabo de tomar un ejemplo en el dominio de los mitos; podría tomar otro en un dominio vecino, el de los relatos folclóricos. Este campo fue explorado por los formalistas rusos de la escuela de Propp y por los especialistas franceses del análisis estructural de los relatos, Roland Barthes y Greimas. Se encuentran en estos autores los mismos postulados que en Lévi-Strauss: las unidades mayores que la oración tienen la misma composición que las unidades inferiores; el sentido del relato está en la combinación de los elementos y consiste en la capacidad del todo de integrar subunidades; inversamente, el sentido de un elemento es su capacidad de entrar en relación con otros elementos y con la totalidad de la obra; estos postulados en conjunto definen el cierre del relato; la tarea del análisis estructural consistirá, entonces, en proceder a la segmentación (aspecto horizontal), luego en establecer los diversos niveles de integración de las partes en el todo (aspecto jerárquico). Así, cuando el analista aisle unidades de acción, éstas no serán para él unidades psico-

lógicas susceptibles de ser vividas o unidades de comportamiento que pueda estudiar una psicología conductista; los extremos de estas secuencias son sólo los puntos de orientación del relato, de tal modo que, si se cambia un elemento, toda la serie es diferente: se reconoce aquí la transposición del método de conmutación del plano fonológico al plano de las unidades del relato. La lógica de la acción consiste entonces en un encadenamiento de nudos de acción que en conjunto constituyen la continuidad estructural del relato; la aplicación de esta técnica conduce a *descronologizar* el relato, de manera de hacer aparecer la lógica narrativa subyacente al tiempo narrativo. En última instancia, el relato se reduciría a una combinatoria de algunas unidades dramáticas —prometer, traicionar, impedir, ayudar, etcétera— que serían los paradigmas de la acción. Una secuencia es, entonces, una serie de nudos, que cierran, cada uno, una alternativa abierta por la anterior; al mismo tiempo que se encadenan, las unidades elementales se integran en unidades más amplias; por ejemplo, el encuentro incluye acciones elementales, como aproximarse, interpelar, saludar, etcétera. Explicar un relato es captar esta imbricación, esta estructura en fuga de los procesos de acciones implicadas.

A esta cadena y a esta imbricación de acciones corresponden relaciones de la misma naturaleza entre los *actantes* del relato: no son los personajes como sujetos psicológicos, dotados de una existencia propia, sino los papeles correlativos a las acciones por su parte formalizadas. Los actantes son definidos sólo por los predicados de la acción, por los ejes semánticos de la oración y del relato: el actante es aquel que..., a quien..., que..., con quien..., etcétera, la acción se hace; es el que promete, el que recibe la promesa, el donante, el destinatario, etcétera. El análisis estructural presenta así una jerarquía de *actantes* correlativa a la de las *acciones*.

Queda entonces ensamblar el relato como un todo y ubicarlo en la comunicación narrativa. Así se convierte en un discurso dirigido por el narrador a un destinatario. Pero para el análisis estructural, los dos interlocutores no deben buscarse en otro lugar que en el texto; el narrador sólo es designado por los signos de la narratividad, que pertenecen a la constitución misma del relato. Más allá de estos tres niveles (nivel de las acciones, nivel de los actantes, nivel de la narración), ya no hay nada que pertenezca a la ciencia del semiólogo, sólo está el mundo de los usuarios del relato, el cual puede eventualmente corresponder a otras disciplinas semiológicas (sistemas sociales, económicos, ideológicos), pero ya no de carácter lingüístico. Esta transposición de un modelo lingüístico a la teoría del relato comprueba exactamente

nuestra observación inicial: actualmente la explicación ya no es un concepto tomado de las ciencias naturales y transferido a un dominio ajeno, el de los monumentos escritos, sino que nace de la propia esfera del lenguaje, por transferencia analógica de las pequeñas unidades de la lengua (fonemas y lexemas) a las grandes unidades superiores a la oración, como el relato, el folclore o el mito. A partir de esto, la interpretación, si aún es posible darle un sentido, ya no será confrontada con un modelo exterior a las ciencias humanas; estará en debate con un modelo de inteligibilidad que pertenece de nacimiento, si se puede decir, al dominio de las ciencias humanas y a una ciencia de punta de este campo: la lingüística.

Desde este momento, explicar e interpretar se hallarán en debate sobre el mismo terreno, en el interior de la misma esfera del lenguaje.

IV. Hacia un nuevo concepto de interpretación

Consideremos ahora la otra actitud que se puede tomar con respecto al texto, la que hemos llamado interpretación. La podemos introducir, en primer lugar, oponiéndola a la precedente, de una manera aún próxima a la de Dilthey. Pero, como se verá por lo que sigue, habrá que acceder por grados a una relación más estrechamente complementaria y recíproca entre explicar e interpretar.

Partamos una vez más de la lectura. Decíamos que se nos ofrecen dos maneras de leer. Mediante la lectura podemos prolongar y acentuar la suspensión que afecta a la referencia del texto y llevarla hasta el entorno de un mundo y al público de los sujetos hablantes: es la actitud explicativa. Pero podemos también levantar esta suspensión y acabar el texto como habla real. Esta segunda actitud es el verdadero destino de la lectura, puesto que revela la verdadera naturaleza de la suspensión que afecta al movimiento del texto hacia el significado. La otra lectura no sería incluso posible, si en primer lugar no resultara evidente que el texto, como escritura, espera y reclama una lectura. La lectura es posible porque el texto no está cerrado en sí mismo, sino abierto hacia otra cosa; leer es, en toda hipótesis, articular un discurso nuevo al discurso del texto. Esta articulación de un discurso con un discurso denuncia, en la constitución misma del texto, una capacidad original de continuación, que es su carácter abierto. La interpretación es el cumplimiento concreto de esta articulación y de esta continuación.

En un primer momento, seremos llevados a presentar el concepto de interpretación en oposición al de explicación, lo que no nos alejará sensiblemente de Dilthey, salvo que el concepto opuesto de explicación ya ganó en fuerza, al proceder de la lingüística y de la semiología en lugar de ser tomado de las ciencias naturales.

Según este primer sentido, la interpretación conserva el carácter de apropiación que le reconocían Schleiermacher, Dilthey y Bultmann. A decir verdad, este sentido no será abandonado; sólo será mediatizado por la explicación, en lugar de serle opuesto de manera inmediata y en suma ingenua. Por apropiación entiendo lo siguiente: la interpretación de un texto se acaba en la interpretación de sí de un sujeto que desde entonces se comprende mejor, se comprende de otra manera o, incluso, comienza a comprenderse. Este acabamiento de la inteligencia del texto en una inteligencia de sí mismo caracteriza la especie de filosofía reflexiva que he llamado, en diversas ocasiones, reflexión concreta. Hermenéutica y filosofía reflexiva son aquí correlativas y recíprocas. Por un lado, la autocomprensión misma pasa por el rodeo de la comprensión de los signos de cultura en los cuales el yo se documenta y se forma; por el otro, la comprensión del texto no es un fin para sí misma, sino que mediatiza la relación consigo mismo de un sujeto que no encuentra en el cortocircuito de la reflexión inmediata el sentido de su propia vida. Así, es necesario decir con igual fuerza que la reflexión no es nada sin la mediación de los signos y de las obras, y que la explicación no es nada si no se incorpora como intermediaria en el proceso de la autocomprensión mismo. En síntesis, en la reflexión hermenéutica —o en la hermenéutica reflexiva— la constitución del *sí mismo* y la del *sentido* son contemporáneas.

Con el término *apropiación* subrayaremos, además, dos rasgos. Una de las finalidades de toda hermenéutica es luchar contra la distancia cultural, lucha que puede comprenderse, en términos puramente temporales, como una lucha contra el alejamiento secular o, en términos más verdaderamente hermenéuticos, como una lucha contra el alejamiento del sentido mismo, del sistema de valores sobre el cual el texto se establece; en este sentido, la interpretación *acerca, iguala*, convierte en *contemporáneo y semejante*, lo cual es verdaderamente hacer *propio* lo que en principio era *extraño*.

Pero, sobre todo, al caracterizar la interpretación como apropiación, se quiere destacar el carácter *actual* de la interpretación: la lectura es como la ejecución de una partitura musical; marca la realización, la actualización, de las posibilidades semánticas del texto. Este último rasgo es el más importante,

pues es la condición de los otros dos: victoria sobre la distancia cultural, fusión de la interpretación del texto con la interpretación de uno mismo. En efecto, este carácter de realización, propio de la interpretación, revela un aspecto decisivo de la lectura, a saber, que acaba el discurso del texto en una dimensión semejante a la del habla. Lo que nos interesa del concepto de habla no es que sea proferida; es que sea un acontecimiento, un acontecimiento discursivo, la instancia de discurso, como dice Benveniste. Las oraciones del texto significan *hic et nunc*. Entonces el texto *actualizado* encuentra un entorno y un público; retoma su movimiento, interceptado y suspendido, de referencia hacia un mundo y a sujetos. El mundo es el del lector; el sujeto es el lector mismo. Diremos que en la interpretación la lectura se convierte en una suerte de habla. No digo: se convierte en habla. Pues la lectura nunca equivale a un intercambio de palabras, a un diálogo, sino que se acaba concretamente en un acto que es al texto lo que el habla es a la lengua, a saber, acontecimiento e instancia de discurso. El texto tenía sólo un sentido, es decir, relaciones internas, una estructura; ahora tiene un significado, es decir, una realización en el discurso propio del sujeto que lee. Por su sentido, el texto tenía sólo una dimensión semiológica; ahora tiene, por su significado, una dimensión semántica.

Detengámonos aquí. Nuestra discusión ha alcanzado un punto crítico, donde la interpretación, entendida como apropiación, sigue siendo exterior a la explicación en el sentido del análisis estructural. Continuamos oponiéndolas como dos actitudes entre las cuales, según parece, habría que elegir.

Quisiera ahora superar esta oposición antinómica y presentar la articulación que haría complementarios el análisis estructural y la hermenéutica.

Para esto es importante mostrar cómo cada una de las dos actitudes que hemos opuesto remite a la otra por rasgos que le son propios.

Volvamos a los ejemplos del análisis estructural que hemos tomado de la teoría del mito y del relato. Nos esforzamos por atenernos a una noción de sentido que se reduciría estrictamente a la combinación de los elementos de un texto, a la integración de segmentos de acción y de los actantes dentro del relato considerado como un todo cerrado en sí mismo. De hecho, nadie se detiene en una concepción tan formal del sentido de un relato o de un mito. Por ejemplo, lo que Lévi-Strauss llama un mitema, que según él es la unidad constitutiva del mito, se expresa en una oración que tiene un significado propio: Edipo mata a su padre, Edipo desposa a su madre, etcétera. ¿Podríamos decir que la explicación estructural neutraliza el sentido propio de las

oraciones para quedarse sólo con su posición en el mito? Pero el haz de relaciones al cual Lévi-Strauss reduce el mitema todavía comprende al orden de la oración, y el juego de oposiciones que se instituye en este nivel abstracto es aún del orden de la oración y del significado. Si se habla de *relaciones de sangre sobrevaloradas* o *subestimadas*, del carácter *autóctono* o *no autóctono* del hombre, estas relaciones pueden aún escribirse en forma de oración; la relación de sangre es la más alta de todas; la relación de sangre es menos alta que la relación social, por ejemplo en la prohibición del incesto; etcétera. Finalmente, la contradicción que el mito intentaría resolver, según Lévi-Strauss, se enuncia como relaciones significantes; Lévi-Strauss lo reconoce, a su pesar, cuando escribe: “La razón de estas elecciones aparece si se reconoce que el pensamiento mítico procede de la toma de conciencia de ciertas oposiciones y tiende a su mediación progresiva” (pp. 204-205). Y más adelante: “El mito es una especie de instrumento lógico destinado a operar una mediación entre la vida y la muerte” (p. 200). En el trasfondo del mito hay una pregunta que es una pregunta sumamente significativa, una pregunta sobre la vida y sobre la muerte: ¿se nace de uno solo o de dos? Incluso formalizada en la figura *lo mismo nace de lo mismo o del otro*, esta pregunta es la de la angustia sobre el origen; ¿de dónde viene el hombre, nace de la tierra o de sus padres? No habría contradicción, ni tentativa de resolución de contradicción, si no hubiera preguntas significativas, proposiciones de sentido sobre el origen y el fin del hombre. Ahora bien, esta función misma del mito como relato de los orígenes es la que se ha querido poner entre paréntesis. El análisis estructural no llega a eludir esta función, sólo la posterga para más adelante. El mito no es un operador lógico entre cualquier proposición, sino entre dos proposiciones que apuntan a situaciones límite, el origen y el fin, la muerte, el sufrimiento, la sexualidad. El análisis estructural, lejos de abandonar este cuestionamiento radical, lo restituye en un nivel de mayor radicalidad. ¿No sería, entonces, función del análisis estructural la de recusar una semántica de superficie, la del mito relatado, para hacer aparecer una semántica profunda que es, me atrevo a decir, la semántica viva del mito? Me inclino a creer que, si ésa no fuera la función del análisis estructural, ésta se reduciría a un juego estéril, a una combinatoria irrisoria, y el mito sería privado de la función que Lévi-Strauss mismo le reconoce, cuando declara que el pensamiento mítico procede de la toma de conciencia de ciertas oposiciones y tiende a su mediación progresiva. Esta toma de conciencia es la de las aporías de la existencia, en torno de las cuales gravita el pensamiento mítico. Eliminar esta intención

significante sería reducir la teoría del mito a una necrología de los discursos insignificantes de la humanidad. Si por el contrario se considera el análisis estructural como una etapa –y una etapa necesaria– entre una interpretación ingenua y una interpretación crítica, entre una interpretación de superficie y una interpretación profunda, entonces se muestra como posible situar la explicación y la interpretación en un único *arco hermenéutico* e integrar las actitudes opuestas de la explicación y la comprensión en una concepción global de la lectura como recuperación del sentido.

Daremos un paso más en dirección de esta reconciliación entre explicar e interpretar si nos volvemos ahora hacia el segundo término de la contradicción inicial. Hasta aquí trabajamos con un concepto de interpretación que resulta muy subjetivo. Hemos dicho que interpretar es apropiarnos *hic et nunc* de la intención del texto. Al decir esto, continuamos en el ámbito del *comprender* diltheyano. Ahora bien, lo que acabamos de decir sobre la semántica profunda del texto, a la cual remite el análisis estructural, nos invita a comprender que la intención o el objetivo del texto no es, a título primordial, la intención del autor, las vivencias del escritor a las cuales sería posible llegar, sino lo que quiere el texto, lo que quiere decir, para quien obedece a su exhortación. Lo que quiere el texto es introducirnos en su sentido, es decir –según otra acepción del término “sentido”–, ponernos en la misma dirección. Si la intención es la intención del texto, y si esta intención es la dirección que ella abre para el pensamiento, hay que comprender la semántica profunda en un sentido fundamentalmente dinámico. Así, podría decir: explicar es extraer la estructura, es decir, las relaciones internas de dependencia que constituyen la estática del texto; interpretar es tomar el camino del pensamiento abierto por el texto, ponerse en ruta hacia el *oriente* del texto. Esta observación nos invita a corregir nuestro concepto inicial de interpretación y a buscar, más acá de la operación subjetiva de la interpretación como acto *sobre* el texto, una operación objetiva de la interpretación que sería el acto *del* texto.

Tomaré un ejemplo de un estudio reciente³ que hice sobre la exégesis del relato sacerdotal de la creación en el Génesis 1, 1-2, 4a: esta exégesis hace aparecer, en el interior mismo del texto, el juego de dos relatos, un *Tatbericht*, en el cual la creación se expresa como un relato de acción: “Dios hizo...”, y un *Wortbericht*, es decir, un relato de palabras: “Dios dijo, y eso fue”. Se

³ “Sur l'exégèse de Genèse 1, 1-2, 4a”, en *Exégèse et Herméneutique*, París, Seuil, “Parole de Dieu”, 1971.

puede decir que el primer relato desempeña el papel de tradición y el segundo, de interpretación. Lo que es interesante aquí es que la interpretación, antes de ser el acto del exégeta, es el acto del texto: la relación entre tradición e interpretación es una relación interna al texto; interpretar, para el exégeta, es ponerse en el sentido indicado por esta relación de interpretación sostenida por el propio texto.

Este concepto de interpretación objetiva, y en cierto modo intratextual, no tiene nada de insólito. Tiene incluso una antigüedad digna de rivalizar con el de interpretación subjetiva que se vincula, como se recordará, con el problema de la comprensión de los demás a través de los signos que el otro da de su vida consciente. Por mi parte, vincularé deliberadamente este nuevo concepto de interpretación con el de Aristóteles en el título de su tratado *Acerca de la interpretación*. La *hermeneia* de Aristóteles, a diferencia de la técnica hermenéutica –*hermeneutiké téchne*– de los adivinos y de los intérpretes de oráculos, es el acto mismo del lenguaje sobre las cosas. Interpretar, para Aristóteles, no es lo que se hace en un segundo lenguaje con respecto a un primero; es lo que hace ya el primer lenguaje, al mediatizar con signos nuestra relación con las cosas. La interpretación es, pues, según el comentario de Boecio, la obra misma de la *vox significativa per se ipsam aliquid significans, sive complexa, sive incomplexa*. Así, el nombre, el verbo, el discurso son los que interpretan en tanto significan.

Es cierto que la interpretación en el sentido de Aristóteles no prepara exactamente para la inteligencia de esta relación dinámica entre varias capas de significado del mismo texto. En efecto, presupone una teoría de la palabra y no del texto: “Los sonidos emitidos por la voz son los símbolos de los estados del alma, y las palabras escritas, los símbolos de las palabras emitidas por el habla” (*Acerca de la interpretación*, §1). Por eso la interpretación se confunde con la dimensión semántica de la palabra misma: la interpretación es el discurso mismo, es todo discurso. No obstante, retengo de Aristóteles la idea de que la interpretación es interpretación *mediante* el lenguaje antes de ser interpretación *sobre* el lenguaje.

Tomaré de Charles Sanders Peirce un concepto de interpretación más próximo al que requiere la exégesis, cuando pone la interpretación en relación con la tradición en el interior mismo de un texto. Según Peirce, la relación de un *signo* con un *objeto* es tal que otra relación, la de *interpretante a signo*, puede incorporarse a la primera. Lo importante para nosotros es que esta relación de signo a interpretante es una relación abierta, en el sentido de que hay

siempre otro interpretante susceptible de mediatizar la primera relación. Como dice muy bien G. G. Granger, en su *Ensayo de una filosofía del estilo*:⁴

El interpretante evocado en el espíritu por el signo no podría ser el resultado de una deducción pura y simple que extraería del signo algo que allí ya estuviera contenido [...] El interpretante es un comentario, una definición, una glosa sobre el signo en su relación con el objeto. Él mismo es expresión simbólica. La asociación signo/interpretante, por cualquier proceso psicológico que se realice, no puede hacerse posible sino por la comunidad, más o menos imperfecta, de una experiencia entre el hablante y el receptor [...] Es siempre una experiencia que no se reduce nunca perfectamente a la idea u objeto del signo del que era estructura, según hemos dicho. De allí el carácter indefinido de la serie de interpretantes de Peirce (p. 104).

Por cierto, es necesario aplicar con mucha prudencia el concepto de *interpretante* de Peirce a la interpretación de textos; su interpretante es un interpretante de signos, mientras que el nuestro es un interpretante de enunciados; pero nuestro uso del interpretante, trasladado de las pequeñas unidades a las grandes, no es ni más ni menos analógico que, en los estructuralistas, la transferencia de las leyes de organización de las unidades de nivel inferior a la oración a las unidades de rango superior o igual a ella. En el caso del estructuralismo, la estructura fonológica de la lengua sirve de modelo de codificación para las estructuras de articulación superior. En nuestro caso, se traslada al plano de los enunciados y de los textos un rasgo de las unidades lexicales. Si, pues, somos perfectamente conscientes del carácter analógico de la transposición, se puede decir lo siguiente: la serie abierta de los interpretantes que se incorporan a la relación de un signo con un objeto pone de manifiesto una relación triangular, objeto-signo-interpretante, que puede servir de modelo para otro triángulo que se constituye en el nivel del texto. El objeto es el texto mismo; el signo es la semántica profunda destacada por el análisis estructural y la serie de interpretantes es la cadena de interpretaciones producidas por la comunidad interpretante e incorporadas a la dinámica del texto, como el trabajo del sentido sobre sí mismo. En esta cadena, los primeros interpretantes sirven de tradición para los últimos, que son la interpretación propiamente dicha.

Así instruidos por el concepto aristotélico de interpretación, y sobre todo por el concepto de interpretación de Peirce, estamos en condiciones de *despsi-*

⁴ G. G. Granger, *Essai d'une philosophie du style*, París, A. Colin, 1968.

cologizar tanto como sea posible nuestra noción de interpretación y de referirla al trabajo mismo que se ejecuta en el texto. De aquí en más, interpretar, para el exégeta, es ponerse en el sentido indicado por esta relación de interpretación sostenida por el texto.

La idea de interpretación, comprendida como apropiación, no queda por ello eliminada; sólo queda remitida al término del proceso; está en el extremo de lo que hemos llamado antes el *arco hermenéutico*; es el último pilar del puente, el anclaje del arco en el suelo de lo vivido. Pero toda la teoría de la hermenéutica consiste en mediatizar esta interpretación/apropiación por la serie de interpretantes que pertenecen al trabajo del texto sobre sí mismo. La apropiación pierde entonces su arbitrariedad, en la medida en que es la reasunción de aquello mismo que se halla obrando, que está en trabajo, es decir, en parto de sentido en el texto. El decir del hermeneuta es un re-decir, que reactiva el decir del texto.

Al término de la investigación, resulta que la lectura es este acto concreto en el cual se consuma el destino del texto. En el corazón mismo de la lectura se oponen y se concilian indefinidamente la explicación y la interpretación.

Explicar y comprender

*Acerca de algunas conexiones destacables entre la teoría del texto,
la teoría de la acción y la teoría de la historia*

Al profesor GEORGES VAN RIET

EL DEBATE entre explicar y comprender es antiguo y se refiere, al mismo tiempo, a la epistemología y a la ontología. Más precisamente, es un debate que comienza como un simple análisis de nuestra manera de pensar y de hablar sobre las cosas, pero que, por el movimiento del argumento, se dirige a las cosas mismas que requieren nuestras concepciones acerca de ellas. Al principio, la cuestión es saber si las ciencias, sean ciencias naturales o ciencias del hombre, constituyen un conjunto continuo, homogéneo y finalmente unitario, o si, entre las ciencias naturales y las ciencias del hombre es necesario instituir un corte epistemológico. En este primer nivel del problema los términos “explicar” y “comprender” son los emblemas de dos campos enfrentados. En este duelo, el término “explicación” designa la tesis de la no diferenciación, de la continuidad epistemológica entre ciencias naturales y ciencias del hombre, mientras que el término “comprensión” anuncia la reivindicación de una irreductibilidad y de una especificidad de las ciencias del hombre. Pero, ¿qué es lo que puede fundamentar, en última instancia, este dualismo epistemológico, sino el presupuesto de que en las cosas mismas el orden de los signos y de las instituciones es irreductible al de los hechos sometidos a leyes? La tarea de la filosofía, entonces, sería la de fundamentar el pluralismo de los métodos y la discontinuidad epistemológica entre ciencias naturales y ciencias del hombre en la diferencia última entre el modo de ser de la naturaleza y el modo de ser del espíritu.

El objeto del presente ensayo es poner en cuestión la dicotomía que asigna a los dos términos, comprensión y explicación, dos campos epistemológicos distintos, referidos, respectivamente, a dos modalidades de ser irreductibles.

Querría partir de la semejanza o, mejor dicho, de la homología que se puede hoy establecer entre tres problemáticas: la del texto, la de la acción y la de la historia. Se puede advertir que, en efecto, en cada uno de estos campos teóricos, y por vías independientes, algunas aporías comparables han llevado a poner en tela de juicio, una vez más, el dualismo metodológico de la explicación y la comprensión, y a sustituir la alternativa tan directa por una dialéctica más sutil. Por dialéctica entiendo la consideración según la cual explicar y comprender no constituirían los polos de una relación de exclusión, sino los momentos relativos de un proceso complejo que se puede llamar interpretación. Esta otra solución también tiene su dimensión epistemológica y su dimensión ontológica. Dimensión epistemológica: si existe tal relación de implicación mutua entre los métodos, se debe encontrar entre las ciencias naturales y las ciencias humanas tanto una continuidad como una discontinuidad, tanto un parentesco como una especificidad metodológicos. Dimensión ontológica: si explicación y comprensión están indisolublemente ligadas en el plano epistemológico, ya no es posible que se correspondan un dualismo óntico con un dualismo metodológico. Al mismo tiempo, el destino de la filosofía ya no está ligado al de una diferencia de métodos. Esto sería creer que la filosofía se identifica con una sola disciplina, o con un conjunto de disciplinas, que escaparían al reino universal de la cientificidad matemática o experimental. Si la filosofía ha de sobrevivir, no será suscitando cismas metodológicos. Su destino está ligado a su capacidad de subordinar la idea misma de método a una concepción más fundamental de nuestra relación de verdad con las cosas y los seres. Como conclusión, me referiré a ese movimiento de radicalización mediante el cual se define la filosofía.

Pero antes de llegar a esta última cuestión replanteemos el debate en el plano epistemológico. Antes de ver cómo se ramifica el problema en los tres dominios donde se juega hoy su destino, consideremos lo que, en la teoría misma del *Verstehen* (comprender), debía conducir a una revisión completa de la concepción puramente dicotómica de la relación entre explicar y comprender.

En el espíritu de un Dilthey, el representante alemán más típico de la teoría del *Verstehen* a principios de siglo, no se trataba de ninguna manera de oponer algún oscurantismo romántico al espíritu científico nacido de Galileo, de Descartes y de Newton, sino más bien de conferir a la comprensión una respetabilidad científica igual a la de la explicación. Dilthey no podía, pues, limitarse a fundamentar la comprensión en nuestra capacidad de trasladarnos a una vivencia psíquica ajena, sobre la base de los signos que el otro ofrece a la capta-

ción, ya sean los signos directos del gesto y de la palabra hablada o los signos indirectos constituidos por la escritura, por los monumentos y, de una manera general, por las inscripciones que la realidad humana deja tras ella. Sólo tendríamos el derecho de hablar de ciencias del hombre si, sobre este *comprender*, se pudiera erigir un verdadero saber que conservaría la marca de su origen en la comprensión de los signos, pero que, sin embargo, tuviera el carácter de organización, de estabilidad, de coherencia de un verdadero saber. Así, es necesario admitir en primer lugar que sólo los signos fijados por la escritura o por alguna otra inscripción equivalente se prestan a la objetivación requerida por la ciencia, luego, que la vida psíquica, para inscribirse debe comportar encadenamientos estables, una suerte de estructura institucional. De ese modo, Dilthey se veía llevado a reintroducir los rasgos del espíritu objetivo hegeliano en una filosofía que, no obstante, seguiría siendo romántica, en la medida en que es la vida la que se expresa en los signos y así se interpreta a sí misma.

Estas dificultades internas a la teoría del *Verstehen* constituyen una buena introducción al intento de reformular la relación entre explicación y comprensión que quisiera emprender en este momento. Lo haré ubicándome sucesivamente en los tres *lugares* principales donde se discute hoy este problema: la teoría del texto, la teoría de la acción y la teoría de la historia. De la correlación entre estas tres teorías debe extraerse la idea de una dialéctica general entre comprender y explicar.

I. Teoría del texto

Comenzaré por la teoría del texto, porque está de acuerdo con el problema de los *signos* sobre el cual Dilthey había construido su alegato en favor del *Verstehen*. Pero no quisiera sin embargo encerrarme en una consideración puramente semiótica. Por esta razón utilizaré la teoría de la acción y la teoría de la historia para extender a las dimensiones de una *antropología filosófica* el debate en principio limitado al plano semiológico. Con respecto a esto, nada más interesante que el juego de remisiones entre *texto, acción e historia*. En el momento oportuno me referiré a esta cuestión. En efecto, a través de esta triple articulación teórica del campo antropológico, se despliega la flexible dialéctica de la comprensión y de la explicación.

La teoría del texto ofrece un buen punto de partida para una revisión radical del problema metodológico, porque la semiología no nos permite decir

que los procedimientos explicativos son ajenos al dominio del signo e importados del campo vecino de las ciencias naturales. Aparecieron nuevos modelos de explicación que pertenecen al dominio de los signos, lingüísticos y no lingüísticos. Como sabemos, estos modelos son más frecuentemente de estilo estructural que genético, es decir que se basan en correlaciones estables entre unidades discretas y no en secuencias regulares entre acontecimientos, fases o estadios de un proceso. Una teoría de la interpretación tiene desde ahora frente a sí un modelo que ya no es naturalista, sino semiológico.

No haré la historia de la constitución del modelo semiológico. Habría que partir de la distinción saussureana entre lengua y habla, considerar el establecimiento de una ciencia puramente sincrónica de sistemas de diferencias, oposiciones y combinaciones, y mencionar el trabajo teórico, no sólo de la escuela ginebrina, sino también de la escuela de Praga y de la escuela danesa. Mencionaré sólo muy rápidamente la extensión progresiva del modelo semiológico: en primer lugar la conquista de su base fonológica, luego su aplicación a su campo principal, el léxico constituido de las lenguas naturales, su extensión a unidades discursivas mayores que la oración, como el *relato*, donde el estructuralismo ha logrado sus más grandes éxitos, y finalmente la extrapolación del modelo al plano de sistemas tan complejos como el *mito* con las *Mitológicas* de Lévi-Strauss, por no hablar de tentativas aún embrionarias para extender el modelo al orden de los signos no lingüísticos, al mundo de las técnicas, al de las instituciones económicas, sociales, políticas y religiosas.

En este desarrollo destacable, sólo tomaré en cuenta lo que se refiere al debate entre explicar y comprender. Y me concentraré en un solo ejemplo, el del *relato*. En primer lugar, porque, como acabo de decir, desde Propp y los formalistas rusos y con Greimas, Barthes, Bremond y su escuela, ha sido objeto de los trabajos más brillantes y convincentes. Luego, porque el paralelismo entre teoría del texto, teoría de la acción y teoría de la historia aparece inmediatamente cuando nos ocupamos del género *narrativo* del discurso.

Una posición puramente dicotómica del problema consistiría en decir que no hay relación entre un análisis estructural del texto y una comprensión que permanecería fiel a la tradición hermenéutica romántica. Para los analistas partidarios de una explicación sin comprensión, el texto sería una máquina de funcionamiento puramente interno al cual no habría que plantearle ninguna pregunta —juzgada psicologizante—, ni en el origen, del lado de la intención del autor, ni en el final, del lado de la recepción por un auditorio, ni aun en el espesor del texto, del lado de un *sentido*, o de un men-

saje distinto de la *forma* misma, es decir, distinto del entrecruzamiento de los *códigos* realizado por el texto. Para los hermeneutas románticos, en cambio, el análisis estructural surgiría de una objetivación ajena al mensaje del texto, él mismo inseparable de la intención de su autor: comprender sería establecer entre el alma del lector y la del autor una comunicación, incluso una comunión, semejante a la que se establece en un diálogo cara a cara.

Así, por una parte, en nombre de la objetividad del texto, la explicación eliminaría toda relación subjetiva e intersubjetiva; por otra parte, en nombre de la subjetividad de la apropiación del mensaje, todo análisis objetivante sería declarado ajeno a la comprensión.

A esta exclusión mutua, opongo la concepción más dialéctica de una interpenetración entre comprensión y explicación. Sigamos el trayecto de la una a la otra en los dos sentidos. En primer lugar, de la comprensión hacia la explicación.

La comprensión reclama la explicación desde que ya no existe la situación de diálogo, donde el juego de las preguntas y respuestas permite verificar la interpretación en situación a medida que se desarrolla. En la situación simple del diálogo, explicar y comprender casi coinciden. Cuando no comprendo espontáneamente, pido una explicación; la explicación que se me da me permite comprender mejor. En este caso la explicación es sólo una comprensión desarrollada por preguntas y respuestas. La situación es totalmente distinta en obras escritas que han roto su vínculo inicial con la intención del autor, con el auditorio primitivo y con la circunstancia común a los interlocutores. La autonomía semántica del discurso constituye, como por otra parte lo había visto Dilthey, una de las condiciones fundamentales de objetivación del discurso. Sin duda, habría que decir, frente a toda hipóstasis de la escritura, que la primera condición de toda inscripción es, en el discurso como tal, aun oral, la distancia ínfima que se abre entre el decir y lo dicho. Esto lo hemos leído en el primer capítulo de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Digo: anochece, amanece, pero lo dicho de mi decir permanece. Por eso puede ser inscripto. Pero la *literatura*, en el sentido etimológico de la palabra, explota indefinidamente esta brecha y crea una situación totalmente diferente a la de la comprensión dialogada. La lectura ya no es simplemente una escucha. Está regulada por *códigos* comparables al código gramatical que guía la comprensión de las oraciones. En el caso del relato, estos *códigos* son precisamente aquellos que un análisis estructural destaca bajo el nombre de *códigos* narrativos.

Por lo tanto, no se podría decir que el paso por la explicación destruye la comprensión intersubjetiva. Es una mediación exigida por el discurso mismo. Digo el discurso y no simplemente el *habla*, manifestación fugaz de la lengua. Pues el discurso reclama ese proceso cada vez más complicado de exteriorización respecto de sí mismo, que comienza por la separación entre lo dicho y el decir, se continúa con la inscripción en la letra y acaba en las codificaciones complejas de las obras discursivas, entre otras, la del relato. Esta exteriorización en marcas materiales y esta inscripción en *códigos* de discurso hacen no sólo posible *sino también necesaria la mediación de la comprensión por la explicación*, cuya ejecución más destacable la constituye el análisis estructural del relato.

Pero el trayecto inverso no es menos necesario. No hay explicación que no se consume en la comprensión. Tenemos un relato que ha sido reducido por el análisis estructural al funcionamiento de los códigos que allí se entrecruzan. Pero mediante esta serie de operaciones, el relato considerado ha sido de algún modo virtualizado, quiero decir, despojado de su actualidad como acontecimiento discursivo y reducido al estado de variable de un sistema que no tiene otra existencia que la de un conjunto solidario de permisos y prohibiciones. Es necesario hacer ahora el trayecto inverso de lo virtual hacia lo actual, del sistema hacia el acontecimiento, de la lengua hacia el habla, o más bien hacia el discurso, ese trayecto que Gadamer llama *Anwendung*, recordando la *applicatio* tan apreciada por la hermenéutica del Renacimiento. La actividad de análisis aparece entonces como un simple segmento sobre un arco interpretativo que va de la comprensión ingenua a la comprensión experta a través de la explicación. En el caso del relato, tomado aquí como paradigma, la *applicatio* corresponde a esa operación englobante que se puede llamar, siguiendo al propio Barthes, *comunicación narrativa*, operación por la cual el narrador entrega el relato y el destinatario lo recibe.

Comprendo que el estructuralismo, al mantenerse en el ámbito del relato, no buscará en otro lugar que no sean los signos de la narratividad la indicación de ese nivel narracional; al negarse a toda psicología de narrador y de receptor y a toda sociología del público, se limitará a “describir el código a través del cual narrador y lector son significados a lo largo del relato”.¹ Así,

¹ “Introduction à l’analyse structurale du récit”, *Communications*, 8, p. 19 [traducción castellana: “Introducción al análisis estructural del relato”, en VV. AA., *Análisis estructural del relato*, México, Ediciones Coyoacán, 1996].

el análisis estructural no transgrede la regla de inmanencia, que es su postulado metodológico general. Pero, ¿qué es lo que mueve al analista a buscar los signos del narrador y del receptor *en* el texto del relato, sino la comprensión, que incluye todos los pasos analíticos y coloca la narración, en tanto donación del relato de alguien a alguien, en el movimiento de una transmisión, de una tradición viva?

De ese modo, el relato pertenece a una cadena de palabras, por la cual se constituye una comunidad de cultura y mediante la cual esta comunidad se interpreta a sí misma por vía narrativa. Esta pertenencia a una tradición dice a su vez algo de la pertenencia fundamental que mencionaré en la conclusión y que es el tema de la filosofía. En la medida en que esta pertenencia está fundamentalmente constituida en y por tradiciones, se puede decir que esta problemática radical aflora en el nivel englobante de la comunicación narrativa. La narración —en el sentido operativo de la palabra— es así la acción que abre el relato al mundo, donde desaparece y se consume, y esta apertura es la contrapartida de lo que el semiólogo sólo conoce como cierre del relato. Es la misma narración la que constituye la cresta entre estas dos vertientes.

¿Al pasar así de la explicación a la comprensión, de la explicación del relato objeto a la comprensión de la operación narrativa, hemos recaído en los carriles del psicologismo? Nada ha hecho más daño a la teoría de la comprensión que la identificación, central en Dilthey, entre comprensión y comprensión del *otro*, como si se tratara siempre en primer lugar de captar una vida psicológica ajena detrás de un texto. Lo que se ha de comprender en un relato no es en primer lugar al que habla detrás del texto, sino aquello de lo que se habla, la *cosa del texto*, a saber, el tipo de mundo que la obra despliega de alguna manera delante del texto. Con respecto a esto, Aristóteles da en su teoría de la tragedia una clave que me parece válida para todo relato: el poeta, al componer una fábula, una intriga, un *múthos*, ofrece una *mímesis*, una imitación creadora de los hombres que actúan. De la misma manera, una lógica de los posibles narrativos, a la cual puede aspirar un análisis formal de los códigos narrativos, sólo se consume en la función mimética por la cual el relato rehace el mundo humano de la acción. No se trata pues de negar el carácter subjetivo de la comprensión en la cual se consume la explicación. Es siempre alguien quien recibe, hace suyo, se apropia el sentido. Pero no hay un riguroso cortocircuito entre el análisis totalmente objetivo de las estructuras del relato y la apropiación del sentido por los sujetos. Entre los dos se despliega el mundo del texto, el significado de la obra, es decir, en el caso del texto/rela-

to, el mundo de los trayectos posibles de la acción real. Al sujeto se le pide que se comprenda ante el texto en la medida en que éste no está cerrado sobre sí mismo, sino abierto al mundo que redescubre y rehace.

II. Teoría de la acción

No me explayaré más sobre la dialéctica entre explicar y comprender en el marco de la teoría del texto. Como anuncié al comienzo, no quiero dejarme encerrar en la discusión semiológica. Por el contrario, quisiera mostrar que la teoría del texto no es, para una antropología filosófica, más que uno de los *lugares* donde puede ilustrarse el presente debate. La *teoría de la acción* es otro de esos lugares. Más adelante aludiré a las razones de alguna manera estructurales que hacen que la teoría del texto y la de la acción puedan intercambiarse. En una primera aproximación prefiero sacar provecho del alejamiento de los dos campos. No son los mismos autores, en efecto, quienes se han interesado en estos dos dominios. Tampoco son las mismas problemáticas las que se han puesto en juego, en la medida en que la teoría de la acción en su forma reciente es una especialidad anglosajona. Pero es más instructivo el hecho de que el debate sobre la acción haya conducido a las mismas aporías y a las mismas búsquedas de una solución dialéctica que el debate sobre el texto, como lo testimonia el título mismo de la obra de G. H. von Wright —*Explanation and Understanding*—² que mencionaré en un momento.

En una primera fase, en efecto, digamos en los años 1955-1960, bajo la influencia de Wittgenstein y de Austin, la discusión —sobre todo en lengua inglesa— produjo la misma dicotomía que había existido cincuenta años antes en la literatura de lengua alemana entre explicar y comprender, aun cuando no con el mismo vocabulario. La teoría de los *juegos de lenguaje*, al insistir en la irreductibilidad de estos juegos, reproducía en efecto una situación epistemológica comparable, testimoniada por ejemplo por el análisis de E. Anscombe, en su obra *Intention* publicada en 1957.³ El esquema del argumento era el siguiente: no es en el mismo juego de lenguaje donde se habla de acontecimientos que se producen en la naturaleza o de acciones he-

² G. H. von Wright, *Explanation and Understanding*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1971.

³ E. Anscombe, *Intention*, Oxford, Basil Blackwell, 1957.

chas por los hombres. Pues para hablar de acontecimientos se entra en un juego de lenguaje que incluye nociones tales como causa, ley, hecho, explicación, etcétera. No hay que mezclar los juegos de lenguaje, sino separarlos. Por lo tanto, en otro juego de lenguaje y en otra red conceptual se hablará de acción humana. Pues si se ha comenzado a hablar en términos de acción, se continuará hablando en términos de proyectos, intenciones, motivos, razones para actuar, agentes, etcétera. Reconocer y distinguir los juegos de lenguaje es pues la tarea de esclarecimiento, la tarea esencialmente terapéutica de la filosofía.

Indico ya que la batalla se desarrolló en gran parte en torno del uso de la palabra "causa". Quizá sin razón. Pues se admitía demasiado rápidamente que la palabra "causa" (*causation*) no tenía más que un significado, el que le había dado Hume: para él, la relación entre causa y efecto implica que los antecedentes y los consecuentes son lógicamente independientes, es decir, susceptibles de ser identificados separadamente (si un fósforo enciende un explosivo, puedo describir perfectamente el fósforo sin describir la explosión). Por lo tanto, no existe una relación lógica de implicación entre la causa y el efecto. Ahora bien, no ocurre lo mismo entre intención y acción, o entre motivo y proyecto. No puedo identificar un proyecto sin mencionar la acción que realizaré: hay allí un nexo lógico y no causal (en el sentido de Hume). Del mismo modo, no puedo enunciar los motivos de mi acción sin vincular estos motivos con la acción de la cual son el motivo. Hay pues una implicación entre motivo y proyecto, que no entra en el esquema de la heterogeneidad lógica de la causa y el efecto. En consecuencia, en este juego de lenguaje, si empleo la misma palabra "porque": "él ha hecho esto porque", es en otro sentido de "porque". En un caso, pregunto por una causa, en el otro por una razón. E. Anscombe ha opuesto fuertemente los dos juegos de lenguaje, en estos dos usos de las palabras *why* y *because of*. En uno sigo en el orden de la causalidad; en el otro, en el de la motivación.

Sobre otro punto preciso, el debate ha sido igualmente muy vivo: cuando se trata del lugar del agente en su acción. ¿Se puede decir que un agente es causa de sus actos? No, si causa quiere decir antecedente constante; sí, si se puede decir que la relación entre el agente y sus actos responde a un modelo de causa no humeana, más parecida por otra parte a la causa aristotélica.

Éste es el estado del problema que tomo como estado inicial de nuestra discusión. Me propongo ahora mostrar las razones que hacen insostenible esta simple dicotomía, que tiende a la vez a la pacificación, pero también a

la volatilización del problema. Si todos los juegos de lenguaje tienen el mismo derecho, la filosofía ya no tiene la tarea de articular, de jerarquizar, de organizar el saber, sino de preservar la diferencia entre juegos heterogéneos. Esta posición en apariencia conciliadora es de hecho insostenible. Consideraré dos argumentos.

a) El primero concierne al debate entre motivo y causa. ¿Se los puede referir a dos juegos de lenguaje heterogéneos? Ya en el nivel del lenguaje ordinario, no es cierto que los dos juegos de lenguaje se den sin interferencias. Nos encontramos más bien ante una escala donde se tendría en uno de los extremos una causalidad sin motivación y en el otro una motivación sin causalidad. La causalidad sin motivación correspondería a las experiencias ordinarias de coacción (cuando damos cuenta de un trastorno funcional, lo explicamos no por una intención sino por una causa perturbadora): la explicación causal triunfaría así en los casos que Aristóteles habría clasificado bajo la idea de *violencia*, tomada en un sentido sumamente general (*bia*). En el mismo contexto, existen formas de motivos que están muy cerca de estas causas totalmente exteriores. Así, preguntamos muy naturalmente: ¿qué lo ha incitado a hacer esto?, ¿qué lo ha inducido a hacer esto? Todos los motivos inconscientes de tipo freudiano corresponden en gran parte a una interpretación en términos económicos, muy próximos a la causalidad/coacción. En el otro extremo se encontrarán formas más raras de motivación puramente racional, donde los motivos serían razones, como en el caso de los juegos intelectuales (el juego de ajedrez, por ejemplo) o en el de los modelos estratégicos. El fenómeno humano se situaría entre los dos, entre una causalidad que reclama ser explicada y no comprendida, y una motivación que corresponde a una comprensión puramente racional.

El orden propiamente humano es este *estado intermedio* en el que nos movemos constantemente, para comparar entre sí motivos menos racionales y motivos más racionales, evaluarlos relativamente, someterlos a una escala de preferencia (cf. el concepto de *preferencia* en Aristóteles) y finalmente hacer de ellos las premisas de un razonamiento práctico. Con respecto a esto, E. Anscombe y otros trabajaron mucho sobre la forma del razonamiento práctico, del silogismo práctico; y, en efecto, siempre es posible introducir la expresión verbal de un deseo en un razonamiento práctico. Por su carácter de deseabilidad —es decir, aquello que deseamos por ser conveniente—, el deseo se deja tratar como una razón de actuar y se ubica implícitamente en el

plano de la racionalidad y la discursividad. Esta doble faz del deseo —el deseo como *fuerza* que impulsa y mueve, y como *razón* de actuar— está en el origen de la oposición entre lo que se puede explicar (la causa) y lo que se puede comprender (el motivo/razón). Pero esta oposición es puramente abstracta. La realidad presenta más bien la combinación de los dos casos extremos en el medio propiamente humano de la motivación, donde el motivo es a la vez moción del querer y justificación. El estadio lingüístico de la discusión es aquí muy insuficiente: el análisis lingüístico hace aparecer muy rápidamente cuestiones mucho más radicales. ¿Cuál es ese ser que hace posible este doble apego del motivo a la fuerza y al sentido, a la naturaleza y a la cultura, al *bíos* y al *lógos*? Habría que reflexionar sobre la posición misma del cuerpo en la naturaleza: es a la vez cuerpo entre los cuerpos (cosa entre las cosas), y modo de existir de un ser capaz de reflexionar, de asumirse y de justificar su conducta. El argumento epistemológico es puramente superficial y oculta, en realidad, cuestiones muy profundas de una antropología que debe declararse. El hombre es, precisamente, quien pertenece a la vez al régimen de la causalidad y al de la motivación, es decir, de la explicación y de la comprensión.

b) Un segundo argumento contra el dualismo semántico y epistemológico aparece cuando se examinan las condiciones en las cuales una acción se inserta en el mundo. Demasiado a menudo se ha examinado el interior de las intenciones, de los motivos, olvidando que actuar significa ante todo operar un cambio en el mundo. A partir de esto, ¿cómo puede un proyecto cambiar el mundo? ¿Cuál debe ser, por una parte, la naturaleza del mundo para que el hombre pueda introducir allí cambios? ¿De qué naturaleza debe ser la acción, por otra parte, para ser leída en términos de cambio en el mundo?

El filósofo finlandés Von Wright (a quien debo mucho para esta parte de la exposición) propone, en el libro cuyo título mencioné antes, una reformulación de las condiciones de la explicación, por una parte, y de las condiciones de la comprensión, por la otra, de tal modo que estas condiciones puedan combinarse en la noción de una *intervención intencional* en el mundo.

El argumento de este autor se basa, esencialmente, en la teoría de los sistemas. Según él, sólo es pensable la noción de sistema parcial cerrado, que excluye consecuentemente la extrapolación al universo entero concebido como sistema de todos los sistemas. A partir de esta noción de *sistema cerrado* el autor ensayará enseguida concebir la articulación del hombre con el mundo, donde el sistema cerrado permite definir un estado inicial, otros estadios

y un estado terminal. Pero anteriormente, en la parte más larga de su libro establece las condiciones logicoformales de su modelo de sistema cerrado. A partir de allí impugna el concepto de determinismo universal: las relaciones causales entre un estado inicial y un estado final proceden, en principio, en un sentido asimétrico, donde las condiciones suficientes del orden progresivo no pueden ser intercambiadas por las condiciones necesarias del orden regresivo. Según Von Wright, un modelo adecuado debe implicar encadenamientos de fases, cada una de las cuales permite mayor o menor cantidad de alternativas en orden progresivo.

Se puede ahora situar la acción humana en relación con esta noción de sistema cerrado con estado inicial, alternativas internas y estados terminales. En efecto, la posibilidad de la acción es introducida por la consideración de las condiciones de aislamiento de un sistema cerrado. Se aprende a aislar un sistema cerrado esencialmente poniendo en acción el sistema: es lo que Von Wright llama *to put in motion the system*. Ahora bien, ¿cómo engendrar un movimiento? Produciendo el estado inicial, ejerciendo un poder, *interviniendo* en el curso de las cosas. Para Von Wright, el modelo más simple de intervención es la experimentación del investigador en su laboratorio: el investigador actúa con sus manos, de una manera u otra; en suma, hace corresponder un estado inicial del sistema que pone en movimiento con el ejercicio de uno de sus *poderes*. La noción de estado inicial es entonces esencial. Ahora bien, lo que podemos hacer, lo sabemos por un saber que E. Anscombe, diez años antes, llamaba un *saber sin observación*: sé que puedo mover la mano, que puedo abrir una ventana, etcétera, sé por experiencia que la ventana no se abre sola, pero que yo puedo abrirla y que, si la abro, produciré cierto número de efectos: refrescaré el aire, haré volar papeles, etcétera. Si nos remontamos desde los efectos más lejanos de la acción, tropezamos siempre con acciones que sabemos hacer, porque podemos hacerlas. Si actuar es esencialmente hacer que algo suceda, o bien para hacerlo hago otra cosa, o bien hago simplemente esta cosa pero no por el rodeo de otra cosa. Esta última clase de acción corresponde a lo que se puede llamar *acción básica* (Danto). La noción de poder es absolutamente irreductible y representa, en consecuencia, la contrapartida de cualquier teoría de los sistemas cerrados: mediante el ejercicio de un poder, hago que suceda tal o cual acontecimiento como estado inicial de un sistema. La relación entre hacer algo inmediatamente (acción básica) y hacer que algo suceda mediatamente (haciendo otra cosa que puedo hacer) sigue las líneas del análisis causal de los sistemas cerrados. Se trata pues aquí de un

caso de intersección en extremo interesante, que necesita una intersección semejante en el nivel de los métodos, entre lo que se llama la teoría de los sistemas y la teoría de la acción. Esta intersección implica una relación mutua, puesto que el *saber hacer* (lo que yo puedo hacer) es necesario para identificar el estado inicial de un sistema, aislarlo y definir sus condiciones de cierre. Inversamente, la acción en su forma programada (hacer algo con vistas a hacer que suceda otra cosa) exige la concatenación específica de los sistemas, considerados como fragmentos de la historia del mundo.

Saquemos algunas conclusiones de este análisis. En primer lugar, como es obvio, volvemos definitivamente la espalda a la dicotomía entre explicar y comprender. Pues si de la explicación se ocupa la teoría de los sistemas y de la comprensión la teoría de la motivación (de la acción humana intencional y motivada), se advierte que estos dos elementos —el curso de las cosas y la acción humana— están imbricados en la noción de *intervención* en el curso de las cosas. Luego, esta noción de intervención nos remite a una idea de causa muy diferente de la de Hume, y que equivale a iniciativa de un agente. Pero no se la puede oponer a la de motivo, sino que la incluye, puesto que la intervención en el curso de las cosas implica que sigamos la articulación de los sistemas naturales.

Además, el concepto de interferencia pone fin a un estado insostenible de oposición entre un orden mentalista de la comprensión y un orden físico de la explicación. Por una parte, no hay sistema sin estado inicial, no hay estado inicial sin intervención, no hay intervención sin el ejercicio de un poder. Actuar siempre es hacer algo de manera que alguna otra cosa acontezca en el mundo. Por otra parte, no hay acción sin relación entre el saber hacer (el poder hacer) y lo que éste hace acontecer. La explicación causal aplicada a un fragmento de la historia del mundo no se da sin el reconocimiento, la identificación de un poder perteneciente al repertorio de nuestra propia capacidad de acción.

Finalmente, tratándose del determinismo, el análisis muestra hasta qué punto la idea de un determinismo universal es una pura ilusión, en la medida en que se basa en la extrapolación a la totalidad de las cosas del conocimiento que tenemos de algunas relaciones causales relativas a fragmentos de la historia del mundo. Ahora bien, para lograr esta extrapolación, habría que eliminar, convirtiéndonos en observadores pasivos, una de las condiciones en las cuales un sistema es posible: la condición de cierre, que está ligada al ejercicio de un poder, a la capacidad de poner en movimiento un sistema.

Acción humana y causalidad física están demasiado entrelazadas en esta experiencia totalmente primitiva de la intervención de un agente en el curso de las cosas, para que se pueda hacer abstracción del primer término y elevar el segundo al absoluto.

Tal es, con independencia de todo préstamo tomado de la teoría del texto, la extraordinaria convergencia que aparece entre la teoría del texto y la teoría de la acción. Las mismas aporías y las mismas necesidades de una solución dialéctica surgieron en dos campos donde se han ejercido pocas influencias de uno sobre el otro.

Quisiera sugerir la idea de que esta convergencia no es fortuita. Razones profundas justifican las transferencias de la teoría del texto a la teoría de la acción, y *viceversa*. Pero aquí sólo puedo esbozarlas, pues constituyen por sí solas un importante problema para una antropología filosófica. Diré brevemente que, por un lado, la noción de texto es un buen *paradigma* para la acción humana y, por otro, que la acción es un buen *referente* para toda una categoría de textos. En lo que se refiere al primer punto, la acción humana es en muchos aspectos un cuasitexto. Es exteriorizada de una manera comparable a la fijación característica de la escritura. Al liberarse de su agente, la acción adquiere una autonomía semejante a la autonomía semántica de un texto; deja un trazo, una marca; se inscribe en el curso de las cosas y se vuelve archivo y documento. A la manera de un texto, cuyo significado se separa de las condiciones iniciales de su producción, la acción humana tiene un peso que no se reduce a su importancia en la situación inicial de su aparición, sino que permite la reinscripción de su sentido en nuevos contextos. Finalmente, la acción, igual que un texto, es una obra abierta, dirigida a una serie indefinida de *lectores* posibles. Los jueces no son los contemporáneos, sino la historia ulterior.

No es pues sorprendente que la teoría de la acción dé lugar a la misma dialéctica de la comprensión y de la explicación que la teoría del texto.

El derecho de proceder a tal transferencia parecerá más fuerte aún si se considera que ciertos textos –si no todos– tienen como *referente* a la acción misma. En todo caso, esto vale para el relato. Hemos mencionado antes la observación de Aristóteles en la *Poética*: el *múthos* de la tragedia, es decir, al mismo tiempo la fábula y la trama, es la *mímesis*, la imitación creadora de la acción humana. La poesía, dice además el autor, muestra a los hombres actuando, como en acto. La transferencia del texto a la acción deja totalmente de aparecer como una analogía riesgosa, en la medida en que se puede mos-

trar que al menos una región del discurso se refiere a la acción, la redscribe y la rehace.

III. Teoría de la historia

Las interesantes correlaciones entre la teoría del texto y la teoría de la acción encuentran un refuerzo en el tercer campo en el que es posible captar la dialéctica de la explicación y de la comprensión: el de la teoría de la historia.

El hecho de que la historia —entiendo la historia de los historiadores— suscite los mismos problemas y los mismos debates que la teoría del texto y la teoría de la acción no debe sorprender, ya que, por una parte, la historia —la historiografía— es un tipo de *relato*, un relato *verdadero* en comparación con los relatos míticos o con los relatos ficticios, como epopeyas, dramas, tragedias, novelas, novelas cortas, y ya que, por otra parte, la historia se refiere a las *acciones* de los hombres en el pasado.

Esta doble afinidad con la teoría de la acción y con la teoría del relato justifica también que hayamos reservado para el final la mención del método histórico, que acumula así los rasgos de una y otra teoría.

En la teoría de la historia también se pueden identificar en primer lugar dos campos opuestos que se enfrentan de manera no dialéctica, y luego ver que se elabora una oposición mucho más matizada y dialéctica, nacida del fracaso de las posiciones unilaterales.

Del lado del comprender, se encuentra la protesta antipositivista de historiadores de lengua francesa como Raymond Aron y Henri Marrou, influidos por la sociología comprensiva alemana —Rickert, Simmel, Dilthey y Weber—, pero también de los historiadores de lengua inglesa influidos por Collingwood. Los primeros subrayan esencialmente dos rasgos del método histórico: en primer lugar, que trata sobre acciones humanas regidas por intenciones, proyectos, motivos, que tratamos de comprender mediante una *Einfühlung*, una empatía semejante a aquella por la cual, en la vida cotidiana, comprendemos las intenciones y los motivos de los demás; según este argumento, la historia no es más que una extensión de la comprensión del otro. De allí el segundo argumento: esta comprensión, a diferencia del conocimiento objetivo de los hechos de la naturaleza, no es posible sin la participación personal del propio historiador, de su subjetividad. Con una terminología diferente, pero convergente, Collingwood había dicho casi lo mismo en

su famosa obra *Idea de la Historia*.⁴ Por una parte, en efecto, la historia se propone captar acontecimientos que tienen un adentro y un afuera —un afuera como suceden en el mundo, un adentro porque expresan pensamientos—; en el sentido más amplio del término; la acción es entonces la unidad de ese adentro y de ese afuera; por otra parte, la historia consiste en reactivar, es decir, en repensar el pensamiento pasado en el pensamiento presente del historiador.

Ésta es, esquemáticamente, la posición del *Verstehen* en la historia. No difiere fundamentalmente de la posición del *Verstehen* en la teoría del texto y en la teoría de la acción, en razón precisamente del parentesco antes mencionado.

No es extraño, a partir de esto, que los mismos obstáculos, las mismas ambigüedades, las mismas aporías de una teoría pura del *Verstehen* se encuentren también en la teoría de la historia. La dificultad es aquí introducir el momento *crítico* en una teoría basada en la transferencia inmediata a una vida psíquica ajena; en síntesis, introducir la mediación en la relación inmediata de endopatía. Ahora bien, los procedimientos explicativos en los que consiste precisamente la historia científica se vinculan con este momento crítico. La historia comienza cuando se deja de comprender inmediatamente y se emprende la reconstrucción del encadenamiento de los antecedentes según articulaciones diferentes de las de los motivos y de las razones alegados por los actores de la historia. La dificultad para la epistemología consiste en mostrar cómo la explicación se añade, se superpone o aun sustituye a la comprensión inmediata del curso de la historia pasada.

Hemos intentado, entonces, partir del polo de la explicación y construir la explicación en historia sobre el modelo de la explicación en las ciencias naturales, a riesgo de nunca alcanzar el trabajo original y específico del historiador, e imponerle un esquema artificial que no satisface más que al epistemólogo. Es lo que ha sucedido con la escuela analítica de lengua inglesa a continuación del famoso artículo de Carl Hempel, "The Function of General Laws in History" de 1942⁵ (que todos los autores posteriores no dejan de comentar, precisar o refutar). La tesis de Carl Hempel es que la explicación histórica no tiene nada de específico ni de original; sigue el mismo esquema que la explicación de un acontecimiento físico, como la ruptura de un estan-

⁴ R. G. Collingwood, *The Idea of History*, ed. T. M. Knox, Oxford, Clarendon Press, 1956.

⁵ C. G. Hempel, "The Function of General Laws in History", *The Journal of Philosophy*, n° 39, 1942, pp. 35-48; artículo retomado en P. Gardiner, *Theories of History*, Nueva York, The Free Press, 1959, pp. 344-356.

que por el hielo, o de un acontecimiento geológico, como una avalancha o una erupción volcánica. En todos estos casos, un acontecimiento se deduce de la conjunción de dos clases de premisas: la primera comprende la descripción de condiciones iniciales (acontecimientos anteriores, circunstancias, contextos, etcétera), la segunda comprende el enunciado de una ley general, dicho de otra manera, la afirmación de una regularidad. Esta ley general es la que fundamenta la explicación. Si la historia parece oscilar entre una verdadera ciencia y una explicación popular es porque las leyes, la mayoría de las veces no formuladas y que su razonamiento alega, son regularidades de nivel variable en cuanto al rigor científico: pueden ser dichos de la sabiduría popular, incluso francamente prejuicios o afirmaciones míticas, tales como la misión histórica del jefe, de la raza, etcétera, o leyes psicológicas mal verificadas, o, más raramente, leyes débiles de demografía, de economía, de sociología, etcétera. Pero hay siempre una conjunción de dos clases de enunciados: condiciones iniciales singulares e hipótesis universales (presuntas o verificadas). La debilidad científica de la historia tiene que ver enteramente entonces con la debilidad epistemológica de las leyes generales conjeturadas o tácitamente admitidas.

La discusión puso de manifiesto dificultades inversas a las de la teoría opuesta del *Verstehen*; ésta daba cuenta difícilmente de la ruptura crítica de la explicación histórica en relación con la comprensión ordinaria de la acción humana. El modelo de Hempel da cuenta difícilmente del trabajo efectivo del historiador. Pues resulta evidente que el historiador nunca está en condiciones de satisfacer plenamente su propio ideal epistemológico. Hempel mismo reconocía, en el mismo artículo, que la mayor parte de las veces la historia debe contentarse con un *explanation sketch*, con un esbozo explicativo; y que una explicación cada vez más precisa debe completarlo, pulirlo y llevarlo a un grado más alto de científicidad. A pesar de esta concesión, resulta que para Hempel la historia recibe la imposición de un modelo epistemológico que no procede de su propia práctica.

En efecto, en cuanto se examina esta práctica, los rasgos diferenciales respecto del modelo de Hempel son los que paradójicamente adquieren significación: sea que las leyes sólo lleguen a ser *explanation sketches*, que la explicación no tenga valor predictivo, que sólo produzca condiciones juzgadas importantes según cierto tipo de preguntas, por tanto de intereses, sea que el lenguaje de la historia no logre nunca y quizá ni siquiera busque separarse del lenguaje ordinario, que las generalizaciones no sean ordinariamente eli-

minadas por contraejemplos, sino preservadas por simple precisión de los lugares, tiempos y circunstancias donde la explicación es considerada válida —todas estas anomalías en relación con el modelo puro sugieren que es necesario retomar el problema de manera nueva y articular dialécticamente comprensión y explicación, en lugar de oponerlas polarmente—.

Propondría que digamos, con algunos autores, que la comprensión histórica en la que se incorpora la explicación pone en juego una competencia específica, la competencia para seguir una historia, en el sentido de una historia que se relata. Entre relatar y seguir una historia hay una relación recíproca que define un juego de lenguaje totalmente primitivo. Volvemos a encontrar la noción de relato, pero para agregarle nuevos rasgos que la teoría de la historia permite percibir y desarrollar. Seguir una historia, en efecto, es comprender una sucesión de acciones, pensamientos, sentimientos que presentan a la vez cierta dirección pero también sorpresas (coincidencias, reconocimientos, revelaciones, etcétera). Así, la conclusión de la historia nunca es ni deducible ni predecible. Por eso es necesario seguir el desarrollo. Pero tampoco la historia debe ser deshilvanada: aunque no sea deducible, su desenlace debe ser aceptable. Así, en toda historia relatada existe un nexo de continuidad lógica totalmente específico, puesto que el desenlace debe ser a la vez contingente y aceptable.

Ésta es la comprensión básica sin la cual no habría ni narración, ni historia, ni *story*, ni *history*. El lector no dirige su interés a las presuntas leyes subyacentes, sino hacia el giro que toma esta historia singular. Seguir una historia es una actividad del todo específica, mediante la cual anticipamos sin cesar un curso ulterior y un desenlace, y corregimos correlativamente nuestras anticipaciones, hasta que coinciden con el desenlace real. Entonces decimos que hemos comprendido.

Este punto de partida de la comprensión difiere del que propone la teoría endopática, que deja de lado completamente la especificidad del elemento narrativo, tanto en la historia relatada como en la historia seguida. Por eso una teoría que basa la comprensión en el elemento narrativo permite dar cuenta mejor del paso de la comprensión a la explicación. Mientras que la explicación parecía forzar la comprensión, entendida como captación inmediata de las intenciones de otro, naturalmente prolonga la comprensión, entendida como implementación de la competencia para seguir un relato. Pues un relato raramente es autoexplicativo. La contingencia que se combina con la aceptabilidad reclama la pregunta, la interrogación. Entonces el interés

por la continuación –“¿y después?”, pregunta el niño– es continuado por el interés por las razones, los motivos, las causas: “¿por qué?”, pregunta el adulto. El relato adquiere así una estructura lacunaria en la que el *por qué* procede espontáneamente del *qué*. Pero, a su vez, la explicación no tiene autonomía. Su virtud y su efecto consiste en permitir que se siga más y mejor la historia cuando fracasa la comprensión espontánea de primer grado.

Para volver al modelo de Hempel, diré que no es en absoluto discutible que la explicación se haga recurriendo a leyes generales. La tesis de Hempel es invencible en este punto y su silogismo explicativo está bien construido. Lo que la tesis de Hempel no considera es la función de la explicación. Su estructura está bien descrita, pero no se toma en cuenta su función: que la explicación es lo que permite seguir de nuevo la historia cuando la comprensión espontánea queda bloqueada. Esto explica que la explicación pueda moverse en niveles de generalidad, de regularidad y, por consiguiente, de cientificidad variables, si es cierto que la intencionalidad del historiador no apunta a incluir un caso dentro de una ley, sino a interpolar una ley en un relato, a fin de reactivar su comprensión.

Ése es el juego alternado de la comprensión y de la explicación en historia. Este juego no difiere fundamentalmente del que la teoría del texto y la teoría de la acción ya nos habían permitido percibir. Este resultado, una vez más, no es sorprendente en la medida en que la historia combina la teoría del texto y la teoría de la acción en una teoría del relato verdadero de las acciones de los hombres del pasado.

Mi conclusión será doble.

En el plano epistemológico, en primer lugar, diré que no hay dos métodos, el explicativo y el comprensivo. Estrictamente hablando, sólo la explicación es algo metodológico. La comprensión es más bien el momento no metodológico que, en las ciencias de la interpretación, se combina con el momento metodológico de la explicación. Este momento precede, acompaña, clausura y, así, *envuelve* a la explicación. A su vez, la explicación *desarrolla* analíticamente la comprensión. Este vínculo dialéctico entre explicar y comprender tiene como consecuencia una relación muy compleja y paradójica entre ciencias humanas y ciencias naturales. Ni dualidad, ni monismo. En efecto, en la medida en que los procedimientos explicativos de las ciencias humanas son homogéneos a los de las ciencias naturales, la continuidad de las ciencias está asegurada. Pero en la medida en que la comprensión aporta un componente específico –en la forma, sea de la comprensión de los signos en la teoría de los

textos, de la comprensión de las intenciones y de los motivos en la teoría de la acción o de la competencia para seguir un relato en la teoría de la historia—, en esta medida, la discontinuidad entre las dos regiones del saber es insuperable. Pero discontinuidad y continuidad se combinan *entre* las ciencias como la comprensión y la explicación *en* las ciencias.

Segunda conclusión: la reflexión epistemológica conduce, por el movimiento mismo del argumento, como lo sugerí en la introducción, a una reflexión más fundamental sobre las condiciones ontológicas de la dialéctica entre explicar y comprender. Si la filosofía se preocupa del *comprender* es porque da testimonio, en el corazón de la epistemología, de una pertenencia de nuestro ser al ser que precede toda objetivación, toda oposición de un objeto a un sujeto. Si la palabra “comprensión” tiene tal densidad es porque designa el polo no metodológico, dialécticamente opuesto al polo de la explicación en toda ciencia interpretativa y constituye al mismo tiempo el índice ya no metodológico sino propiamente de verdad de la relación ontológica de pertenencia de nuestro ser a los seres y al Ser. Ésa es la rica ambigüedad de la palabra “comprender”, que designa un momento en la teoría del método, lo que hemos llamado el polo no metodológico, y también la aprehensión, en otro nivel diferente del científico, de nuestra pertenencia al conjunto de lo que es. Pero recaeríamos en una ruinosa dicotomía si la filosofía, después de haber renunciado a suscitar o a mantener un cisma metodológico, reconstituyera un reino del puro comprender en ese nuevo nivel de radicalidad. Me parece que la filosofía no tiene sólo la tarea de dar cuenta, en un discurso diferente del científico, de la relación primordial de *pertenencia* entre el ser que somos y una región de ser que alguna ciencia elabora como objeto mediante los procedimientos metodológicos apropiados. También debe ser capaz de dar cuenta del movimiento de *distanciamiento* por el cual esta relación de pertenencia exige la objetivación, el tratamiento objetivo y objetivante de las ciencias y, de ese modo, el movimiento mediante el cual explicación y comprensión aparecen en el plano propiamente epistemológico. Me detengo en el umbral de esta difícil investigación.

El modelo del texto: la acción significativa considerada como un texto

EL PROPÓSITO de este ensayo es poner a prueba una hipótesis que comienzo por exponer brevemente. Doy por sentado que el sentido primordial del término “hermenéutica” se refiere a las reglas requeridas para la interpretación de los documentos escritos de nuestra cultura. Al adoptar este punto de partida, permanezco fiel al concepto de *Auslegung*, tal como fue enunciado por Wilhelm Dilthey; mientras que el *Verstehen* (comprensión) depende del reconocimiento de lo que otro sujeto quiere decir o piensa sobre la base de signos de todo tipo en los que se expresa su vida psíquica (*Lebensäußerungen*), la *Auslegung* (interpretación, exégesis) implica algo más específico: sólo abarca una limitada categoría de signos, aquellos que quedan fijados por la escritura, incluyendo todos los tipos de documentos y monumentos que suponen una fijación similar a la escritura.

Mi hipótesis es entonces la siguiente: si la interpretación de textos plantea problemas específicos por el hecho de ser textos y no lenguaje hablado, y si tales problemas son los que constituyen la hermenéutica como tal, se puede decir entonces que las ciencias humanas son hermenéuticas: 1) en la medida en que su *objeto* revela algunos de los rasgos constitutivos de un texto como texto, y 2) en la medida en que su *metodología* desarrolla la misma clase de procedimientos que los de la *Auslegung* o interpretación de textos.

De allí que las dos preguntas que se formulan en esta exposición son: 1) ¿hasta qué punto podemos considerar la noción de texto como un paradigma para el así llamado objeto de las ciencias sociales?, y 2) ¿en qué medida podemos usar la metodología de la interpretación de textos como un paradigma válido para la interpretación en general en el campo de las ciencias humanas?

I. *El paradigma del texto*

Para justificar la distinción entre lenguaje hablado y escrito, es necesario introducir un concepto preliminar, el de *discurso*. En su carácter de discurso es el lenguaje hablado, o bien escrito.

Pero, ¿qué es el discurso? No intentaremos encontrar la respuesta entre los lógicos, ni tan siquiera entre los exponentes del análisis lingüístico, sino entre los propios lingüistas. El discurso es la contrapartida de aquello que los lingüistas llaman sistema o código lingüísticos. El discurso es acontecimiento en forma de lenguaje.

Si el signo (fonológico o léxico) es la unidad básica del lenguaje, la oración es la unidad básica del discurso. Por consiguiente, es la lingüística de la oración la que sostiene a la teoría del discurso como un acontecimiento. Recordaré cuatro rasgos de esta lingüística de la oración, que me ayudarán a elaborar la hermenéutica del acontecimiento y del discurso.

Primer rasgo: el discurso se realiza siempre temporalmente y en un presente, mientras que el sistema de la lengua es virtual y se halla fuera del tiempo. Émile Benveniste se refiere a esta situación como *instancia de discurso*.

Segundo rasgo: mientras que la lengua carece de sujeto —en el sentido de que la pregunta “quién habla” no se aplica en este nivel—, el discurso remite a quien lo pronuncia a un conjunto complejo de *embragues*, tales como los pronombres personales. Diremos que la *instancia de discurso* es autorreferencial.

Tercer rasgo: mientras que los signos de la lengua sólo se refieren a otros signos dentro del marco del mismo sistema, y mientras que la lengua prescinde de un mundo del mismo modo que de temporalidad y de subjetividad, el discurso es siempre acerca de algo. Se refiere a un mundo que pretende describir, expresar o representar. En el discurso se actualiza la función simbólica del lenguaje.

Cuarto rasgo: mientras que la lengua es sólo una condición de la comunicación para la cual proporciona los códigos, todos los mensajes se intercambian en el discurso. En este sentido, sólo el discurso tiene, no únicamente un mundo, sino otro, un interlocutor al cual está dirigido.

Estos cuatro rasgos, tomados en conjunto, constituyen el discurso como un acontecimiento. Veamos de qué modo estos cuatro rasgos se actualizan en el lenguaje hablado y en el escrito.

1) Como ya dijimos, el discurso sólo existe como una instancia temporal y presente. Este primer rasgo se realiza de manera diferente en la palabra viva y en la escritura. En el habla viva, la instancia de discurso posee el carácter de un acontecimiento fugaz. El acontecimiento aparece y desaparece. Por este motivo hay un problema de fijación, de inscripción. Lo que queremos fijar es lo que desaparece. Si, por extensión, podemos decir que se fija la lengua –inscripción del alfabeto, inscripción léxica, inscripción sintáctica–, sólo lo hace en razón de lo que debe ser fijado, el discurso. Sólo el discurso requiere ser fijado, porque es lo que desaparece.

El sistema atemporal no aparece ni desaparece; no ocurre. Éste es el momento de recordar el mito del *Fedro*. La escritura fue dada a los hombres para *acudir en rescate* de la *debilidad del discurso*, debilidad que es la del acontecimiento. El don de los *grammata* –de estas *marcas externas*, de esa enajenación material– no ha sido más que un *remedio* traído a nuestra memoria. El rey egipcio de Tebas podía responder adecuadamente al dios Thot que la escritura era un falso remedio porque reemplazaba la verdadera reminiscencia por la conservación material y la sabiduría real por el simulacro del conocimiento. A pesar de sus peligros, esta inscripción es el destino del discurso. En efecto, ¿qué fija la escritura? No el acontecimiento del decir, sino lo *dicho* del habla, que entendemos como esa exteriorización intencional que constituye el objetivo mismo del discurso en virtud de la cual el *Sagen* –el decir– quiere convertirse en *Aus-sage* –lo enunciado–. En síntesis, lo que escribimos, lo que inscribimos, es el *noema* del decir. Es el significado del acontecimiento como habla, no del acontecimiento como tal.

Pero, si lo que fijamos es la propia habla en la medida en que es dicha, ¿qué se *dice*?

La hermenéutica debe aquí apelar, no sólo a la lingüística (la lingüística del discurso en oposición a la lingüística de la lengua), como se ha hecho antes, sino también a la teoría de los *actos de habla*, tal como la encontramos en Austin y Searle. El acto de hablar, según estos autores, está constituido por una jerarquía de actos subordinados, que se distribuyen en tres niveles: 1) el nivel del acto locucionario o proposicional, el acto *de* decir; 2) el nivel del acto o fuerza ilocucionaria, aquello que hacemos *al* hablar, y 3) el nivel del acto perlocucionario, que hacemos *por el hecho de* decir.

¿Qué implicaciones tienen estas distinciones en lo que se refiere a nuestro problema de la exteriorización intencional, mediante la cual el acontecimiento se sobrepasa a sí mismo en la significación y se presta a la fijación

material? El acto locucionario se exterioriza en la oración. En efecto, la oración puede ser identificada y reidentificada como la misma. Una oración se vuelve e-nunciación (*Aus-sage*) y de este modo se transmite a otros como una determinada oración con cierto significado. Pero el acto ilocucionario también se puede exteriorizar como un resultado de paradigmas gramaticales (modos indicativo, imperativo y subjuntivo, y otros procedimientos que expresan la *fuerza* ilocucionaria) que permiten su identificación y reidentificación. Desde luego, en el discurso hablado, la fuerza ilocucionaria se apoya en la mímica y el gesto, así como en los aspectos no articulados del discurso: lo que llamamos la prosodia. En este sentido, la fuerza ilocucionaria está menos completamente inscrita en la gramática que el significado proposicional. En todo caso, su inscripción en una articulación sintáctica está asegurada por paradigmas específicos que, por principio, hacen posible la fijación por la escritura. Debemos admitir, sin duda, que el acto perlocucionario es el aspecto menos inscribible del discurso y que caracteriza preferentemente al lenguaje hablado. Pero la acción perlocucionaria es precisamente lo menos discursivo del discurso. Es el discurso como estímulo. Actúa no por el reconocimiento de mi intención por mi interlocutor, sino, por así decirlo, en forma energética, por una influencia directa sobre las emociones y las disposiciones afectivas. Así, el acto proposicional, la fuerza ilocucionaria y la acción perlocucionaria tienen capacidad, en orden decreciente, para la exteriorización intencional que hace posible la inscripción en la escritura.

En consecuencia, resulta necesario entender por el significado del acto de habla, o más precisamente por el noema del decir, no sólo la oración en el estrecho sentido del acto proposicional, sino también la fuerza ilocucionaria y la acción perlocucionaria, en la medida en que estos tres aspectos del acto de habla están codificados, reunidos en paradigmas y, por ende, pueden ser identificados y reidentificados como teniendo la misma significación. Doy pues aquí al término “significación” una acepción muy amplia que abarca todos los aspectos y niveles de la exteriorización intencional que hace posible la inscripción del discurso.

El destino de los otros tres rasgos del discurso, al pasar del habla a la escritura, nos permite precisar un poco más el significado de esta elevación del *decir* a lo *dicho*.

2) Ya señalamos que en el discurso —y fue ése el segundo rasgo diferencial del discurso en relación con la lengua— la oración designa su locutor mediante di-

versos indicadores de subjetividad y de personalidad. En el discurso hablado, esta referencia del discurso al sujeto que habla presenta un carácter de inmediatez que se puede explicar de la siguiente manera. La intención subjetiva del sujeto que habla y la significación de su discurso se superponen, de tal modo que resulta lo mismo entender lo que quiere decir el locutor y lo que significa su discurso. La ambigüedad de la expresión francesa *vouloir dire*, correspondiente a la alemana *meinen* y a la inglesa *to mean*, atestigüa esta superposición. Es casi lo mismo preguntar: “¿qué quiere usted decir?” y “¿qué quiere decir eso?” Con el discurso escrito, la intención del autor y la del texto dejan de coincidir. Esta disociación del significado verbal del texto y la intención mental es lo que pone verdaderamente en juego la inscripción del discurso.

No es que podamos concebir un texto sin un autor; el vínculo entre el hablante y el discurso no queda suprimido, sino distendido y complicado. La disociación del significado y la intención es todavía una aventura de la referencia del discurso al sujeto que habla. Pero la carrera del texto se sustrae al horizonte finito vivido por su autor. Lo que dice el texto importa más que lo que el autor quería decir, y toda exégesis despliega sus procedimientos en la circunferencia de una significación que ha roto sus vínculos con la psicología de su autor. Para utilizar de nuevo la expresión de Platón, no se puede *rescatar* el discurso escrito para ser entendido mediante todos los procesos que emplea el discurso hablado: entonación, mímica, gesto. En este sentido, la inscripción en *signos exteriores*, que al principio parecía enajenar el discurso, *señala* también la espiritualidad real del discurso. De ahora en adelante, sólo la significación *rescata* a la significación, sin la contribución de la presencia física y psicológica del autor. Pero decir que la significación *rescata* a la significación equivale a decir que la interpretación es el único *remedio* para la debilidad del discurso que su autor ya no puede *salvar*.

3) Por tercera vez el acontecimiento se ve superado por la significación. Como dijimos, el discurso es lo que se refiere al mundo, a *un* mundo. En el discurso oral, esta circunstancia significa que aquello a lo cual el diálogo se refiere en última instancia es la *situación* común a los interlocutores. En cierto modo esta situación rodea al diálogo y sus señales pueden ser mostradas por un gesto con el dedo, por ejemplo, o designadas de manera *ostensiva* por el propio discurso, mediante la referencia indirecta de otros indicadores: los demostrativos, los adverbios de tiempo y lugar, los tiempos del verbo, etcétera. Diremos entonces que en el discurso hablado la referencia es *ostensiva*.

¿Qué acontece en el discurso escrito? ¿Diremos que el texto ya no tiene una referencia? Sería confundir la referencia y la mostración, el mundo y la situación. El discurso no puede dejar de relacionarse con algo. Al decir esto, me separo de toda ideología de un texto absoluto. Sólo unos pocos textos complejos satisfacen este ideal de un texto sin referencia. Son textos en los que el juego del significante se separa del significado. Pero esta nueva forma sólo es valiosa como una excepción y no puede dar la clave de todos los demás textos que de un modo u otro hablan *acerca del mundo*. Pero entonces, ¿cuál es el tema de los textos cuando nada se puede mostrar? Lejos de afirmar que en tal caso el texto carece de un mundo, sostendré sin paradoja que sólo el hombre tiene un mundo y no simplemente una situación. De la misma manera que el texto libera su significado de la tutela de la intención mental, libera su referencia de los límites de la referencia ostensiva. Para nosotros, el mundo es el conjunto de referencias abiertas por los textos. Así, hablamos del *mundo* de Grecia, no ya para designar qué eran las situaciones para quienes las vivían, sino para designar las referencias no situacionales que sobreviven a la desaparición de esas situaciones y que, en lo sucesivo, se ofrecen como modos posibles de ser, como dimensiones simbólicas de nuestro ser-en-el-mundo. Para mí éste es el referente de toda literatura: no ya el *Umwelt* de las referencias ostensivas del diálogo, sino el *Welt* proyectado por las referencias no ostensivas de todos los textos que hemos leído, comprendido y amado. Entender un texto es al mismo tiempo esclarecer nuestra propia situación o, si se quiere, interpolar entre los predicados de nuestra situación todas las significaciones que convierten a nuestro *Umwelt* en un *Welt*. Esta ampliación del *Umwelt* en las dimensiones del *Welt* es la que nos permite hablar de referencias *abiertas* por el texto; sería aun mejor decir que estas referencias *abren* el mundo. Aquí la espiritualidad del discurso se manifiesta de nuevo a través de la escritura, que nos libera de la visibilidad y la limitación de las situaciones, al abrirnos un mundo, es decir, dándonos nuevas dimensiones de nuestro ser-en-el-mundo.

En este sentido, Heidegger tiene razón al decir —en su análisis del *Verstehen* en *Ser y Tiempo*— que lo que entendemos primero en un discurso no es a otra persona sino un proyecto, es decir, el esbozo de un nuevo ser-en-el-mundo. Únicamente la escritura, al liberarse no sólo de su autor, sino también de la estrechez de la situación dialogal, revela su destino de discurso, que es el de proyectar un mundo.

Al vincular de este modo la referencia con la proyección de un mundo, no seguimos sólo a Heidegger, sino también a Wilhelm von Humboldt, para

quien la gran significación del lenguaje consiste en establecer la relación del hombre con el mundo. Si se suprime esta función referencial, sólo queda un absurdo juego de significantes errabundos.

4) Pero tal vez en el cuarto rasgo la realización del discurso en la escritura resulta la más ejemplar. Sólo el discurso, y no la lengua, está dirigido a alguien. Éste es el fundamento de la comunicación. Pero una cosa es que el discurso se dirija a un interlocutor igualmente presente en la situación de discurso y otra es dirigirse, como ocurre habitualmente en todo fenómeno de escritura, a cualquiera que sepa leer. En lugar de estar dirigido únicamente a ti, segunda persona, lo que está escrito se dirige al público que él mismo crea. Esto también señala la espiritualidad de la escritura, la contrapartida de su materialidad y de la enajenación que impone al discurso. Lo presentado por lo escrito equivale a aquello que cualquiera es capaz de leer. La copresencia de sujetos que dialogan deja de ser el modelo de toda *comprensión*. La relación escribir-leer deja de ser un caso particular de la relación hablar-escuchar. Pero, al mismo tiempo, el discurso se revela como discurso en la universalidad de su orientación. Al evadirse del carácter momentáneo del acontecimiento, de los límites vividos por el autor y de la estrechez de la referencia ostensiva, el discurso escapa a los límites del cara a cara. Ya no tiene un oyente visible. Un lector desconocido e invisible se ha vuelto el destinatario no privilegiado del discurso.

¿Hasta qué punto podemos decir que el objeto de las ciencias humanas se ajusta al paradigma del texto? Max Weber define este objeto como *Sinnhaft orientiertes Verhalten*, como “conducta orientada significativamente”. ¿En qué medida se puede reemplazar el predicado “orientada significativamente” por lo que me gustaría llamar *caracteres de legibilidad* derivados de la teoría precedente del texto?

Intentemos aplicar nuestros cuatro criterios de textualidad al concepto de acción significativa.

1. La fijación de la acción

La acción significativa es un objeto para la ciencia sólo bajo la condición de un tipo de objetivación equivalente a la fijación del discurso por la escritura.

De la misma manera que la interlocución experimenta una transmutación por la escritura, la interacción sufre una transformación análoga en las innumerables situaciones en que tratamos la acción como un texto fijo. Estas situaciones son ignoradas en una teoría de la acción para la cual el propio discurso de la acción constituye una parte de la situación de transacción que circula de un agente a otro, exactamente del mismo modo como el lenguaje hablado queda prisionero en el proceso de interlocución o, si se puede emplear el término, de translocución. Por eso la *comprensión* de la acción en el nivel precientífico es tan sólo *conocimiento sin observación*, o, como lo dice E. Anscombe, conocimiento práctico en el sentido de *knowing how* (saber cómo) en oposición a *knowing that* (saber que). Pero esta comprensión no es todavía una interpretación en el sentido fuerte que merece el nombre de interpretación científica.

Mi tesis es que la acción misma, la acción significativa, se puede convertir en objeto de la ciencia sin perder su carácter de significatividad gracias a un tipo de objetivación semejante a la fijación que se produce en la escritura. Mediante esta objetivación, la acción ya no es una transacción a la cual aún pertenecerá el discurso de la acción. Constituye una configuración que debe ser interpretada de acuerdo con sus conexiones internas.

Esta objetivación se hace *posible* por algunos rasgos internos de la acción, que son similares a la estructura del acto de habla y que transforman el hacer en una suerte de enunciación. De la misma manera que la fijación por la escritura se hace posible por una dialéctica de exteriorización intencional, inmanente al propio acto de discurso, una dialéctica semejante dentro del marco del proceso de transacción permite que el *significado* de la acción se desprenda del *acontecimiento* de la acción.

En primer lugar, una acción posee la estructura de un acto locucionario. Tiene un contenido *proposicional* que se puede identificar y reidentificar como el mismo. En su libro *Acción, emoción y voluntad*, Anthony Kenny ha expuesto de una manera clara y convincente esta estructura *proposicional* de la acción.¹ Los verbos de acción constituyen una clase específica de predicados semejantes a relaciones, al ser irreductibles a los tipos de predicados que pueden seguir a la cópula "es". A su vez, la clase de los predicados de acción es irreductible a las relaciones y constituye un conjunto específico de predicados. Entre otros rasgos, los verbos de acción admiten una pluralidad de *argumentos* capaces de

¹ A. Kenny, *Action, Emotion and Will*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1963.

complementar el verbo, que van desde la ausencia de argumento (enseña Platón) hasta un número indeterminado de argumentos (Bruto mató a César en la Curia, durante los Idus de Marzo, con un..., con la ayuda de...). Esta complejidad variable de la estructura predicativa de las oraciones de acción es típica de la estructura proposicional de la acción.

Otro rasgo importante para la transposición del concepto de fijación de la esfera de discurso a la esfera de la acción se refiere al estatuto ontológico de los *complementos* de los verbos de acción. Mientras que entre términos igualmente existentes (o no existentes) las relaciones siguen siendo válidas ciertos verbos de acción tienen un sujeto tópico que se identifica como existente y al cual se refiere la oración, y complementos que no existen. Es el caso de los *actos mentales* (crear, pensar, querer, imaginar, etcétera).

Anthony Kenny describe otros rasgos de la estructura proposicional de las acciones, que provienen de la descripción del funcionamiento de los verbos de acción. Por ejemplo, se puede enunciar la distinción entre estados, actividades y realizaciones de acuerdo con el comportamiento de los tiempos de los verbos de acción, que asignan rasgos temporales específicos de la propia acción. La distinción entre el objeto formal y el material de una acción (como la diferencia entre la noción de todas las cosas inflamables y esta carta que estoy quemando ahora) corresponde a la lógica de la acción tal como se refleja en la gramática de los verbos de acción.

Este es, descripto a grandes rasgos, el contenido proposicional de la acción, que permite una dialéctica de acontecimiento y significación, semejante a la del acto de habla. En este punto me gustaría examinar la estructura *noemática* de la acción. Es esta estructura noemática la que se puede fijar y des- prender del proceso de interacción y convertirse en un objeto interpretado.

Este *noema* no tiene sólo un contenido proposicional, sino que presenta además rasgos *ilocucionarios* muy semejantes a los del acto de habla completo. Las diferentes clases de actos performativos de discurso descriptos por Austin, al final de *Cómo hacer cosas con palabras*, pueden considerarse como paradigmas, no sólo para los propios actos de habla, sino para las acciones que cumplen los actos de habla correspondientes.² Por consiguiente, es posible una tipología de la acción, conforme al modelo de los actos ilocucionarios. No sólo una tipología, sino una criteriología, puesto que cada tipo im-

² J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, Oxford, 1962 [traducción castellana de Genaro R. Carrió y Eduardo Rabossi, *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, Paidós, 1990].

plica *reglas*, más precisamente *reglas constitutivas*, que, según Searle en *Actos de habla*, permiten construir *modelos ideales* semejantes a los *tipos ideales* de Max Weber.³ Por ejemplo, para comprender lo que es una promesa, debemos comprender qué es la *condición esencial* en virtud de la cual una acción dada *debe ser considerada* como una promesa. Esta *condición esencial* de Searle no está alejada de lo que Husserl llamaba *Sinngehalt*, que abarca tanto el *asunto* (contenido proposicional) como la *cualidad* (fuerza ilocucionaria).

Podemos decir ahora que una acción, a la manera de un acto de habla, puede ser identificada no sólo según su contenido proposicional, sino también según su fuerza ilocucionaria. Ambos constituyen su *contenido de sentido*. Como el acto de habla, el acontecimiento en forma de acción (si podemos acuñar esta expresión analógica) desarrolla una dialéctica similar entre su estatuto temporal, como acontecimiento que aparece y desaparece, y su estatuto lógico, por tener tales y cuales significados identificables o *contenido de sentido*.

Pero si el *contenido de sentido* es lo que hace posible la *inscripción* del acontecimiento como acción, ¿qué lo hace real? En otras palabras, ¿qué corresponde a la escritura en el campo de la acción?

Volvamos al paradigma del acto de habla. Según dijimos, lo fijado por la escritura es el *noema* del hablar, el decir como *dicho*. ¿En qué medida podemos afirmar que lo que se *hace* está *inscripto*? En este punto pueden resultar útiles ciertas metáforas. Decimos que tal y cual acontecimiento ha *dejado su marca* en su época. Hablamos de acontecimientos *notables*, que marcan. ¿No hay marcas sobre una época, el tipo de cosas que piden ser leídas más que ser oídas? Pero, ¿qué se quiere decir con esta metáfora de la marca impresa?

Los otros tres criterios de la textualidad nos ayudarán a precisar la naturaleza de esta fijación.

2. La autonomización de la acción

En la misma forma en que un texto se desprende de su autor, una acción se desprende de su agente y desarrolla sus propias consecuencias. Esta autonomización de la acción humana constituye la dimensión *social* de la acción.

³ John R. Searle, *Speech-Acts, An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, 1969 [traducción castellana: Luis M. Valdés Villanueva, *Actos de habla*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1990].

Una acción es un fenómeno social, no sólo porque la ejecutan varios agentes, de tal manera que no se puede distinguir el papel de cada uno del papel de los otros, sino también porque nuestros actos se nos escapan y tienen efectos que no hemos previsto. Aquí aparece uno de los significados de la noción de *inscripción*. El tipo de distancia que encontramos entre la intención del hablante y el significado verbal de un texto también se produce entre el agente y su acción.

Esta distancia es la que convierte a la atribución de responsabilidad en un problema específico. No preguntamos: ¿quién sonrió?, ¿quién levantó la mano? El que lo hizo está presente en su acción, de la misma manera que el hablante está presente en su discurso. En el caso de las acciones simples, como aquellas que no requieren ninguna acción previa, el significado (*noema*) y la intención (*noesis*) coinciden o se superponen. En el caso de las acciones complejas, algunos segmentos están tan alejados de los segmentos iniciales simples, que se puede decir que expresan la intención del agente, que la atribución de esas acciones o segmentos de acciones constituye un problema tan difícil de resolver como el de la autoría en ciertos casos de crítica literaria. La asignación de un autor constituye una inferencia mediata, bien conocida para el historiador que intenta aislar el papel de un personaje histórico en el curso de los acontecimientos.

Acabamos de emplear la expresión “el curso de los acontecimientos”. ¿No podríamos decir que lo que llamamos el curso de los acontecimientos desempeña el papel de la cosa material que *rescata* al discurso que se desvanece cuando se lo escribe? Como se ha dicho de una manera metafórica, algunas acciones son acontecimientos que imprimen su marca sobre la época. Pero, ¿sobre qué imprimieron su marca? ¿Acaso el discurso no está inscripto sobre algo espacial? ¿De qué manera se podría haber impreso un acontecimiento sobre algo temporal? Sin embargo, el tiempo social no es sólo algo fugaz; es también el lugar de efectos duraderos, de pautas persistentes. Una acción deja una *huella*, pone su *marca*, cuando contribuye a la aparición de pautas que se convierten en los *documentos* de la acción humana.

Otra metáfora puede ayudarnos a delimitar este fenómeno de la *impronta* social: la metáfora del *registro* o de la *inscripción*. Joël Feinberg, en *Reason and Responsibility*, introduce esta metáfora en otro contexto, el de la responsabilidad, con el fin de mostrar de qué manera se puede someter una acción a la censura. Afirma que sólo se pueden censurar acciones que es posible registrar para un examen ulterior, ubicadas como un *asiento* en el registro de

alguien.⁴ Y cuando no existen registros formales (como los que llevan las oficinas de contratación, las escuelas, los bancos, la policía, etcétera), existe un análogo informal de estos registros formales, que llamamos la reputación y que constituye una base para censurar. Desearía aplicar esta interesante metáfora de un registro y una reputación a algo distinto de las situaciones cuasijurídicas de la censura, la acusación, la acreditación o el castigo. ¿No se podría decir que la historia constituye el registro de la acción humana? La historia es esta *cuasicos*a sobre la cual la acción deja una *huella*, pone su *marca*. De allí la posibilidad de los *archivos*. Antes de que los memorialistas asienten intencionalmente por escrito los archivos hay un continuo proceso de *registro* de la acción humana, que es la historia misma como suma de las *marcas*, cuyo destino escapa al control de los actores individuales. De ahí en adelante, la historia puede aparecer como una entidad autónoma, como una obra teatral con actores que no conocen la trama. Esta hipótesis de la historia se puede denunciar como un sofisma, pero esta falacia está firmemente atrincherada en el proceso por el cual la acción humana se convierte en acción social cuando se asienta en los archivos de la historia. A causa de esta sedimentación en el tiempo social, los hechos humanos se vuelven *instituciones*, en el sentido de que su significación ya no coincide con las intenciones de los actores. Se puede *despsicologizar* esta significación hasta el punto en que la significación resida en la obra misma. Para usar la expresión de Peter Winch, en *The Idea of Social Science*, el objeto de las ciencias sociales es un “comportamiento regido por reglas”.⁵ Pero esta regla no está superpuesta; es la significación tal como se articula desde el interior de esas obras sedimentadas e instituidas.

Éste es el tipo de *objetividad* que proviene de la *fijación social* de la acción con sentido.

3. *Pertinencia e importancia*

De acuerdo con nuestro tercer criterio de lo que es un texto, podríamos decir que una acción significativa es una acción cuya *importancia* va más allá de su *pertinencia* a su situación inicial. Este nuevo rasgo es muy similar a la forma en que un texto rompe los vínculos del discurso con toda referencia

⁴ J. Feinberg, *Reason and Responsibility*, Belmont, Dickenson Pub. Co., 1965.

⁵ P. Winch, *The Idea of Social Science*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1958.

ostensiva. Gracias a esta emancipación del contexto situacional, el discurso puede desarrollar referencias no ostensivas que llamamos un *mundo*, no en el sentido cosmológico del término, sino como una dimensión ontológica del decir y del actuar humanos. ¿Qué correspondería en el campo de la acción a las referencias no ostensivas de un texto?

Acabamos de oponer la importancia de una acción a su pertinencia en la situación a la cual quería responder. Podríamos decir que una acción importante desarrolla significados que pueden ser actualizados o satisfechos en situaciones distintas de aquella en que ocurrió la acción. Para decirlo en otros términos, el significado de un acontecimiento importante excede, sobrepasa, trasciende las condiciones sociales de su producción y puede ser re-presentado de nuevo en nuevos contextos sociales. Su importancia consiste en su pertinencia duradera y, en algunos casos, en su pertinencia omnitemporal.

Este tercer rasgo tiene importantes implicaciones para la relación entre los fenómenos culturales y sus condiciones sociales. ¿No constituye un rasgo fundamental de las grandes obras de la cultura el hecho de sobrepasar las condiciones de su producción social, del mismo modo que un texto desarrolla nuevas referencias y constituye nuevos *mundos*? En este sentido habló Hegel en la *Filosofía del derecho* de las instituciones (en el sentido más amplio del término) que *actualizan* la libertad como una *segunda naturaleza*, de conformidad con la libertad. Este *dominio de la libertad real* está constituido por los hechos y las obras capaces de adquirir pertinencia en nuevas situaciones históricas. Si esto es cierto, esta forma de sobrepasar las propias condiciones de producción es la clave del desconcertante problema planteado por el marxismo sobre el estatuto de las *superestructuras*. La autonomía de las superestructuras en su relación con sus propias infraestructuras tiene su paradigma en las referencias no ostensivas de un texto. Una obra no refleja sólo su época, sino que abre un mundo que lleva en su interior.

4. La acción humana como una obra abierta

Finalmente, de acuerdo con nuestro cuarto criterio de textualidad, el significado de la acción humana es también algo que *se dirige* a una serie indefinida de posibles *lectores*. Como dijo Hegel después de Schiller, los jueces no son los contemporáneos, sino la historia misma. *Weltgeschichte ist Weltgericht*. Dicho de otra manera, al igual que un texto, la acción humana es una obra

abierta, cuyo significado está *en suspenso*. Por el hecho de *abrir* nuevas referencias y recibir de ellas una nueva pertinencia los actos humanos están también a la espera de nuevas interpretaciones que decidan su significación. De este modo, todos los acontecimientos y hechos significativos están abiertos a este tipo de interpretación práctica a través de la *praxis* actual. Además, la acción humana está abierta a cualquiera que *sepa leer*. De ello resulta que, si el significado de un acontecimiento es el sentido de sus próximas interpretaciones, la interpretación por los contemporáneos no tiene un privilegio especial en este proceso.

Esta dialéctica entre la obra y sus interpretaciones es el tema de la *metodología* de la interpretación que consideraremos ahora.

II. *El paradigma de la interpretación de textos*

Quisiera mostrar ahora la fecundidad de esta analogía del texto en el nivel de la metodología.

La implicación principal de nuestro paradigma, para los métodos de las ciencias sociales, es que ofrece un enfoque nuevo de la cuestión de la relación entre *erklären* (explicar) y *verstehen* (comprender) en las ciencias humanas. Como es bien sabido, Dilthey ha dado a esta relación el valor de una dicotomía. Para él todo modelo de explicación está tomado de una región diferente del conocimiento, la de las ciencias naturales, con su lógica inductiva. En consecuencia, la autonomía de las así llamadas *Geisteswissenschaften* (ciencias del espíritu) sólo está preservada si se reconoce el carácter irreductible de lo que significa entender la vida psíquica de otros sobre la base de los signos en los que se exterioriza inmediatamente esta vida. Pero si la comprensión está separada de la explicación por este abismo lógico, ¿cómo pueden ser científicas las ciencias humanas? Dilthey no cesó de enfrentarse a esta paradoja. Descubrió, en especial después de haber leído las *Investigaciones lógicas* de Husserl, que las *Geisteswissenschaften* eran ciencias en la medida en que las expresiones de la vida experimentan una especie de *objetivación* que hace posible un enfoque científico de alguna manera similar al de las ciencias naturales, a pesar de la ruptura lógica entre *Natur* y *Geist*. En esta forma, la mediación ofrecida por estas *objetivaciones* parecía más importante para un fin científico, que el inmediato carácter significativo de las expresiones de la vida para las interacciones cotidianas.

Mi propia interrogación parte de esta última perplejidad en el pensamiento de Dilthey y mi hipótesis es que el tipo de objetivación implicado en el estatuto del discurso como texto ofrece una mejor respuesta al problema planteado por Dilthey. Esta respuesta se basa en el carácter dialéctico de la relación entre explicar y comprender, tal como se pone de manifiesto en la *lectura*. Por lo tanto, nuestra tarea consistirá en mostrar hasta qué punto el paradigma de la lectura, que es la contrapartida del paradigma de la escritura, proporciona una solución para la paradoja metodológica de las ciencias humanas.

La dialéctica implicada en la lectura expresa la originalidad de la relación entre escribir y leer y su irreductibilidad a la situación de diálogo, basada en la inmediata reciprocidad entre hablar y escuchar. Existe una dialéctica entre explicar y comprender *porque* la situación de escritura-lectura desarrolla una problemática propia que no es sólo una extensión de la situación hablar-escuchar, constitutiva del diálogo.

Es aquí donde nuestra hermenéutica es sumamente crítica respecto de la tradición romántica en hermenéutica, que adoptó la situación de diálogo como modelo para la operación hermenéutica aplicada al texto. Mi tesis es que, por el contrario, esta operación revela el significado de lo que ya es hermenéutico en la comprensión dialogal. Por consiguiente, si la relación dialogal no nos proporciona el paradigma de la lectura, debemos construirlo como un paradigma original, como un paradigma por derecho propio.

Este paradigma deriva sus rasgos principales del estatuto mismo del texto, caracterizado por: 1) la fijación del significado; 2) su disociación de la intención mental del autor; 3) la exhibición de referencias no ostensivas, y 4) el abanico universal de sus destinatarios. Estos cuatro rasgos, tomados en conjunto, constituyen la objetividad del texto. De esta objetividad deriva la posibilidad de *explicar*, que no proviene en modo alguno de un dominio ajeno al orden de los signos, el de los acontecimientos naturales, sino que sería propio de este tipo de objetividad. No hay allí ninguna transferencia de una región de la realidad a otra, digamos de la esfera de los hechos a la de los signos. En esta última esfera se produce el proceso de objetivación, lo que origina procedimientos explicativos. Y es en esta misma esfera de los signos donde se enfrentan explicación y comprensión.

Propongo que consideremos esta dialéctica de dos maneras diferentes: 1) avanzando de la comprensión a la explicación, y 2) avanzando de la explicación a la comprensión. El intercambio y la reciprocidad entre ambos procedimientos nos brindará una buena aproximación al carácter dialéctico de la

relación. Al final de cada mitad de esta demostración, indicaré rápidamente la posible extensión del paradigma de la lectura a la esfera completa de las ciencias humanas.

1. *De la comprensión a la explicación*

Esta primera dialéctica —o más bien esta primera figura de una dialéctica única— resulta directamente de nuestra tesis de que comprender un texto no significa reunirse con el autor. La disyunción entre el significado y la intención crea una situación absolutamente original que engendra la dialéctica de la explicación y la comprensión. Si el significado objetivo es algo distinto de la intención subjetiva del autor, se puede interpretar de múltiples maneras. Ya no se puede resolver el problema de la comprensión correcta mediante un simple regreso a la supuesta intención del autor.

Esta construcción adopta necesariamente la forma de un proceso. Como sostiene Hirsch en *La validez en la interpretación*, no hay reglas para hacer buenas conjeturas. Pero hay métodos para validar conjeturas.⁶ Esta dialéctica entre conjeturar y validar constituye una figura de nuestra dialéctica entre la comprensión y la explicación. En esta dialéctica ambos términos son decisivos. La conjetura corresponde a lo que Schleiermacher llamaba el momento de *adivinación*, y la validación a lo que llamaba el momento *gramatical* de la interpretación. Mi contribución a la teoría de esta dialéctica consistirá en vincularla con mayor firmeza a la teoría del texto y de la lectura de textos.

¿Por qué necesitamos un arte de conjeturar? ¿Por qué debemos *interpretar* el significado? No solamente —como intenté decirlo hace algunos años— porque el lenguaje es metafórico y porque el doble significado del lenguaje metafórico requiere un arte de descifrar para desplegar la pluralidad de estratos del significado.⁷ El caso de la metáfora es tan sólo una instancia particular en una teoría general de la hermenéutica. En términos más generales, un texto debe ser interpretado porque no consiste en una mera secuencia de oraciones, todas en un pie de igualdad y comprensibles por separado. Un

⁶ E. D. Hirsch, Jr., *Validity in Interpretation*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1967-1969.

⁷ Cf. *La Métaphore vive*, París, Seuil, 1975 [traducción castellana: *La Metáfora viva*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1980].

texto es un todo, una totalidad. La relación entre el todo y las partes —como en una obra de arte o en un animal— requiere un tipo específico de *juicio*, cuya teoría dio Kant en la tercera *Crítica*. En este tipo de juicio reflexivo, el todo aparece como una jerarquía de temas, primarios y subordinados. La reconstrucción del texto como un todo posee, en consecuencia, un carácter circular, pues la presuposición de un cierto tipo de todo está implícita en el reconocimiento de las partes. Y, recíprocamente, si interpretamos los detalles podemos interpretar el todo. No hay ninguna necesidad y no hay pruebas de lo que es o no importante, de lo que es esencial o no esencial. El juicio de importancia es una conjetura.

Para presentar la dificultad en otros términos, si un texto es un todo es también un individuo, como un animal o una obra de arte. Como individuo, sólo se puede llegar hasta él por un proceso que consiste en estrechar progresivamente el alcance de conceptos genéricos relativos al género literario, la clase de textos a la cual pertenece este texto, las estructuras de distinto tipo que se entrecruzan en este texto. La localización y la individualización de este texto único continúan siendo también conjeturas.

Otra manera de expresar el mismo enigma es que el texto, como individuo, puede ser considerado desde diferentes aspectos. Al igual que un cubo, o un volumen en el espacio, el texto presenta un *relieve*. Sus distintos temas no están todos a la misma altura. En consecuencia, la reconstrucción del todo presenta un aspecto perspectivista semejante al de la percepción. Siempre es posible vincular la misma oración en formas diferentes a esta o aquella oración considerada como la piedra angular del texto. En el acto de la lectura está implícito un tipo específico de parcialidad y esta parcialidad confirma el carácter conjetural de la interpretación.

Por todas estas razones, existe un problema de interpretación, no tanto a causa de la incomunicabilidad de la experiencia psíquica del autor, sino por la naturaleza misma de la intención verbal del texto. Esta intención es algo distinto de la suma de los significados individuales de las oraciones individuales. Un texto es algo más que una secuencia lineal de oraciones; es un proceso acumulativo y holístico. Esta estructura específica del texto no puede ser derivada de la de la oración. Por eso la plurivocidad que se atribuye a los textos como tales es algo diferente de la polisemia de las palabras individuales y de la ambigüedad de las oraciones individuales en el lenguaje ordinario. Esta plurivocidad es típica del texto considerado como totalidad; abre una pluralidad de lectura y de interpretación.

En lo que concierne a los procedimientos de validación mediante los cuales ponemos a prueba nuestras conjeturas, sostengo como Hirsch que se aproximan más a una lógica de la probabilidad que a una lógica de la verificación empírica. Sostener que una interpretación es más probable que otra es algo diferente de demostrar que una conclusión es verdadera. En este sentido, validación no equivale a verificación. La validación es una disciplina argumentativa comparable a los procedimientos jurídicos de la interpretación legal. Es una lógica de la incertidumbre y de la probabilidad cualitativa. Permite dar un sentido aceptable a la noción de *ciencias del hombre*, sin hacer ninguna concesión al pretendido dogma de la infabilidad del individuo. El método de convergencia de indicios, típico de la lógica de la probabilidad subjetiva, proporciona una base firme para una ciencia del individuo digna del nombre de ciencia. Un texto es un cuasiindividuo y se puede decir, de manera perfectamente legítima, que la validación de una interpretación que se le aplica constituye un conocimiento científico del texto.

Éste es el equilibrio entre el don de la conjetura y el carácter científico de la validación, que constituye el equivalente moderno de la dialéctica entre *verstehen* y *erklären*.

Al mismo tiempo, estamos en condiciones de dar una significación aceptable al famoso concepto del círculo hermenéutico. Conjetura y validación están en una relación circular, como enfoques subjetivo y objetivo del texto. Pero este círculo no es un círculo vicioso. Sólo lo sería si no pudiésemos eludir el tipo de *self-confirmability* que, según Hirsch,⁸ amenaza esta relación entre la conjetura y la validación. A los procedimientos de validación también corresponden los procedimientos de invalidación similares al criterio de falsación definido por Karl Popper en *La lógica de la investigación científica*.⁹ El papel de la falsación lo desempeña aquí el conflicto entre interpretaciones rivales. Una interpretación debe ser no sólo probable, sino también más probable que otra. Hay criterios de superioridad relativa que se pueden inferir fácilmente de la lógica de la probabilidad subjetiva.

En conclusión, si bien es cierto que siempre hay más de una manera de interpretar un texto, no es verdad que todas las interpretaciones son equivalentes y que corresponden a lo que en inglés se llama *rules of thumb* [reglas

⁸ E. D. Hirsch, Jr., *Validity in Interpretation*, ob. cit.

⁹ K. Popper, *La lógica de la investigación científica*, Madrid, Tecnos, 1994.

empíricas]. El texto es un campo limitado de interpretaciones posibles. La lógica de la validación nos permite movernos entre los dos límites que son el dogmatismo y el escepticismo. Siempre es posible abogar a favor o en contra de una interpretación, confrontar interpretaciones, arbitrar entre ellas y buscar un acuerdo, incluso si este acuerdo no está a nuestro alcance.

¿Hasta qué punto esta dialéctica entre conjeturar y validar es paradigmática para la totalidad del campo de las ciencias humanas? Todos los expertos en ciencias humanas saben bien que el significado de las acciones humanas, de los acontecimientos históricos y de los fenómenos sociales puede ser *interpretado* de diferentes maneras. Lo que es menos conocido y comprendido es que esta perplejidad metodológica se funda en la naturaleza del objeto mismo y que, por otra parte, no condena al científico a oscilar entre el dogmatismo y el escepticismo. Como lo sugiere la lógica de la interpretación de textos, existe una *plurivocidad específica* en el significado de la acción humana. También la acción humana es un campo limitado de interpretaciones posibles.

Un rasgo de la acción humana que no se ha destacado en el análisis anterior puede proporcionar un vínculo interesante entre la plurivocidad específica del texto y la plurivocidad analógica de la acción humana. Este rasgo se refiere a la relación entre las dimensiones intencionales y motivacionales de la acción. Como lo han mostrado muchos filósofos en el nuevo campo de la teoría de la acción, se reconoce plenamente el carácter intencional de una acción cuando se encuentra la respuesta a la pregunta *¿qué?* en términos de una respuesta a la pregunta *¿por qué?* *Comprendo* lo que usted se propuso hacer si logra *explicarme* por qué realizó tal o cual acción. Ahora bien, ¿qué tipos de respuesta a la pregunta *¿qué?* tienen sentido? Sólo aquellas que proporcionan un motivo entendido como una *razón para*, y no sólo como una *causa*. ¿Y qué es una razón para, además del hecho de que no es una causa? Es, según E. Anscombe, una expresión, o un giro, que nos permite considerar la acción *como* esto o aquello.¹⁰ Si usted me dice que hizo esto o aquello por celos o con un espíritu de venganza, me está pidiendo que yo ponga su acción en esta categoría precisa de sentimientos o disposiciones. Por la misma razón, usted afirma que su acción tiene sentido. Pretende hacerla inteligible para otros y para usted mismo. Este intento resulta particularmente útil cuando se aplica a lo que Anscombe llama el *carácter de deseabilidad* del

¹⁰ E. Anscombe, *Intention*, ob. cit.

querer. Los deseos y las creencias presentan la característica no sólo de ser *fuerzas* que hacen actuar a la gente de determinadas formas, sino también la de tener un sentido, a causa del evidente bien que es el correlato de su carácter de deseabilidad. Es posible que yo deba contestar a la pregunta: ¿en calidad de qué desea usted hacer esto? Sobre la base de estas características de deseabilidad y de bien evidente que les corresponden, es posible *argumentar* acerca del significado de una acción, argumentar en favor o en contra de tal o cual interpretación. De este modo, el informe acerca de los motivos de la acción que da el agente prefigura ya una lógica de la argumentación. ¿No se podría decir a partir de esto que lo que puede y debe ser *interpretado* en el plano de la acción humana es la base motivacional de esta acción, es decir, el conjunto de las características de deseabilidad que pueden explicarla? ¿Y no se podría decir que el proceso de *argumentación* ligado a la explicación de la acción por sus motivos desarrolla una especie de plurivocidad que hace a la acción semejante a un texto?

Lo que parece legitimar esta extensión de la conjetura desde el dominio de los textos al de la acción, es el hecho de que, al argumentar acerca del significado de una acción pongo mis deseos y mis creencias a cierta distancia y los someto a una dialéctica concreta de confrontación con puntos de vista opuestos. Esta manera de colocar mi acción a distancia para comprender mis propios motivos abre el camino para el tipo de distanciamiento que se produce en el caso de lo que hemos llamado la *inscripción* social de la acción humana, a la que hemos aplicado la metáfora del *registro*. Las mismas acciones que se pueden asentar en *registros* y, en consecuencia, quedan *registradas*, pueden ser también *explicadas* de diferentes maneras, conforme a la multiplicidad de los argumentos aplicados a su origen motivacional.

Si estamos justificados para extender a la acción el concepto de *conjetura*, tomado como sinónimo de *verstehen*, estamos igualmente autorizados a extender al campo de la acción el concepto de *validación*, en el cual advertimos un equivalente del *erklären*. También en este caso, la teoría moderna de la acción nos procura un eslabón intermediario entre los procedimientos de la crítica literaria y los de las ciencias sociales. Algunos pensadores han intentado dilucidar la forma en que *imputamos* acciones a determinados agentes a la luz de los procedimientos jurídicos en virtud de los cuales un juez o un tribunal valida una decisión acerca de un contrato o un delito. En un famoso artículo, "The Ascription of Responsibility and Rights", L. A. Hart muestra de manera muy convincente que el razonamiento jurídico no consiste en ab-

soluta en aplicar leyes generales a casos particulares, sino en elaborar cada vez decisiones con referencia única.¹¹ Estas decisiones concluyen la refutación cuidadosa de las excusas y de los medios de defensa susceptibles de *recusar* (*defeat*) la demanda o la acusación. Al decir que las acciones humanas son fundamentalmente *recusables* (*defeasible*) y que el razonamiento jurídico es un proceso argumentativo que se enfrenta con las diferentes maneras de *recusar* una demanda o una acusación, Hart ha abierto el camino para una teoría general de la validación, en la cual el razonamiento jurídico constituiría el eslabón fundamental entre la validación en la crítica literaria y la validación en las ciencias sociales. La función intermediaria del razonamiento jurídico muestra claramente que los procedimientos de validación tienen un carácter polémico. Ante el tribunal, la plurivocidad común a los textos y a las acciones se exhibe en la forma de un conflicto de interpretaciones, y la interpretación final aparece como un veredicto ante el cual es posible apelar. Como las sentencias jurídicas, todas las interpretaciones en el campo de la crítica literaria y en las ciencias sociales pueden ser cuestionadas, y la pregunta “¿qué es lo que puede recusar una demanda?” es común a todas las situaciones donde se argumenta. Pero en el tribunal llega un momento en el que los procedimientos de apelación se agotan. Es así porque la decisión del juez se impone por la fuerza del poder público. Ni en la crítica literaria ni en las ciencias sociales existe una última palabra similar. O, si la hay, le damos el nombre de violencia.

2. De la explicación a la comprensión

La misma dialéctica entre comprensión y explicación, tomada en sentido contrario, puede adquirir un nuevo significado. Esta nueva figura de la dialéctica proviene de la naturaleza de la función referencial del texto. Esta función referencial, como se ha dicho, excede la simple designación ostensiva de la situación común a los dos interlocutores en la situación de diálogo. Esta abstracción con respecto al mundo circundante origina dos actitudes opuestas. Como lectores, podemos permanecer en un estado de suspenso

¹¹ H. L. A. Hart, “The Ascription of Responsibility and Rights”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1948, n° 49, pp. 171-194.

con respecto a cualquier clase de mundo referido, o bien podemos actualizar las referencias potenciales no ostensivas del texto en una nueva situación, la del lector. En el primer caso, tratamos al texto como una entidad ajena al mundo; en el segundo creamos una nueva referencia ostensiva, como resultado del tipo de *ejecución* que implica el arte de leer. Ambas posibilidades están igualmente contenidas en el acto de leer, concebido como su interacción dialéctica.

La primera forma de leer está ejemplificada hoy por las diferentes escuelas estructurales de crítica literaria. Su enfoque no es sólo posible sino legítimo. Proviene de la suspensión, de la *epoché*, de la referencia ostensiva. Leer, en este sentido, significa prolongar esta suspensión de la referencia ostensiva al mundo y trasladarse uno mismo al *lugar* donde está el texto, en la *clausura* de ese sitio ajeno al mundo. De acuerdo con esta elección, el texto ya no tiene un afuera sino sólo un adentro. Una vez más, la constitución misma del texto como texto y del sistema de textos como literatura justifica esta conversión de la cosa literaria en un sistema cerrado de signos, análogo al sistema cerrado que descubrió la fonología en la raíz del discurso, y que Saussure ha llamado la *lengua*. La literatura, según esta hipótesis de trabajo, se convierte en un *análogo de la lengua*.

Sobre la base de esta abstracción, se puede extender al objeto literario una nueva clase de actitud explicativa, que, contrariamente a lo que pensaba Dilthey, ya no es tomada de las ciencias naturales, es decir, de un área de conocimiento ajena al lenguaje mismo. Aquí ya no funciona la oposición entre *Natur* y *Geist*. El modelo que se toma proviene del mismo campo, el campo semiológico. A partir de esto es posible tratar los textos de acuerdo con las reglas elementales que la lingüística aplicó con éxito a los sistemas elementales de signos que son el fundamento del uso del lenguaje. Hemos aprendido de la escuela de Ginebra, de la escuela de Praga y de la escuela danesa, que siempre es posible abstraer *sistemas* de *procesos* y relacionar estos sistemas —fonológicos, lexicales o sintácticos— con unidades que son pura y simplemente definidas por su oposición a otras unidades del mismo sistema. Esta interacción entre entidades distintivas dentro del marco de sistemas finitos de unidades de esta clase define la noción de estructura en la lingüística.

Este modelo estructural es el que ahora se aplica a los *textos*, es decir, a secuencias de signos más amplios que la oración, la cual es la unidad última que la lingüística toma en cuenta. La *Antropología estructural* de Claude

Lévi-Strauss aplica esta hipótesis de trabajo a una categoría especial de textos, la de los mitos.¹²

Según esta hipótesis, las grandes unidades que tienen por lo menos el mismo tamaño que la oración y que, tomadas en su conjunto, forman la narrativa propia del mito, se tratan con las mismas reglas que las más pequeñas unidades conocidas por la lingüística. De esta manera podemos ciertamente decir que hemos explicado el mito, pero no que lo hemos interpretado.

En realidad, nadie se atiene a una concepción de los mitos y de los relatos tan formal como un álgebra de las unidades constitutivas. Se lo puede mostrar de diferentes maneras. En primer lugar, aun en la presentación más formalizada de los mitos que hace Lévi-Strauss, las unidades que llama *mitemas* siguen siendo expresadas como oraciones que tienen sentido y referencia. ¿Puede alguien afirmar que su significado como tal se ve neutralizado cuando se incorporan al *haz de relaciones* que es el único que toma en cuenta la *lógica* del mito? Pero incluso este *haz de relaciones* a su vez debe ser escrito en forma de oración. Finalmente, el tipo de juego de lenguaje que encarna todo el sistema de oposiciones y combinaciones carecería de toda significación si las propias oposiciones que el mito tiende a mediar, según Lévi-Strauss, no fueran oposiciones significativas referentes al nacimiento y a la muerte, a la ceguera y la lucidez, a la sexualidad y a la verdad.

Si no nos equivocamos, ¿no podríamos decir que la función del análisis estructural consiste en conducir desde una semántica de superficie, la del mito narrado, a una semántica de profundidad, la de las situaciones límite que constituyen el *referente* último del mito?

Creo realmente que, si no fuera esa la función del análisis estructural, este quedaría reducido a un juego estéril, incluso despojaría al mito de la función que el propio Lévi-Strauss le asigna: hacer que los hombres adviertan ciertas oposiciones y tender hacia su progresiva mediación. Eliminar esta referencia a las *aporías* de la existencia, alrededor de las cuales gravita el pensamiento mítico, sería reducir la teoría del mito a la necrología de los discursos sin sentido de la humanidad. Si, por el contrario, consideráramos el análisis estructural como un estadio —un estadio necesario— entre una interpretación ingenua y una interpretación crítica, entre una interpretación de superficie y

¹² Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, París, Plon, 1958-1971, p. 191 [traducción castellana: *Antropología estructural*, Buenos Aires, Eudeba, 1980].

una interpretación profunda, entonces sería posible situar la explicación y la comprensión en dos sectores diferentes de un único *arco hermenéutico*. Esta semántica profunda es la que constituye el verdadero objeto de la comprensión y requiere una afinidad específica entre el lector y el tipo de cosas *de las cuales* habla el texto.

Pero no debemos dejarnos confundir por esta noción de afinidad personal. La semántica profunda del texto no es lo que se proponía decir el autor, sino aquello *sobre lo cual* trata el texto, a saber, sus referencias no ostensivas. Y la referencia no ostensiva del texto es la clase de mundo que abre la semántica profunda del texto. Por eso lo que queremos comprender no es algo oculto detrás del texto, sino algo expuesto frente a él. Lo que se debe comprender no es la situación inicial de discurso, sino lo que apunta hacia un mundo posible. La comprensión tiene menos relación que nunca con el autor y su situación. Quiere captar las proposiciones del mundo abiertas por las referencias del texto. Comprender un texto es seguir su movimiento del sentido hacia la referencia, de lo que dice a aquello a lo cual se refiere. En este proceso, el papel *mediador* desempeñado por el análisis estructural constituye a la vez la justificación del enfoque objetivo y la rectificación del enfoque subjetivo. Nos vemos claramente impedidos de identificar la comprensión con algún tipo de captación intuitiva de la intención subyacente del texto. Lo que acabamos de decir de la semántica profunda que aporta el análisis estructural nos invita más bien a concebir el sentido del texto como una exhortación que parte de él, y que exige una nueva manera de mirar las cosas.

Esta segunda figura de la dialéctica entre explicar y comprender tiene un fuerte carácter paradigmático que es válido para todo el campo de las ciencias humanas. Destacaré tres puntos al respecto.

En primer lugar, el modelo estructural, tomado como paradigma de la explicación, puede ser extendido más allá de las entidades textuales a todos los fenómenos sociales, porque su aplicación no está limitada a los signos lingüísticos, sino que se extiende a todos los tipos de signos análogos a los signos lingüísticos. El eslabón intermediario entre el modelo del texto y los fenómenos sociales está constituido por la noción de sistema semiológico. Desde el punto de vista semiológico, el sistema lingüístico es sólo una especie subordinada al género semiótico, aunque esta especie tenga el privilegio de constituir un paradigma para las otras especies del género. Podemos decir, en consecuencia, que se puede generalizar un modelo estructural de explicación a todos los fenómenos sociales que presenten un carácter semiológico;

dicho de otra manera, en la medida en que sea posible definir en su nivel las relaciones características de un sistema semiológico: la relación general entre código y mensaje, las relaciones entre las unidades específicas del código, la estructura de la comunicación concebida como un intercambio de mensajes, etcétera. En la medida en que el modelo semiológico sea válido, la función semiótica o simbólica, que consiste en sustituir las cosas por signos y en representar las cosas por medio de signos, parece ser algo más que una superestructura de la vida social. Constituye su fundamento mismo. En términos de esta función generalizada de lo semiótico, deberíamos decir no sólo que la función simbólica es social, sino que la realidad social es fundamentalmente simbólica.

Si seguimos esta sugerencia, el tipo de explicación que implica el modelo estructural parece totalmente diferente del modelo causal clásico, sobre todo si se interpreta la causalidad en términos humeanos, como una sucesión regular de antecedentes y de consecuentes, sin ninguna conexión lógica interna entre estos últimos. Los sistemas estructurales implican relaciones de un tipo totalmente diferente, correlativas más que consecutivas. Si esto es cierto, el clásico debate sobre los motivos y las causas, que ha contaminado a la teoría de la acción durante estas últimas décadas, pierde su importancia. Si la búsqueda de correlaciones dentro de los sistemas semióticos constituye la tarea principal de la explicación, debemos entonces reformular en nuevos términos el problema de la motivación en los grupos sociales. Pero no es el objetivo de este ensayo desarrollar esta implicación.

En segundo lugar, el segundo valor paradigmático que asume por nuestro concepto de interpretación de textos resulta del lugar que le hemos asignado a la semántica profunda *entre* el análisis estructural y la apropiación. No se debe pasar por alto esta función mediadora de la semántica profunda, puesto que de ella depende que la apropiación pierda su carácter psicológico y subjetivo para adquirir una genuina función epistemológica.

¿Existe algo semejante a la semántica profunda de un texto en los fenómenos sociales? Me inclino a sostener que la búsqueda de correlaciones entre fenómenos sociales tratados como entidades semióticas perdería toda importancia e interés si no produjera *algo parecido* a una semántica de profundidad. De la misma manera que los juegos de lenguaje son formas de vida, según el famoso aforismo de Wittgenstein, las estructuras sociales son también intentos de enfrentar las perplejidades de la existencia y los conflictos de profundas raíces en la vida humana. En este sentido, estas estructuras tam-

bién presentan una dimensión referencial. Apuntan hacia las aporías de la existencia social, las mismas aporías en torno de las cuales gravita el pensamiento mítico. Y esta función analógica de la referencia desarrolla rasgos muy similares a lo que hemos llamado la referencia no ostensiva de un texto, es decir, la manifestación de un *Welt* que ya no es un *Umwelt*, la proyección de un mundo que es más que una situación. ¿No se puede decir que, también en las ciencias sociales, pasamos de interpretaciones ingenuas a interpretaciones críticas, de interpretaciones de superficie a interpretaciones profundas, a través del análisis estructural? Pero es la interpretación profunda la que da sentido a todo el proceso.

Esta última observación nos conduce a nuestro tercer y último punto. Si seguimos hasta el final el paradigma de la dialéctica entre explicar y comprender, debemos decir que no es posible comprender las pautas significativas que puede captar una interpretación de profundidad sin una especie de compromiso personal semejante al del lector que se enfrenta con la semántica profunda del texto y la hace *suya*. Conocemos la objeción a la cual está expuesta una extensión del concepto de apropiación a las ciencias sociales. ¿Acaso legitima la intrusión de prejuicios personales en el campo de la investigación científica? ¿No introduce todas las paradojas del círculo hermenéutico en las ciencias humanas? En otros términos, ¿el paradigma que *añade* la apropiación a la proyección de un mundo no destruye el concepto mismo de ciencia humana? La forma en que hemos introducido este par de términos dentro del marco de la interpretación de textos nos proporciona no sólo un problema paradigmático, sino también una solución paradigmática. La solución no es negar el papel del compromiso personal en la comprensión de los fenómenos humanos, sino restringirlo.

Como lo muestra el modelo de la interpretación de textos, la comprensión no consiste en la captación *inmediata* de la vida psíquica de otros o en la identificación *emocional* con una intención mental. La comprensión está totalmente *mediatizada* por el conjunto de los procedimientos explicativos que la preceden y la acompañan. La contrapartida de esta apropiación personal no es algo que se pueda *sentir*: es el significado dinámico que la explicación pone de manifiesto y que hemos identificado antes con la referencia del texto, es decir, con su capacidad de revelar un mundo.

El carácter paradigmático de la interpretación de textos debe ser extendido hasta esta última implicación, lo cual significa que las condiciones de una apropiación auténtica, tal como han sido expuestas en relación con los tex-

tos, son ellas mismas paradigmáticas. Por esta razón no estamos autorizados a excluir el acto final de compromiso personal de la totalidad de los procedimientos objetivos y explicativos que le sirven de mediadores.

Esta rectificación de la noción de compromiso personal no elimina el *círculo hermenéutico*. Este círculo continúa siendo una estructura insuperable del conocimiento aplicado a las cosas humanas; pero esta restricción le impide convertirse en un círculo vicioso.

En el fondo, la correlación entre explicación y comprensión, y *viceversa*, entre comprensión y explicación, constituye el *círculo hermenéutico*.

La imaginación en el discurso y en la acción

Al profesor VAN CAMP

Para una teoría general de la imaginación

LA PREGUNTA que se intenta responder en este ensayo puede enunciarse en los siguientes términos: *la concepción de la imaginación que aparece en una teoría de la metáfora centrada en la noción de innovación semántica, ¿se puede generalizar más allá de la esfera del discurso al cual pertenece esencialmente?*

Esta pregunta corresponde a una investigación de más largo alcance, a la cual di, en otro tiempo, el nombre ambicioso de *poética de la voluntad*. En el presente ensayo, se da un paso en la dirección de esa poética. Pero sólo un paso: el de lo teórico a lo práctico. Me pareció, en efecto, que la mejor prueba a la cual podía ser sometida la pretensión de universalidad de una teoría constituida en la esfera del lenguaje era interrogar su capacidad de extensión a la esfera práctica.

Se procederá pues de la siguiente manera. En una primera parte, se mencionarán las dificultades clásicas de la filosofía de la imaginación y se hará el breve esbozo del modelo de solución elaborado dentro del marco de la teoría de la metáfora. El vínculo entre *imaginación e innovación semántica*, núcleo de todo el análisis, será así propuesto como estadio inicial del desarrollo ulterior.

La segunda parte estará dedicada a la *transición* de la esfera teórica a la esfera práctica. Un cierto número de fenómenos y de experiencias serán escogidos y ordenados en virtud de que aparecen en la articulación de lo teórico y lo práctico: ya sea que la ficción contribuya a redescubrir la acción que ya está presente, ya sea que se incorpore al proyecto de la acción de un agente individual, o bien que engendre el campo mismo de la acción intersubjetiva.

La tercera parte se ubicará sin vacilación en el corazón del concepto de *imaginario social*, criterio decisivo de la función práctica de la imaginación. Si se acentúan aquí tan fuertemente las dos figuras de la *ideología* y de la *utopía* es porque repiten, en el otro extremo de la trayectoria recorrida por este ensayo, las ambigüedades y las aporías mencionadas en el punto inicial. Quizá podría advertirse entonces que estas ambigüedades y estas aporías no han de cargarse como una deuda de la *teoría* de la imaginación, sino que son constitutivas del *fenómeno* de la imaginación. Sólo la prueba de la generalización podrá dar peso y crédito a esta hipótesis.

Una investigación filosófica aplicada al problema de la imaginación no puede dejar de encontrar, desde su etapa inicial, una serie de obstáculos, de paradojas y de fracasos, que quizás expliquen el relativo eclipse del problema de la imaginación en la filosofía contemporánea.

En primer lugar, la problemática global de la imaginación padece la mala reputación del término "imagen", después de su empleo abusivo en la teoría empirista del conocimiento. El mismo descrédito que afecta al *psicologismo* en la semántica contemporánea —la de los lógicos como la de los lingüistas— afecta también a todo recurso a la imaginación en la teoría del *sentido* (basta, en este aspecto, con mencionar a Gottlob Frege y su firme distinción entre el *sentido* de una proposición o de un concepto —sentido *objetivo* e *ideal*— y la *representación* que es *subjetiva* y simplemente *fáctica*). Pero la psicología de inspiración conductista no es menos diligente en liquidar la imagen, considerada como una entidad mental, privada e inobservable. Por su lado, el entusiasmo de la filosofía popular de la creatividad no ha contribuido poco al descrédito de la imaginación entre los filósofos de tendencia *analítica*.

En el trasfondo de esta repugnancia de los filósofos a dar acogida a un eventual *retorno del condenado a la exclusión*, se puede discernir una duda arraigada más profundamente que una ocurrencia arbitraria o una consideración circunstancial. Esta duda ha sido en otro tiempo enérgicamente expresada por Gilbert Ryle en *El concepto de lo mental*.¹ ¿El término "imaginación" designa un fenómeno homogéneo o un conjunto de experiencias débilmente conectadas? La tradición recoge al menos cuatro empleos importantes de este término.

¹ G. Ryle, *The Concept of Mind*, Londres, Nueva York, Hutchinson's University Library, 1949.

Designa, en primer lugar, la evocación arbitraria de cosas ausentes, pero existentes en otro lugar, sin que esta evocación implique la confusión de la cosa ausente con las cosas presentes aquí y ahora.

Según un uso parecido al precedente, el mismo término designa también los retratos, cuadros, dibujos, diagramas, etcétera, dotados de una existencia física propia, pero cuya función es *tomar el lugar* de las cosas que representan.

Con una mayor distancia de sentido, llamamos imágenes a las ficciones que no evocan cosas ausentes, sino cosas inexistentes. A su vez, las ficciones se desarrollan entre términos tan alejados como los sueños, productos del dormir, y las invenciones dotadas de una existencia puramente literaria, como los dramas y las novelas.

Finalmente, el término "imagen" se aplica al dominio de las ilusiones, es decir, de las representaciones que, para un observador externo o en una reflexión ulterior, se dirigen a cosas ausentes o inexistentes, pero que, para el sujeto y en el instante en que está entregado a ellas, hacen creer en la realidad de su objeto.

¿Qué hay de común, a partir de esto, entre la conciencia de ausencia y la creencia ilusoria, entre la nada de la presencia y la pseudopresencia?

Las teorías de la imaginación recibidas de la tradición filosófica, lejos de elucidar esta equivocidad radical, se distribuyen más bien en función de lo que le parece a cada una paradigmático en el abanico de los significados básicos. Así tienden a constituir teorías en cada caso unívocas, pero rivales, de la imaginación. El espacio de variación de las teorías puede identificarse según dos ejes de oposición: del lado del objeto, el eje de la presencia y de la ausencia; del lado del sujeto, el eje de la conciencia fascinada y de la conciencia crítica.

Según el primer eje, la imagen responde a dos teorías extremas ilustradas, respectivamente, por Hume y por Sartre. En un extremo de este primer eje, la imagen está referida a la percepción, de la cual no es más que la huella, en el sentido de presencia debilitada; hacia este polo de la imagen, entendida como impresión débil, tienden todas las teorías de la imaginación reproductora. En el otro extremo del mismo eje, la imagen se concibe esencialmente en función de la ausencia, de lo otro que nos lo presente; las diversas figuras de la imaginación productora, retrato, sueño, ficción, remiten de distintas maneras a esta alteridad fundamental.

Pero la imaginación productora y aun la reproductora, en la medida en que supone la iniciativa mínima que consiste en la evocación de la cosa ausente, se despliegan sobre un segundo eje, según que el sujeto de la imagina-

ción sea capaz o no de adoptar una conciencia crítica de la diferencia entre lo imaginario y lo real. Las teorías de la imagen se reparten entonces a lo largo de un eje, ya no noemático sino noético, cuyas variaciones son reguladas por los grados de creencia. En un extremo del eje, el de la conciencia crítica nula, la imagen es confundida con lo real, es tomada por lo real. Es el poder de engaño y de error denunciado por Pascal; es también, *mutatis mutandis*, la *imaginatio* según Spinoza, contaminada de creencia, mientras una creencia contraria no la haya desalojado de su posición primera. En el otro extremo del eje, donde la distancia crítica es plenamente consciente de sí misma, la imaginación es el instrumento mismo de la crítica de lo real. La reducción trascendental husserliana, en tanto neutralización de la existencia, es la ilustración más completa de esto. Las variaciones de sentido a lo largo de este segundo eje no son menos amplias que las anteriores. ¿Qué hay de común entre el *estado de confusión*, característico de la conciencia que, sin advertirlo, toma como real lo que, para otra conciencia, no es real, y el *acto de distinción*, sumamente consciente de sí mismo, mediante el cual una conciencia pone algo a distancia de lo real y así produce la alteridad en el corazón mismo de su experiencia?

Éste es el nudo de aporías que se revela cuando sobrevolamos el campo en ruinas que constituye hoy la teoría de la imaginación. ¿Estas aporías descubren un defecto en la filosofía de la imaginación o el rasgo estructural de la imaginación misma, que la filosofía tendría que explicar?

I. La imaginación en el discurso

¿Qué nuevo acceso ofrece la teoría de la metáfora al fenómeno de la imaginación? Lo que ofrece es en primer lugar un planteo diferente del problema. En lugar de abordarlo mediante la percepción y preguntarse si, y cómo, se pasa de la percepción a la imagen, la teoría de la metáfora ofrece la posibilidad de vincular la imaginación con cierto uso del lenguaje, más precisamente, a ver allí un aspecto de la *innovación semántica*, característica del uso metafórico del lenguaje. El cambio de frente es en sí mismo considerable, ya que muchos prejuicios están ligados a la idea de que la imagen es un apéndice de la percepción, una sombra de ella. Decir que nuestras imágenes son habladas antes que vistas es renunciar a una primera falsa evidencia, aquella según la cual la imagen sería, en primer lugar y por esencia, una *escena* des-

plegada en algún *teatro* mental frente a la mirada de un *espectador* interior; pero es renunciar al mismo tiempo a una segunda falsa evidencia, aquella según la cual esta entidad mental sería el material en el cual tallamos ideas abstractas, nuestros conceptos, el ingrediente básico de cierta alquimia mental.

Pero si no derivamos la imagen de la percepción, ¿cómo la derivaremos del lenguaje?

El examen de la imagen poética, tomada como caso paradigmático, proporcionará el inicio de la respuesta. En efecto, la imagen poética es algo que el poema, como obra discursiva, desarrolla en ciertas circunstancias y con ciertos procedimientos. Este procedimiento es el de la *resonancia*, según una expresión que Gaston Bachelard toma de Eugène Minkovski. Pero comprender este procedimiento significa en primer lugar admitir que la resonancia no procede de cosas vistas, sino de cosas dichas. La cuestión a la cual es necesario remontarse es pues la que concierne a las circunstancias mismas del discurso cuyo empleo engendra lo imaginario.

Estudí en otro trabajo el funcionamiento de la metáfora, que tiene tan importantes consecuencias para la teoría de la imaginación. Mostré que este funcionamiento resulta totalmente ignorado cuando se ve en la metáfora sólo un desvío en el uso de los nombres, un apartamiento de la denominación. La metáfora es más bien un uso desviado de los predicados dentro del marco de la oración entera. Es necesario hablar pues de enunciación metafórica, más que de nombres empleados metafóricamente. La cuestión es entonces la de la estrategia discursiva que regula el *empleo de los predicados extraños*. En el caso de ciertos autores de lengua francesa y de lengua inglesa, pongo el acento en la falta de pertinencia predicativa, como medio apropiado para la producción de un conflicto entre campos semánticos. Para responder al desafío nacido del conflicto semántico producimos una nueva pertinencia predicativa que es la metáfora. A su vez, esta nueva compatibilidad, producida en el nivel de la oración entera, suscita, en el nivel de la palabra aislada, la extensión de sentido por la cual la retórica clásica identifica la metáfora.

Si este enfoque tiene algún valor es que desplaza la atención de los problemas del cambio de sentido, en el nivel simple de la denominación, hacia los problemas de reestructuración de los campos semánticos, en el nivel del uso predicativo.

Precisamente en este punto la teoría de la metáfora interesa a la filosofía de la imaginación. Este vínculo entre las dos teorías siempre ha sido objeto de sospecha, como lo atestiguan las expresiones mismas de lenguaje *figurado* y

de *figura* de estilo. Como si la metáfora diera un cuerpo, un contorno, un rostro al discurso... Pero, ¿cómo? A mi juicio, en el momento en que surge un nuevo significado de las ruinas de la interpretación literal, es cuando la imaginación ofrece su mediación específica. Para comprenderlo, partamos de la famosa observación de Aristóteles: “metaforizar bien [...] es percibir lo semejante”. Pero nos engañamos sobre el papel de la semejanza, si la interpretamos en los términos de la asociación de ideas, como asociación por semejanza (en oposición a la asociación por contigüidad que regularía la metonimia y la sinécdoque). La semejanza depende del empleo de predicados extraños. Consiste en la aproximación que súbitamente suprime la distancia lógica entre campos semánticos hasta ese momento alejados, para engendrar el conflicto semántico que, a su vez, suscita el destello de sentido de la metáfora. La imaginación es la apercepción, la visión súbita de una nueva pertinencia predicativa, a saber, una manera de interpretar la pertinencia en la falta de pertinencia. Se podría hablar aquí de *asimilación predicativa*, a fin de destacar que la semejanza es un proceso homogéneo al propio proceso predicativo. Nada se toma aquí entonces de la vieja asociación de ideas en tanto atracción mecánica entre átomos mentales. Imaginar es en primer lugar reestructurar campos semánticos. Según una expresión de Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas*, es ver como...

De este modo se retoma lo esencial de la teoría kantiana del esquematismo. El esquematismo, decía Kant, es un método para poner una imagen a un concepto e, incluso, es una regla para producir imágenes. Olvidemos por un momento la segunda afirmación y concentrémonos en la primera. ¿En qué sentido la imaginación es un método más que un contenido? Fíjese que es la operación misma de captar lo semejante, procediendo a la asimilación predicativa que responde al conflicto semántico inicial. Súbitamente vemos como; vemos la vejez como la tarde del día, el tiempo como un mendigo, la naturaleza como un templo donde pilares vivientes... Ciertamente, aún no hemos explicado el aspecto cuasisensorial de la imagen. Al menos introdujimos en el campo del lenguaje la imaginación productora kantiana. En síntesis, el trabajo de la imaginación es esquematizar la atribución metafórica. Como el esquema kantiano, le provee una imagen a una significación emergente. Antes de ser una percepción evanescente, la imagen es una significación emergente. A partir de esto es fácil de comprender el paso al aspecto cuasisensorial, las más de las veces cuasióptico, de la imagen. La fenomenología de la lectura ofrece aquí una guía segura. En la experiencia de la lectura sorprendemos el fenómeno de re-

sonancia, de eco o de reverberación, mediante el cual el esquema, a su vez, produce imágenes. Al esquematizar la atribución metafórica, la imaginación se difunde en todas direcciones, reanima experiencias anteriores, despierta recuerdos dormidos, irriga campos sensoriales adyacentes. En el mismo sentido que Bachelard, Marcus Hester, en *The Meaning of Poetic Metaphor*,² hace notar que la suerte de imagen así evocada o excitada no es la imagen libre de la que trata la teoría de la asociación, sino la imagen *ligada*, engendrada por la *dicción poética*. El poeta es ese artesano del lenguaje que engendra y configura imágenes por el solo medio del lenguaje.

Este efecto de resonancia, de reverberación o de eco no es un fenómeno secundario. Si, por un lado, parece debilitar y dispersar el sentido en la ensoñación fluctuante, por otro, la imagen introduce en todo el proceso una nota suspensiva, un efecto de neutralización, en suma, un momento negativo, gracias al cual el proceso completo se sitúa en la dimensión de lo irreal. El papel último de la imagen no es sólo difundir el sentido en diversos campos sensoriales, sino suspender el significado en la atmósfera neutralizada, en el elemento de la ficción. Este elemento resurgirá al final de nuestro estudio con el nombre de utopía. Pero ya se advierte que la imaginación es precisamente lo que todos entendemos: un libre juego con las posibilidades, en un estado de no compromiso con respecto al mundo de la percepción o de la acción. En este estado de no compromiso, ensayamos ideas nuevas, valores nuevos, nuevas maneras de estar en el mundo. Pero este *sentido común* atribuido al concepto de imaginación no es plenamente reconocido mientras no se vincule la fecundidad de la imaginación con la del lenguaje, tal como es ejemplificada por el proceso metafórico. Pues olvidamos entonces la siguiente verdad: sólo vemos imágenes si primero las entendemos.

II. *La imaginación en la articulación de lo teórico y lo práctico*

1. *La fuerza heurística de la ficción*

La primera condición —y la más general— de una *aplicación* de la teoría semántica de la imaginación fuera de la esfera del discurso es que la innova-

² M. B. Hester, *The Meaning of Poetic Metaphor*, La Haya, Mouton, 1967.

ción semántica sea ya, en los límites de la enunciación metafórica, una aplicación *ad extra*, es decir que tenga una fuerza *referencial*.

Ahora bien, esto no es evidente. Puede incluso parecer que, en su uso poético, el lenguaje no se ocupe más que de sí mismo y que por ello no tenga referencia. ¿No acabamos de insistir sobre la acción neutralizante que ejerce la imaginación con respecto a toda posición de existencia? ¿La enunciación metafórica tendría entonces un sentido, sin tener referencia?

A mi juicio, esta afirmación no dice más que la mitad de la verdad. La función neutralizante de la imaginación con respecto a la *tesis del mundo* es sólo la condición negativa para que sea liberada una fuerza referencial de segundo grado. Un examen del poder de afirmación desplegado por el lenguaje poético muestra que no es sólo el sentido lo que desdobra el proceso metafórico, sino la referencia misma. Lo que se suprime es la referencia del discurso ordinario, aplicada a los objetos que responden a uno de nuestros intereses, nuestro interés de primer grado por el control y la manipulación. Suspendidos este interés y la esfera de significación que controla, el discurso poético permite que aparezca nuestra pertenencia profunda al mundo de la vida, que se manifieste el vínculo ontológico de nuestro ser con los otros seres y con el ser. Lo que así se deja decir es lo que llamo la referencia de segundo grado, que es en realidad la referencia primordial.

La consecuencia para la teoría de la imaginación es considerable. Se refiere al paso del sentido a la referencia en la *ficción*. La ficción tiene, por así decir, una doble valencia en cuanto a la referencia: se dirige a otra parte, incluso a ninguna parte; pero puesto que designa el no lugar en relación con toda realidad, puede dirigirse indirectamente a esta realidad, según lo que me gustaría llamar un nuevo *efecto de referencia* (como algunos hablan de *efecto de sentido*). Este nuevo efecto de referencia no es otra cosa que el poder de la ficción de *redescribir* la realidad. Se verá más adelante su virulencia bajo la figura de la utopía.

Este vínculo entre ficción y redescipción ha sido fuertemente subrayado por ciertos teóricos de la teoría de los modelos, en un campo diferente del lenguaje poético. Tiene su fuerza la tentación de decir que los modelos son a ciertas formas del discurso científico lo que las ficciones son a ciertas formas del discurso poético. El rasgo común al modelo y a la ficción es su fuerza *heurística*, es decir, su capacidad de abrir y desplegar nuevas dimensiones de realidad, gracias a la suspensión de nuestra creencia en una descripción anterior.

La peor de las tradiciones filosóficas concernientes a la imagen ofrece aquí una resistencia encarnizada; la que sostiene que la imagen es una percepción debilitada, una sombra de la realidad. La paradoja de la ficción es que la anulación de la percepción condiciona un aumento de nuestra visión de las cosas. François Dagognet lo demuestra con una precisión ejemplar en *Écriture et Iconographie*.³ Todo ícono es un grafismo que recrea la realidad en un nivel más alto de realismo. Este *aumento icónico* procede por abreviaciones y articulaciones, como lo muestra un análisis cuidadoso de los episodios principales de la historia de la pintura y una historia de las invenciones gráficas de todo tipo. Si se aplica el vocabulario del segundo principio de la termodinámica, se puede decir que este efecto de referencia equivale a remontar la pendiente entrópica de la percepción ordinaria, en la medida en que ésta amortigua las diferencias y nivela los contrastes. Esta teoría de la iconicidad se acerca a la teoría de los símbolos generalizados de Nelson Goodman en *The Languages of Art*.⁴ todos los símbolos —del arte y del lenguaje— tienen la misma pretensión referencial de *rehacer la realidad*.

Todas las transiciones del discurso a la praxis proceden de esta primera salida de la ficción fuera de sí misma, según el principio del aumento icónico.

2. Ficción y relato

El primer paso de lo teórico a lo práctico está al alcance de la mano, en la medida en que lo que ciertas ficciones describen es precisamente la propia acción humana. O, para decir lo mismo en sentido inverso, la primera manera según la cual el hombre intenta comprender y dominar lo *diverso* del campo práctico es la de procurarse una representación ficticia de él. Ya sea que se trate de la tragedia antigua, del drama moderno, de la novela, de la fábula o de la leyenda, la estructura narrativa proporciona a la ficción las técnicas de abreviación, de articulación y de condensación mediante las cuales se logra el efecto de aumento icónico que se describe también en la pintura y en las otras artes plásticas. En el fondo es lo que Aristóteles tenía en vista en la *Poética*, cuando vinculaba la función *mimética* de la poesía —es decir, en el

³ F. Dagognet, *Écriture et Iconographie*, París, Vrin, 1973.

⁴ N. Goodman, *The Languages of Art. An Approach to a Theory of Symbols*, Indianápolis, Bobbs-Merrill, 1968.

contexto de su tratado, de la tragedia— con la estructura *mítica* de la fábula interpretada por el poeta. Ésta es una enorme paradoja: la tragedia no *imita* la acción más que porque la *recrea* en el nivel de una ficción bien compuesta. Aristóteles puede concluir de ello que la poesía es más filosófica que la historia, la cual permanece tributaria de la contingencia del curso ordinario de la acción. Va directo a la esencia de la acción, precisamente porque vincula *mûthos* y *mímesis*, es decir, en nuestro vocabulario, ficción y redescrición.

¿No se puede generalizar y extender esta observación a toda modalidad del *relatar*, del *hacer relato*? ¿Por qué los pueblos han inventado tantas historias aparentemente extrañas y complicadas? ¿Es sólo por el placer de jugar con las posibilidades combinatorias ofrecidas por algunos segmentos simples de la acción y por los papeles básicos que les corresponden: el traidor, el mensajero, el salvador, etcétera, como parecen sugerirlo los análisis estructurales del relato? O bien, apoyándose en este mismo análisis estructural, ¿no se debe extender a las estructuras narrativas la dialéctica de la ficción y de la redescrición? Si la comparación vale, es necesario distinguir la narración/acto del relato/estructura y reconocerle a la narración el alcance de un acto específico del discurso, dotado de una fuerza ilocucionaria y de una fuerza referencial originales. Esta fuerza referencial consiste en que el acto narrativo, atravesando las estructuras narrativas, aplica la grilla de una ficción regulada a lo *diverso* de la acción humana. Entre lo que podría ser una lógica de los posibles narrativos y lo diverso empírico de la acción, la ficción narrativa intercala su esquematismo del actuar humano. Al trazar así el mapa de la acción, el hombre del relato produce el mismo efecto de referencia que el poeta que, según Aristóteles, imita la realidad reinventándola míticamente. O, para emplear el vocabulario de los modelos brevemente mencionado antes, se podría decir que el relato es un procedimiento de redescrición, en el cual la función heurística procede de la estructura narrativa y donde la redescrición tiene como referente a la acción misma.

Pero este primer paso en la esfera práctica todavía es de alcance limitado. En la medida en que la ficción se ejerce en los límites de una actividad mimética, lo que redescrive es la acción *ya dada allí*. Redescibir es aún describir. Una poética de la acción reclama algo más que una reinterpretación con valor descriptivo.

Ahora bien, más allá de su función mimética, incluso aplicada a la acción, la imaginación tiene una función proyectiva que pertenece al dinamismo mismo del actuar.

3. Ficción y poder hacer

Es lo que la fenomenología del actuar *individual* muestra claramente. Nosotros diremos que no hay acción sin imaginación. Y esto de varias maneras: en el plano del proyecto, en el plano de la motivación y en el plano del poder mismo de hacer. En primer lugar, el contenido *noemático* del proyecto –lo que llamé en otro trabajo el *pragma*, es decir, la cosa que debo hacer– supone cierta esquematización de la red de fines y medios, lo que se podría llamar el esquema del *pragma*. En efecto, en esta imaginación anticipatoria del actuar *ensayo* diversos cursos eventuales de acción y *juego*, en el sentido preciso del término, con los posibles prácticos. En este punto el *juego* pragmático coincide con el *juego* narrativo mencionado antes; la función del proyecto, volcada hacia el futuro, y la función del relato, volcada hacia el pasado, intercambian entonces sus esquemas y sus claves: el proyecto toma del relato su poder estructurante, y el relato recibe del proyecto su capacidad de anticipación. Luego, la imaginación entra en composición con el proceso mismo de la motivación. La imaginación proporciona el medio, la claridad luminosa, donde pueden compararse y medirse motivos tan heterogéneos como los deseos y las exigencias éticas, tan diversas como las reglas profesionales, las costumbres sociales o los valores fuertemente personales. La imaginación ofrece el espacio común de comparación y de mediación para términos tan heterogéneos como la fuerza que empuja como por detrás, la atracción que seduce como por delante, las razones que legitiman y fundamentan como por debajo. En una de las formas de lo imaginario es donde se representa prácticamente el elemento *disposicional* común, que hace la diferencia, por una parte, entre una causa físicamente coercitiva y un motivo y, por otra, entre un motivo y una razón lógicamente coercitiva. Esta forma de lo imaginario práctico encuentra su equivalente lingüístico en expresiones tales como: haría esto o aquello, si lo deseara. El lenguaje se limita aquí a transponer y a articular en el modo condicional el tipo de neutralización, de transposición hipotética, que es la condición de figurabilidad para que el deseo entre en la esfera común de la motivación. El lenguaje es aquí segundo en relación con el despliegue imaginario de los motivos en lo que ha sido designado metafóricamente como claridad luminosa. Finalmente, en lo imaginario ensayo mi poder de hacer, tomo la medida del *yo puedo*. Sólo me imputo a mí mismo mi propio poder, en tanto soy el agente de mi propia acción, al describirmela con los rasgos de variaciones imaginativas sobre el tema del *yo podría*, incluso del *yo hubiera podido de otra manera, si hubiera querido*.

También aquí el lenguaje es una buena guía. Como prolongación del brillante análisis de Austin en su famoso artículo sobre los "*Ifs and Cans*", se puede afirmar que en las expresiones de la forma: "yo podría, yo hubiera podido si...", el condicional proporciona la proyección gramatical de las variaciones imaginativas sobre el tema del *yo puedo*. Esta forma del condicional pertenece a la *tense-logic* de la imaginación práctica. Lo esencial desde el punto de vista fenomenológico es que no tomo posesión de la certeza inmediata de mi poder sino a través de las variaciones imaginativas que mediatizan esta certeza.

Se da así una progresión desde la simple esquematización de mis proyectos, pasando por la figurabilidad de mis deseos, hasta las variaciones imaginativas del *yo puedo*. Esta progresión apunta hacia la idea de la imaginación como función general de lo posible práctico. Es esta función general la que Kant anticipa en la *Crítica del juicio* bajo el título de *libre juego* de la imaginación.

Queda ahora por descubrir, en la libertad de la imaginación, lo que podría ser la imaginación de la libertad. Pero ya no es suficiente una simple fenomenología de la acción individual. Esta fenomenología ha transgredido por cierto los límites de la función simplemente mimética de la imaginación. No ha atravesado los que tienen que ver con el carácter individual del actuar humano en este estadio de la descripción.

4. Ficción e intersubjetividad

Daremos un paso decisivo en dirección del imaginario social, si reflexionamos sobre las condiciones de posibilidad de la experiencia histórica en general. La imaginación está implicada allí en la medida en que el campo histórico de la experiencia tiene también una constitución analógica. Este punto merece ser elaborado con la mayor atención, pues aquí la teoría de la imaginación trasciende no sólo los ejemplos literarios de ficción aplicada a la acción, sino incluso la fenomenología de la voluntad como principio de la acción individual. El punto de partida está en la teoría de la intersubjetividad expuesta por Husserl en la quinta *Meditación cartesiana* y en la profundización del tema hecha por Alfred Schutz.⁵ Hay un campo *histórico* de experiencia porque mi campo temporal está ligado a otro campo temporal mediante lo que se ha denominado una relación de *acoplamiento* (*Paarung*), según la cual, un

⁵ A. Schutz, *Collected Papers*, ed. por M. Natanson, La Haya, Nijhoff, 3 vol., 1962-1966.

flujo temporal puede acompañar a otro flujo. Es más, este *acoplamiento* sólo parece un corte en un flujo englobante en cuyo seno cada uno de nosotros tiene no sólo contemporáneos, sino también predecesores y sucesores. Esta temporalidad de orden superior posee una inteligibilidad propia, según categorías que no son sólo la extensión de las categorías de la acción individual (proyecto, motivación, imputación a un agente que puede lo que hace). Las categorías de la acción común hacen posibles relaciones específicas entre contemporáneos, predecesores y sucesores, entre ellas la transmisión de tradiciones, en la medida en que esta transmisión constituye un vínculo que puede ser interrumpido o regenerado.

Ahora bien, la conexión interna de este flujo englobante que llamamos la historia está subordinada no sólo a estas categorías de la acción común (que Max Weber expone en *Economía y Sociedad*), sino también a un principio trascendental de nivel superior que desempeña el mismo papel que el *yo pienso*, que, según Kant, puede acompañar todas mis representaciones. Este principio superior es el principio de analogía implicado en el acto inicial de acoplamiento entre diversos campos temporales, los de nuestros contemporáneos, los de nuestros predecesores y los de nuestros sucesores. Estos campos son análogos en el sentido de que cada uno de nosotros puede, en principio, ejercer *como cualquier otro* la función del *yo* e imputarse a sí mismo su propia experiencia. Se verá que es aquí donde la imaginación está implicada. Pero antes debe recordarse que el principio de analogía lamentablemente fue el que con más frecuencia se malinterpretó en términos de un argumento, en el sentido del razonamiento por analogía: como si, para atribuir a otro el poder de decir "yo", me fuera necesario comparar su comportamiento con el mío y proceder por un argumento de cuarta proporcional fundado en la presunta semejanza entre el comportamiento del otro percibido desde afuera y el mío experimentado en su expresión directa. La analogía implicada en el acoplamiento no es, de ningún modo, un argumento. Es el principio trascendental según el cual el otro es un yo semejante a mí, un yo *como yo*. La analogía procede aquí por transferencia directa del significado *yo*. *Como yo*, mis contemporáneos, mis predecesores y mis sucesores *pueden* decir "yo". Es de esta manera que estoy históricamente vinculado a todos los demás. También en este sentido el principio de analogía entre los múltiples campos temporales es a la transmisión de las tradiciones lo que el *yo pienso* kantiano es al orden causal de la experiencia.

Ésta es la condición trascendental en la que la imaginación es un componente fundamental de la constitución del campo histórico. No es por azar que,

en la quinta *Meditación*, Husserl apoya su noción de apercepción analógica en la de transferencia en imaginación. Decir que usted piensa como yo, que experimenta como yo, dolor y placer, es poder imaginar lo que yo pensaría y experimentar si estuviera en su lugar. Esta transferencia en imaginación de mi *aquí* a su *allí* es la raíz de lo que llamamos endopatía (*Einfühlung*), que puede ser tanto odio como amor. En este sentido, la transferencia en imaginación es a la percepción analógica lo que el esquematismo es a la experiencia objetiva según Kant. Esta imaginación es el esquematismo propio de la constitución de la intersubjetividad en la apercepción analógica. Este esquematismo funciona a la manera de la imaginación productora en la experiencia objetiva: como génesis de conexiones nuevas. La tarea de esta imaginación productora es, en particular, mantener vivas las mediaciones de todo tipo que constituyen el vínculo histórico y, entre ellas, las instituciones que objetivan el vínculo social y transforman incansablemente el *nosotros* en *ellos*, para tomar la expresión de Alfred Schütz. Este anonimato de las relaciones mutuas en la sociedad burocrática puede llegar hasta simular la conexión causal del orden de las cosas. Esta distorsión sistemática de la comunicación, esta reificación radical del proceso social tiende así a abolir la diferencia entre el curso de la historia y el curso de las cosas. La tarea de la imaginación productora consiste, entonces, en luchar contra esta terrible entropía en las relaciones humanas. Para decirlo en el idioma de la competencia y de la *performance*: la imaginación tiene como competencia preservar e identificar, en todas las relaciones con nuestros contemporáneos, nuestros predecesores y nuestros sucesores, la *analogía del ego*. En consecuencia, su competencia es la de preservar e identificar la diferencia entre el curso de la historia y el curso de las cosas.

En conclusión, la posibilidad de una experiencia histórica en general reside en nuestra capacidad de permanecer expuestos a los efectos de la historia, para retomar la categoría de *Wirkungsgeschichte* de Gadamer. Pero quedamos afectados por los efectos de la historia sólo en la medida en que somos capaces de ampliar nuestra capacidad de ser así afectados. La imaginación es el secreto de esta competencia.

III. El imaginario social

El cuarto y último momento que hemos delimitado para estudiar esta transición entre lo teórico y lo práctico corre el riesgo de habernos conducido

demasiado rápido y demasiado lejos. Ciertamente, la capacidad, mencionada como conclusión, de ofrecernos en la imaginación a los *efectos de la historia* es la condición fundamental de la experiencia histórica en general. Pero esta condición está tan oculta y tan olvidada que sólo constituye un ideal para la comunicación, una Idea en el sentido kantiano. La verdad de nuestra condición es que el vínculo analógico que convierte a todo hombre en mi semejante no nos es accesible sino a través de un cierto número de *prácticas imaginativas*, tales como la *ideología* y la *utopía*. Estas prácticas imaginativas tienen como características generales el hecho de definirse como mutuamente antagónicas y estar orientadas cada una hacia una patología específica, que hace prácticamente irreconocible su función positiva, es decir, su contribución a la constitución del vínculo analógico entre yo y el hombre, mi semejante. De ello resulta que la imaginación productora, mencionada antes —y que consideramos como el esquematismo de este vínculo analógico—, no puede ser restituida a sí misma sino a través de la *crítica* de las figuras antagónicas y semipatológicas del imaginario social. Desconocer el carácter ineluctable de este desvío sería lo que llamé hace un instante ir demasiado rápido y demasiado lejos. Más bien, es necesario medirse con una doble ambigüedad: la que tiene que ver con la polaridad *entre* ideología y utopía, y la que tiene que ver con la polaridad, *en* cada una, entre su faz positiva y constructora y su faz negativa y destructora.

En lo que concierne a la primera polaridad, entre ideología y utopía, hay que reconocer que raramente ha sido tomada como tema de investigación desde la época en que Karl Mannheim escribió *Ideología y Utopía*, en 1929. Tenemos, por cierto, una crítica de las ideologías marxista y posmarxista, enérgicamente expuesta por K. O. Apel y Jürgen Habermas en la línea de la Escuela de Frankfurt. Pero tenemos, por otra parte, una historia y una sociología de la utopía, débilmente vinculadas con esta *Ideologie-kritik*. No obstante, Karl Mannheim había abierto el camino al establecer la diferencia entre los dos fenómenos sobre el fondo de un criterio común de *no* congruencia con respecto a la realidad histórica y social. Este criterio, a mi parecer, presupone que los individuos, así como las entidades colectivas (grupos, clases, naciones, etcétera), están en primer lugar y desde siempre vinculados a la realidad social de un modo que no es el de la participación sin distancia, según figuras de no coincidencia que son precisamente las del imaginario social.

El esbozo que sigue se limitará a los rasgos de este imaginario que pueden servir para aclarar la constitución analógica del vínculo social. La inves-

tigación no será vana si restituye, al final del recorrido, las ambigüedades y las aporías iniciales de la reflexión sobre la imaginación.

He intentado, en otros estudios, desplegar los estratos de sentido constitutivos del fenómeno ideológico.⁶ Sostuve la tesis de que el fenómeno ideológico no podría reducirse a la función de distorsión y de disimulo, como en una interpretación simplista del marxismo. No se comprendería incluso que la ideología pueda conferir tal eficacia a una imagen invertida de la realidad, si en primer lugar no se hubiera reconocido el carácter constituyente del imaginario social. Éste opera en el nivel más elemental descrito por Max Weber al principio de su gran obra, cuando caracteriza la acción social por un comportamiento significativo, mutuamente orientado y socialmente integrado. La ideología se constituye en este nivel radical. Parece vinculada a la necesidad, de un grupo cualquiera, de darse una *imagen* de sí mismo, de *representarse*, en el sentido teatral de la palabra, de ponerse en juego y en escena. Quizá no exista grupo social sin esta relación indirecta con su ser propio a través de una representación de sí mismo. Como afirmaba firmemente Lévi-Strauss en la Introducción a la obra de Mauss,⁷ el simbolismo no es un efecto de la sociedad, sino la sociedad un efecto del simbolismo. La patología naciente del fenómeno ideológico procede de su propia función de fortalecimiento y de repetición del vínculo social en situaciones *posteriores* al hecho. Simplificación, esquematización, estereotipo y ritualización proceden de la distancia que no cesa de instaurarse entre la práctica real y las interpretaciones a través de las cuales el grupo toma conciencia de su existencia y de su práctica. Una cierta no transparencia de nuestros códigos culturales parece ser la condición de producción de los mensajes sociales.

En esos ensayos me propongo mostrar que la función de disimulo prevalece francamente sobre la función de integración, cuando las representaciones ideológicas son captadas por el sistema de autoridad de una sociedad dada. Toda autoridad, en efecto, intenta legitimarse. Ahora bien, se puede advertir que, si toda pretensión a la legitimidad es correlativa de una creencia de los individuos en esa legitimidad, la relación entre la pretensión emitida por la autoridad y la creencia que le responde es esencialmente asimétrica. Siempre

⁶ Véanse "Ciencia e ideología" e "Ideología y utopía: dos expresiones del imaginario social", artículos publicados en esta recopilación.

⁷ Claude Lévi-Strauss, "Introducción a M. Mauss", *Sociologie et Anthropologie*, París, PUF, 1984.

hay más en la pretensión que viene de la autoridad que en la creencia que va hacia la autoridad. Aquí se moviliza la ideología para cubrir la distancia entre la demanda proveniente de arriba y la creencia proveniente de abajo.

A mi juicio, sobre este doble fondo puede ubicarse el concepto marxista de ideología, con su metáfora de la *inversión* de lo real en una imagen ilusoria. En efecto, ¿cómo tendrían las ilusiones, las fantasías, las fantasmagorías, alguna eficacia histórica, si la ideología no tuviera un papel mediador incorporado al vínculo social más elemental, si la ideología no fuera contemporánea de la constitución simbólica del propio vínculo social? En verdad, no se podría hablar de una actividad real preideológica o no ideológica. No se comprendería incluso cómo una representación invertida de la realidad podría servir a los intereses de una clase dominante, si la relación entre dominación e ideología no fuera más primitiva que el análisis en términos de clases sociales, y no fuera susceptible, eventualmente, de sobrevivir a la estructura de clases. Todo lo que Marx aporta de nuevo, y que es irrecusable, se destaca sobre este fondo previo de una constitución simbólica del vínculo social en general y de la relación de autoridad en particular. Su aporte propio consiste en la función justificadora de la ideología con respecto a las relaciones de dominación surgidas de la división en clases y de la lucha de clases.

Pero en última instancia, es la relación polar entre ideología y utopía la que vuelve inteligible a la vez su función primordial y su modo patológico específico. Lo que hace difícil un tratamiento simultáneo de la utopía y de la ideología es que la utopía, a diferencia de la ideología, constituye un género literario declarado. La utopía se conoce a sí misma como utopía. Reivindica vivamente su título. Por otra parte, su existencia literaria, al menos desde Tomás Moro, permite enfocar su existencia a partir de su escritura. La historia de la utopía está jalonada por los nombres de sus inventores, en la medida inversa al anonimato de las ideologías.

Cuando se intenta definir la utopía por su *contenido*, aparece la sorpresa de descubrir que, a pesar de la permanencia de algunos de sus temas —estatuto de la familia, del consumo, de la apropiación de las cosas, de la organización de la vida política, de la religión—, no es difícil hacer corresponder con cada uno de estos términos proyectos diametralmente opuestos. Esta paradoja nos dará acceso más adelante a una interpretación en términos de imaginación. Pero se puede sospechar desde ahora que, si la utopía es el proyecto imaginario de otra sociedad, de otra realidad, esta *imaginación constitutiva*, como la llama Henri Desroche, puede justificar las opciones más opuestas. Otra familia, otra sexual-

lidad puede significar monacato o libertad sexual. Otra manera de consumir puede significar ascetismo o consumo suntuario. Otra relación con la propiedad puede significar apropiación directa sin reglas o planificación artificial muy detallada. Otra relación con el gobierno del pueblo puede significar autogestión o sumisión a una burocracia virtuosa y disciplinada. Otra relación con la religión puede significar ateísmo radical o celebración del culto.

El momento decisivo del análisis consiste en conectar estas variaciones temáticas con las ambigüedades fundamentales que se vinculan con la *función* de la utopía. Son estas variaciones funcionales las que hay que poner en paralelo con las de la ideología. Y con el mismo sentido de la complejidad y de la paradoja hay que desplegar los estratos de sentido. De la misma manera que hubo que resistir a la tentación de interpretar la ideología únicamente en los términos del disimulo y de la distorsión, es necesario resistir a la de interpretar el concepto de utopía sobre la única base de sus expresiones cuasi patológicas.

La idea central debe ser la de *ningún lugar* implícita en la palabra misma y en la descripción de Tomás Moro. En efecto, a partir de esta extraña extra-territorialidad espacial —de este no lugar, en el sentido propio del término— puede dirigirse una mirada nueva a nuestra realidad, en la cual desde ahora ya nada más puede tomarse como adquirido. El campo de lo posible se abre desde ahora más allá del ámbito de lo real. Este campo es el que jalona las *otras* maneras de vivir mencionadas antes. La cuestión es saber si la imaginación podría tener un papel *constitutivo* sin ese salto al exterior. La utopía es el modo según el cual repensamos radicalmente lo que son la familia, el consumo, el gobierno, la religión, etcétera. De *ningún lugar* brota el más formidable cuestionamiento de lo que es. La utopía aparece así, en su núcleo primitivo, como la contrapartida exacta de nuestro primer concepto de ideología como función de la integración social. La utopía, en contrapunto, es la función de la subversión social.

Al decir esto, estamos ya dispuestos para seguir el paralelismo un grado más adelante, según el segundo concepto de ideología, como instrumento de legitimación del sistema dado de autoridad. Lo que está en juego en la utopía es precisamente lo *dado* en todos los sistemas de autoridad: el exceso de la demanda de legitimidad en relación con la creencia de los miembros de la comunidad. De la misma manera que las ideologías tienden a llenar este vacío o a disimularlo, las utopías, podríamos decir, exponen la plusvalía no declarada de la autoridad y desenmascaran la pretensión de legitimidad propia de todos los sistemas. Por esta razón todas las utopías, en un momento u otro,

vienen a ofrecer *otras* maneras de ejercer el poder, en la familia, en la vida económica, política o religiosa. Esta *otra* manera puede significar, como se ha visto, cosas tan opuestas como una autoridad más racional o más ética, o como la ausencia de poder, si es cierto que al poder como tal en última instancia se lo reconoce como radicalmente malo e incurable. Que la problemática del poder sea la problemática central de todas las utopías está confirmado no sólo por la descripción de las fantasías sociales y políticas de carácter literario, sino también por las diferentes tentativas de *realizar* la utopía. Son en lo esencial microsociedades, ocasionales o permanentes, que se extienden desde el monasterio hasta el *kibutz* o la comunidad *hippie*. Estas tentativas son testimonio de la seriedad del espíritu utópico, de su capacidad para instituir nuevos modos de vida, y también de su aptitud fundamental para abarcar concretamente las paradojas del poder.

De este sueño *loco* proceden los rasgos patológicos de la utopía. Así como el concepto positivo de ideología tenía en germen su contrapartida negativa, de la misma manera la patología específica de la utopía se puede ya leer en su funcionamiento más positivo. Es así como al tercer concepto de ideología corresponde un tercer concepto de utopía.

Dado que la utopía procede de un salto hacia otro lugar, a ningún lugar, desarrolla los rasgos inquietantes que son fáciles de descifrar en sus expresiones literarias: tendencia a someter la realidad al sueño, fijación en esquemas perfeccionistas, etcétera. Ciertos autores no han dudado en comparar la lógica presente en la utopía con la de la esquizofrenia: lógica del todo o nada, sin tener en cuenta el trabajo del tiempo; preferencia por el esquematismo del espacio; desprecio por los grados intermedios y más aún falta de interés por el primer paso a dar en dirección del ideal; ceguera frente a las contradicciones propias de la acción —sea que éstas conviertan a ciertos males en inseparables de determinados fines deseados, sea que muestren la incompatibilidad entre fines igualmente deseables—. No es difícil agregar a este cuadro clínico de la fuga hacia el sueño y hacia la escritura los rasgos regresivos de la nostalgia del paraíso perdido disimulado bajo la cubierta del futurismo.

Llegó el momento de rendir cuentas en términos de imaginación de esta doble dicotomía, primeramente entre los dos polos de la ideología y de la utopía y, en segundo lugar, en el interior de cada término de la pareja, entre los extremos de sus variaciones ambiguas.

Me parece que en primer lugar hay que intentar pensar conjuntamente ideología y utopía según sus modalidades más positivas, constructivas y, por

así decir, sanas. Si se parte del concepto de no congruencia en Mannheim, es posible interpretar al mismo tiempo la función integradora de la ideología y la función subversiva de la utopía. A primera vista, estos dos fenómenos son simplemente inversos. En un examen más atento, se advierte que se implican dialécticamente. La ideología más *conservadora*, quiero decir la que se agota en repetir y reforzar el vínculo social, sólo es ideología por la distancia implicada en lo que se podría llamar, recordando a Freud, las *consideraciones de figurabilidad* que se vinculan con la imagen social. Inversamente, la imaginación utópica parece no ser más que excéntrica. Pero esto no es más que una apariencia. En un poema titulado “Un paso fuera de lo humano”, el poeta Paul Celan evoca la utopía en los siguientes términos: “En una esfera dirigida hacia lo humano, pero excéntrica”. Se ve la paradoja que tiene dos fases. Primero, no hay movimiento hacia lo humano que no sea ante todo excéntrico; segundo, el otro lugar reconduce aquí. Y Levinas se interroga: “Como si la humanidad fuera un género que admite dentro de su lugar lógico, de su extensión, una ruptura total, como si al dirigirse hacia el otro hombre, se trascendiera lo humano. Y como si la utopía no fuera el destino de una maldita errancia, sino la claridad donde el hombre se muestra: ‘en la claridad de la utopía... ¿y el hombre? ¿y la criatura? —en tal claridad—”.⁸

Este juego cruzado de utopía e ideología aparece como el juego de dos direcciones fundamentales del imaginario social. La primera tiende hacia la integración, la repetición, el reflejo. La segunda, por excéntrica, tiende hacia la errancia. Pero una no existe sin la otra. La ideología más repetitiva, la más reduplicadora, en la medida en que mediatiza el vínculo social inmediato —la sustancia social ética, diría Hegel—, introduce un desvío, una distancia y, como consecuencia, algo potencialmente excéntrico. Por otra parte, la forma más errática de la utopía, en la medida en que se mueve “en una esfera dirigida hacia lo humano” resulta una tentativa desesperada por mostrar qué es fundamentalmente el hombre en la claridad de la utopía.

Por eso la tensión entre utopía e ideología es insuperable. A menudo, incluso, es imposible decidir si tal o cual modo de pensar es ideológico o utópico. La línea de separación sólo puede trazarse ulteriormente, y sobre la base de un criterio de éxito que, a su vez, puede cuestionarse, pues se basa en la pretensión de que sólo lo que ha tenido éxito era justo. ¿Y qué decir de las

⁸ Emmanuel Levinas, *Sens et Existence*, París, Seuil, 1975, p. 28.

tentativas abortadas? ¿No regresarán un día, y obtendrán el éxito que la historia les ha negado en el pasado?

La propia fenomenología de la imaginación social proporciona la clave del segundo aspecto del problema, a saber, que cada término del par desarrolla su propia patología. Si la imaginación es un proceso más que un estado, resulta comprensible que a cada dirección del proceso de imaginación le corresponda una disfunción específica.

La disfunción de la ideología se llama distorsión y disimulo. Se ha mostrado antes que estas figuras patológicas constituyen la disfunción privilegiada que se inserta en la función integradora de la imaginación. Una distorsión primitiva, un disimulo originario son propiamente impensables. En la constitución simbólica del vínculo social se origina la dialéctica del ocultar-mostrar. La función de la ideología como reflejo puede comprenderse a partir de esta dialéctica ambigua que tiene ya todos los rasgos de la falta de congruencia. Por eso el vínculo denunciado por el marxismo entre el proceso de disimulo y los intereses de una clase dominante no constituye más que un fenómeno parcial. Por otra parte, cualquier *superestructura* puede funcionar ideológicamente: tanto la ciencia y la tecnología como la religión y el idealismo filosófico.

La disfunción de la utopía también puede comprenderse a partir de la patología de la imaginación. La utopía tiende a la esquizofrenia como la ideología tiende al disimulo y a la distorsión. Esta patología tiene sus raíces en la función excéntrica de la utopía. Desarrolla de manera caricaturesca la ambigüedad de un fenómeno que oscila entre el fantasma y la creatividad, la fuga y el retorno. *Ningún lugar puede, o no, reorientar hacia aquí y ahora.* Pero, ¿quién sabe si tal o cual modo errático de existencia no es la profecía del hombre del futuro? ¿Quién sabe incluso si un determinado grado de patología individual no es la condición del cambio social, en la medida en que esta patología saca a relucir la esclerosis de las instituciones muertas? Para decirlo de manera más paradójica, ¿quién sabe si la enfermedad no es al mismo tiempo la terapia?

Estas observaciones inquietantes tienen al menos la ventaja de dirigir la mirada hacia un rasgo irreductible del imaginario social, y es que sólo podemos alcanzarlo a través de las figuras de la falsa conciencia. No tomamos posesión del poder creador de la imaginación sino en una relación crítica con estas dos figuras de la conciencia falsa. Como si, para curar la locura de la utopía, hubiera que apelar a la función *sana* de la ideología, y como si la crí-

tica de las ideologías sólo pudiera realizarla una conciencia susceptible de mirarse a sí misma a partir de *ningún lugar*.

En este *trabajo* sobre el imaginario social se mediatizan las contradicciones que una simple fenomenología de la imaginación individual debe dejar en el estado de aporías.

La razón práctica

QUISIERA DECIR en primer lugar algunas palabras acerca de la intención y la estrategia de este ensayo. Intenté interpretar por grados un concepto de razón práctica que satisfaga dos exigencias: que merezca ser llamado razón, pero que conserve características irreductibles a la racionalidad científico técnica. En este punto coincido con la intención de Habermas y de Perelman, aunque lo que haré será bastante diferente. Me distingo de Habermas porque no procedo por disyunción, por tipología, sino por composición de conceptos. Por otra parte, me distingo de Perelman, aun cuando estoy completamente de acuerdo en cuanto a la distinción entre racional y razonable, en la medida en que intento apoyarme en la tradición filosófica. Pienso en efecto que una de las tareas de la filosofía consiste en proceder siempre a una recapitulación crítica de su propia herencia, aun cuando sea una tarea abrumadora enfrentarse con gigantes como Kant y Hegel. Pero en un momento dado hay que hacerlo.

El orden que seguiremos nos conducirá de un concepto elemental de razón práctica a un concepto sumamente complejo. En el primer estadio, nos mantendremos en el plano de la teoría contemporánea de la acción, de la cual tomaremos los conceptos de *razón de actuar* y de *razonamiento práctico*; sin cambiar verdaderamente de plano, pasaremos así de una semántica a una sintaxis de la acción. Llegaremos a continuación al plano de una sociología comprensiva, heredada de Max Weber, donde encontraremos los conceptos de *regla de acción* y de *conducta sometida a reglas*. Estos dos análisis preparatorios, a su vez, nos llevarán al umbral de las dos grandes problemáticas clásicas de la *acción sensata*, las de Kant y Hegel. En el momento en que la noción de razón práctica corra nuevamente el riesgo de quedar englobada en el campo de la razón especulativa, intentaremos para finalizar reconvertir la razón práctica a su función crítica. Si hoy ya no podemos repetir la *Crítica de la razón práctica*, por razones que tienen que ver con la noción misma de acción, quizá podamos al menos utilizar la función crítica de la razón práctica respecto de las representaciones ideológicas de la acción social.

I. *Los conceptos de razón de actuar y de razonamiento práctico*

Elijo como punto de partida lo que hoy se llama —en los países de lengua inglesa, principalmente— *teoría de la acción*. En un segundo momento, le buscaré paralelos en campos de investigación diferentes pero afines.

En el nivel de la teoría de la acción, el concepto de razón práctica se identifica con las condiciones de inteligibilidad de la acción sensata, entendiendo por acción sensata aquella de la cual un agente puede rendir cuenta —*lógon dídonai*— a otro o a sí mismo, de tal modo que el que recibe esta explicación la acepta como inteligible. Por lo tanto, la acción podrá ser *irracional* según otros criterios que consideraremos más adelante, pero continúa ella siendo sensata en la medida en que cumple con las condiciones de aceptabilidad establecidas en determinada comunidad de lenguaje y de valor. Esas condiciones de aceptabilidad son las que deben dar respuestas a preguntas tales como: ¿qué hace usted?, ¿por qué, en vista de qué lo hace? Una respuesta aceptable es la que termina el interrogatorio agotando la serie de los *porqués*, al menos en la situación de interrogación y de interlocución donde se plantean estas preguntas.

Todo lo que se presupone en este primer nivel de investigación es que la acción humana no es ni muda ni incommunicable. No es muda, puesto que podemos decir lo que hacemos y por qué lo hacemos. Con respecto a esto, nuestras lenguas naturales han acumulado un inmenso acervo de expresiones apropiadas, apoyadas en una *gramática* absolutamente específica (piénsese en los verbos de acción, en su inversión en verbos pasivos, en la relación entre complementos de objeto y verbos, en la capacidad de las oraciones de acción de recibir un número prácticamente ilimitado de expresiones circunstanciales de tiempo, lugar, medio, etcétera). La acción tampoco es incommunicable, puesto que, en el fervor y en el juego de la interacción, el sentido que asignamos a nuestra acción no está condenado a permanecer privado, como un dolor de muelas, sino que reviste desde un comienzo un carácter público. Nos explicamos, nos justificamos, nos excusamos públicamente. Y el sentido que alegamos se somete desde un comienzo a lo que acabamos de llamar las condiciones de aceptabilidad, las cuales, precisamente, son públicas.

Por lo tanto, la teoría de la acción no hace más que explicitar las condiciones de inteligibilidad que pertenecen a la semántica espontánea de la acción. Diremos bastante más adelante lo que le falta a una investigación que

se ciñe así al discurso ordinario. Primero es necesario haber probado, si no agotado, sus recursos.

El concepto que retendrá nuestra atención en este nivel es el de *razón de actuar*, que está implicado en las respuestas que un agente se reconoce capaz de dar a las preguntas mencionadas antes. No discutiré aquí la cuestión de saber si alegar una razón de actuar es excluir toda explicación por las causas, al menos en el sentido limitado —humeano y kantiano— de antecedente constante. Esta disputa no es esencial a nuestro propósito. Lo que se entiende positivamente por razón de actuar nos importa más que lo que excluye.

Cuatro rasgos principales caracterizan el concepto de razón de actuar.

En primer lugar, se extiende tan lejos como el campo de motivación. No por eso se concede ningún privilegio a la categoría de los motivos llamados racionales por oposición a los llamados emocionales. En tanto la acción es percibida por el agente como no forzada, un motivo es una razón de actuar. Por eso, es necesario entender que hasta un deseo *irracional* figura en el juego de las preguntas y respuestas como portador de lo que Anscombe denomina un carácter de deseabilidad. Siempre tengo que poder decir *en calidad de qué* deseo algo. Ésa es la condición mínima de inteligibilidad de la acción sensata. El campo de motivación no sería incluso el campo conflictivo que conocemos, si motivos tan heterogéneos de todo tipo no se prestaran a la comparación y entonces no pudieran ser jerarquizados en función de su carácter de deseabilidad. ¿Cómo un curso de acción sería preferido a otro, si no se pudiera decir en calidad de qué uno parece más deseable que el otro?

A su vez, estos caracteres de deseabilidad, desde el momento en que se los somete al examen (sea que el agente los explique a otro o a sí mismo, por ejemplo para poner fin a un malentendido o a un error de interpretación), son susceptibles de ser explicitados en términos de motivos que presentan cierta clase de *generalidad*. Decir “mató por celos” es reclamar que tal acción singular se considere a la luz de una clase de motivos capaces de explicar igualmente otros actos. Una vez más, estos motivos pueden ser considerados como *irracionales* desde otro punto de vista: esto no resta nada a su generalidad, es decir, a su capacidad de ser comprendidos como pertenecientes a una clase que puede ser identificada, nombrada, definida apelando a todos los recursos de la cultura, desde el drama y la novela hasta los clásicos *tratados de las pasiones*. Por este segundo rasgo, una razón de actuar permite explicar la acción, en un sentido del término *explicar* que significa situar —o pedir que se sitúe— una acción singular bajo la luz de una clase de disposiciones

que presentan un carácter de generalidad. En otros términos, explicar es interpretar esta acción como ejemplo de tal clase de disposiciones.

El tercer rasgo procede, a su vez, del desarrollo del concepto de disposición implicado en la noción de clase de motivos. La explicación en términos de disposición es una especie de la explicación causal. Decir que alguien actuó por espíritu de venganza es decir que esta disposición lo indujo a, lo empujó a, lo condujo a, lo hizo... actuar así. Pero la clase de causalidad invocada aquí no es la causalidad lineal, dirigida del antecedente hacia el consecuente, sino la causalidad teleológica, que, según Charles Taylor en *The Explanation of Behaviour*,¹ se define sin recurrir a ninguna entidad oculta del tipo virtud dormitiva, sino sólo por la forma de la ley alegada. La explicación teleológica, dice Charles Taylor, es una explicación en la cual la configuración global de los acontecimientos es ella misma un factor de su propia producción. Decir que un acontecimiento sucede porque se apunta intencionalmente a él es decir que las condiciones que lo han producido son aquellas que, al pertenecer a nuestro repertorio de saber hacer, son llamadas, requeridas y elegidas para producir el fin al que se tiende. O, para citar otra vez a Charles Taylor, la explicación teleológica es aquella en la cual “la condición de aparición del acontecimiento es que se realice un estado de cosas tal que inducirá el fin en cuestión, o tal que este acontecimiento sea requerido para inducir este fin”. La explicación teleológica es la lógica implícita en todo empleo de la noción de motivo, en el sentido de disposición a...

Una advertencia antes de introducir el cuarto rasgo distintivo del concepto de razón de actuar. La elucidación realizada hasta aquí tiene mucha más afinidad con la *Ética a Nicómaco* que con la *Crítica de la razón práctica*. En efecto se limita a desarrollar el análisis de la *proairesis* —o preferencia razonada— del Libro III de la *Ética*. Al igual que el de Aristóteles, nuestro análisis no hace ningún corte entre deseo y razón, sino que extrae del deseo mismo, cuando accede a la esfera del lenguaje, las condiciones mismas de ejercicio de la razón deliberante. Aristóteles expresaba esta afinidad entre deseo y deliberación asignando el orden completo de la preferencia deliberada a aquella parte del alma irracional —*álogos*— que participa del *lógos*, para distinguirla a la vez del alma propiamente razonable, pero también del alma irracional inaccesible al *lógos*. Hay mucho de verdad en esta asignación de la lógica de la *praxis* a un nivel antropológico que no es ni el del pensamiento especula-

¹ C. Taylor, *The Explanation of Behaviour*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1964.

tivo, ni tampoco el de la pasión ciega a la razón. Esta referencia a un nivel medio, no sólo de la psicología, sino también del discurso, se convertirá progresivamente en el *leitmotiv* de toda nuestra investigación sobre la razón práctica. El equivalente moderno de la noción aristotélica de deseo deliberativo se encuentra en los tres rasgos mediante los cuales hemos caracterizado el concepto de razón de actuar: carácter de deseabilidad, descripción del motivo como estilo interpretativo y, finalmente, estructura teleológica de toda explicación en términos de disposición.

Estos tres rasgos pueden ahora servirnos de base para introducir un cuarto, de carácter menos semántico que sintáctico. Este rasgo nos hace pasar del concepto de razón de actuar al de *razonamiento práctico*. Nos aproxima un poco más al concepto más rico de razón práctica, el cual, es cierto, entraña otros componentes que ya no se vinculan con la teoría de la acción.

La mejor manera de introducir el concepto de razonamiento práctico es destacar un aspecto de la noción de razón de actuar que aún no se ha observado, porque hemos identificado la razón de actuar con la categoría de motivos de carácter a la vez retrospectivo e interpretativo. Ahora bien, hay razones de actuar que conciernen más a la intención *con la que* hacemos algo que al carácter retrospectivamente intencional de una acción realizada que queremos explicar, justificar o excusar. Lo propio de la intención, tomada en el sentido de intención con la que... etcétera, es instaurar entre dos o varias acciones un encadenamiento de carácter sintáctico que se manifiesta en expresiones del tipo: "hacer esto *de manera que* aquello" o, por inversión, "*para* obtener aquello, hacer esto". Esta conexión entre dos proposiciones prácticas se presta a encadenamientos de longitud variable. Explicar tal intención compleja es poner cierto orden entre estas proposiciones prácticas. Aquí interviene el razonamiento práctico, el cual es heredero del silogismo práctico de Aristóteles. Pero prefiero hablar de razonamiento práctico, a fin de poner término a todas las tentativas, nacidas del propio Aristóteles, de establecer un estricto paralelismo entre este razonamiento y el silogismo de la razón especulativa. La combinación entre una mayor pretendidamente universal ("todos los hombres requieren como dieta alimentos secos") y una menor que afirma singularidades (tales como "soy un hombre", "este es un alimento y este es seco") es una combinación demasiado insólita, y propiamente *monstruosa* (Joachim) desde el punto de vista formal, para que se pueda mantener el paralelismo con el silogismo especulativo. El razonamiento parece defectuoso en sus dos extremos: su mayor no es plausible y propiamente

es *insensata* en relación con las reglas tácitas o expresas de aceptabilidad resultantes de la semántica de la acción. En cuanto a su conclusión, no tiene nada de coercitiva para la acción y no concluye, pues, a pesar de su alegada singularidad, en un *hacer* efectivo. La *sintaxis* del razonamiento práctico que parece más homogénea con los rasgos de la *semántica* de la acción que acabamos de señalar es la que se apoya precisamente en el concepto de razón de actuar, en el sentido de intención con la que se hace algo. La idea de un orden de las razones de actuar es la clave del razonamiento práctico. Éste no tiene otra función que poner en orden las *largas cadenas de razones* suscitadas por la intención terminal. El razonamiento parte de una razón de actuar considerada como última, es decir que agota la serie de preguntas por el *por qué*; dicho de otra manera, de un carácter de deseabilidad (en el sentido más amplio del término, que incluye también el deseo de hacer su deber). Es este carácter de deseabilidad lo que ordena regresivamente la serie de medios utilizados para satisfacerlo. Se reencuentra aquí la palabra de Aristóteles: “sólo se delibera acerca de los medios”. Lo que requiere finalmente este ordenamiento es la *distancia* entre el carácter de deseabilidad y la acción singular. Una vez planteada intencionalmente esta distancia, el razonamiento práctico consiste en ordenar la cadena de medios en una estrategia.

II. *El concepto de regla de acción*

No tengo dificultad en reconocer que el concepto de razón de actuar, aun completo por el de razonamiento práctico, está lejos de cubrir todo el campo de las significaciones implicadas en el término razón práctica.

Un segundo orden de consideraciones nos permitirá a la vez confirmar el análisis precedente y superarlo, mediante la introducción de un rasgo decisivo que aún no apareció: el de acción *regulada* o *normada*. Este nuevo orden de consideración corresponde a un dominio de investigación totalmente distinto del de la teoría de la acción, la cual se limita por opción metódica al plano de la acción individual que se realiza en la vida cotidiana. En efecto, aun si los motivos alegados están abiertos a la comprensión pública, siguen siendo los motivos de un agente individual. Para una *sociología comprensiva* de tipo weberiano, faltan todavía muchos componentes esenciales en la noción de acción sensata. En primer lugar, lo que Max Weber denomina la orientación hacia otros: no basta que un agente pueda interpretar una ac-

ción en términos de motivo cuyo sentido es comunicable a otros; es necesario además que la conducta de cada agente tenga en cuenta la del otro, sea para oponerse a ella, sea para entrar en composición. Sólo sobre la base de esta orientación hacia otros se puede hablar de acción social. Pero esto todavía no es todo. Es necesario agregar a la noción de acción social la de relación social, entendiéndolo por ello un curso de acción en el cual cada individuo no sólo tiene en cuenta la reacción de otros, sino que motiva su acción con símbolos y valores que ya no expresan sólo caracteres de deseabilidad privados hechos públicos, sino reglas que son en sí públicas. Esto vale tanto para la acción como para el lenguaje. El uso del discurso por hablantes individuales se basa en reglas semánticas y sintácticas que comprometen al que toma la palabra. Hablar es estar *comprometido* (S. Cavell) a significar lo que se dice, es decir, a hacer uso de palabras y oraciones según la codificación asignada por la comunidad lingüística. Trasladado a la teoría de la acción, el concepto de código implica que la acción sensata es, de una manera u otra, *gobernada por reglas*. Comprender tal genuflexión en un ritual es comprender el código mismo del ritual que hace que tal genuflexión valga como acto religioso de adoración. El mismo segmento de acción —levantar el brazo— puede significar: pido la palabra, o voto por, o soy voluntario para tal tarea. El sentido depende del sistema de convenciones que asigna un sentido a cada gesto, en una situación delimitada por este sistema de convenciones, por ejemplo una reunión de discusión, una asamblea deliberativa o una campaña de reclutamiento. Se puede hablar, con Clifford Geertz,² de *mediación simbólica* para subrayar el carácter eminentemente público, no sólo de la expresión de los deseos individuales, sino de la codificación de la acción social en la que tiene lugar la acción individual. Estos símbolos son entidades culturales y ya no sólo psicológicas. Por otra parte, entran en sistemas articulados y estructurados, en virtud de los cuales los símbolos tomados aisladamente se intersignifican —trátese de señales de circulación, de reglas de urbanidad o de sistemas institucionales más complejos y más estables—. Geertz habla en este sentido de *sistemas de símbolos en interacción*, de *modelos de significaciones sinérgicas*.

Al introducir así la noción de norma o de regla, no ponemos necesariamente el acento en el carácter de coacción, incluso de represión, que algunos le atribuyen. Para el observador de afuera, estos sistemas simbólicos propor-

² Clifford Geertz, *The Interpretations of Cultures*, Nueva York, Basic Books, 1973.

cionan un contexto de descripción para acciones particulares. Sólo en los términos de, en función de... tal regla simbólica podemos interpretar tal comportamiento *como* (significando esto o aquello). El término "interpretación" debe tomarse aquí en el sentido de Peirce: antes de ser interpretados, los símbolos son interpretantes de conducta. Tomada en este sentido, la idea de regla o de norma no implica ninguna coacción ni represión. Para los agentes mismos, el caso es ligeramente diferente. No obstante, antes de coaccionar, las normas ordenan la acción, en el sentido de que ellas la configuran, le dan forma y sentido. Puede resultar útil aquí comparar la manera como las normas regulan la acción con la manera como los códigos genéticos regulan el comportamiento prehumano: los dos tipos de códigos pueden entenderse como programas de comportamiento, que dan significado y dirección a la vida. Si bien es cierto que los códigos simbólicos intervienen en las zonas apartadas de la regulación genética, prolongan no obstante su funcionamiento en el plano de la acción intencional. Al igual que los códigos genéticos, confieren a la acción cierta *legibilidad* que, a su vez, puede dar lugar eventualmente a cierta escritura, en el sentido propio de la palabra, a una etnografía, donde la textura de la acción es transformada en texto cultural.

No llevaré más lejos este análisis de la acción simbólica o, para decirlo mejor, de la acción mediatizada por símbolos. Me limitaré a marcar su aporte a nuestra investigación sobre el concepto de razón práctica. Por una parte, como lo he dejado entender, confirma el análisis precedente del concepto aún demasiado psicológico de razón de actuar, proporcionándole un equivalente sociológico. Por otra parte, abre nuevas perspectivas, al introducir la noción de norma y de regla. Al mismo tiempo, el razonamiento práctico, que habíamos restringido con Aristóteles al campo de la deliberación acerca de los medios, se extiende ahora al de los fines. Ya no se trata sólo de poner en orden una cadena de medios —o un árbol de opciones— en una estrategia. Se trata ahora de argumentar sobre las mayores mismas del silogismo práctico (si se conserva el vocabulario por razones didácticas más allá de su carácter criticable desde el punto de vista lógico). Y esta argumentación, como lo ha mostrado Perelman, pertenece menos a la ciencia que a la retórica y abre el camino a las ideologías y a las utopías, a las cuales nos referiremos más adelante. Esta diferencia entre la deliberación sobre los fines y la deliberación acerca de los medios se explica fácilmente: una reflexión acerca de los fines presenta en relación con la acción una distancia de un nuevo género; ya no es, como antes, la distancia entre un carácter de deseabilidad y tal ac-

ción por realizar, distancia que cubre precisamente el razonamiento práctico de tipo estratégico: es una distancia propiamente reflexiva, que abre un nuevo espacio de juego, donde se enfrentan pretensiones normativas opuestas, entre las cuales la razón práctica opera como juez y árbitro y pone fin al debate con decisiones asimilables a sentencias jurídicas. Si ideología y utopía pueden deslizarse aquí es porque la distancia reflexiva engendra lo que se podría llamar el alejamiento de la *representación* en relación con las mediaciones simbólicas inmanentes a la acción. Ya en el plano de la acción individual, un agente puede tomar distancia con respecto a sus razones de actuar y coordinarlas en un orden simbólico *representado* para sí mismo a distancia de la acción. Pero es sobre todo en el plano colectivo donde este alejamiento de la representación es más manifiesto. En este plano, las representaciones son principalmente sistemas de justificación y de legitimación, sea del orden establecido, sea de un orden susceptible de reemplazarlo. Estos sistemas de legitimación pueden ser llamados, si se quiere, ideologías, a condición de no identificar demasiado rápidamente ideología y mistificación y de reconocer a las ideologías una función más primitiva y más fundamental que toda distorsión, consistente en proporcionar una suerte de metalenguaje para las mediaciones simbólicas inmanentes a la acción colectiva. Las ideologías son en primer lugar representaciones tales que refuerzan y fortalecen las mediaciones simbólicas, incorporándolas por ejemplo en relatos, crónicas, por medio de los cuales la comunidad *repite* en cierto modo su propio origen, lo conmemora y lo celebra.

No iré más lejos en esta dirección, por el momento. Reservo para el final de este estudio el paso de la ideología en el sentido de representación integradora a la ideología en el sentido de distorsión sistemática y de mistificación. Para llegar allí, tenemos aún bastante camino por recorrer.

En esta etapa recapitularé el concepto de razón práctica. Y también el concepto aristotélico de *praxis*. Me parece que hemos encontrado una buena parte de lo que Aristóteles llamaba *phronesis* o sabiduría práctica. En efecto, nuestro primer análisis consagrado a la noción de *razón de actuar* no superaba la noción aristotélica de preferencia razonada, de *proairesis*, que es sólo la condición psicológica de la noción mucho más rica y más inclusiva de sabiduría práctica. Al componente psicológico, este concepto le agrega muchos otros, en primer lugar un componente axiológico. Al definir las virtudes éticas, para distinguirlas de las intelectuales o especulativas, Aristóteles escribe: "La virtud es un estado habitual que dirige la decisión (*héxis proairetiké*)

consistente en una medianía –[o un justo medio]– relativa a nosotros, cuya norma es la regla moral, es decir, la misma que le daría el sabio” (*Ética a Nicomaco*, II, G, 1107a). Esta definición tiene el mérito de coordinar un componente psicológico, que es la preferencia razonada; un componente lógico, la argumentación que arbitra entre dos reivindicaciones percibidas una como defecto, la otra como exceso, para desembocar en lo que Aristóteles llama una medianía; un componente axiológico, la norma o regla moral, y finalmente la rectitud personal del *phrónimos*, yo diría el gusto, o la mirada ética, que personaliza la norma. El razonamiento práctico no es, pues, más que el segmento discursivo de la *phrónesis*. Ésta reúne un cálculo verdadero y un deseo recto en una norma –un *lógos*– que, a su vez, no se da sin la iniciativa y el discernimiento personal, como lo ilustra el olfato político de un Pericles. Es todo esto tomado en conjunto lo que forma la razón práctica.

III. El momento kantiano: si la razón, como tal, puede ser práctica

Llegados a este punto, ya no es posible eludir ni aplazar lo que debe considerarse como la pregunta clave respecto de la razón práctica. ¿Qué hacer, preguntaremos, con el concepto kantiano de *razón práctica*? Lo dije al comienzo: el momento kantiano de la problemática no puede ser eliminado, pero tampoco debe ser hipostasiado. Ha llegado el momento de argumentar en estos dos frentes. De las consideraciones siguientes se deduce que el concepto kantiano de razón práctica es el punto de paso obligado de nuestra investigación.

En primer lugar, es Kant, y no Aristóteles, quien ha ubicado la cuestión de la libertad en el centro de la problemática práctica. Por razones que no se pueden desarrollar aquí, y que Hegel ha formulado de manera excelente, el concepto de libertad, en el sentido de autonomía personal, no podía ser concebido por ningún pensador griego. A partir de Kant, la libertad práctica es, en el sentido que fuere, una determinación de la libertad. Esta idea no nos abandonará hasta el final de este estudio.

En segundo lugar, el surgimiento filosófico del concepto de libertad está vinculado, por primera vez con Kant, con una situación aporética de la filosofía especulativa. Es necesario que el concepto de libertad sea reconocido por la filosofía especulativa como *problemático aunque no imposible*, para que se forme el concepto mismo de *razón práctica*. Este punto supera el destino de la fi-

los filosofía kantiana e interesa directamente al debate contemporáneo en torno de la filosofía analítica. En el análisis precedente, en efecto, hemos admitido que, para determinar los conceptos prácticos, la filosofía debía en primer lugar ubicarse en la escuela del lenguaje ordinario y descubrir allí, en su estado implícito, los lineamientos del análisis de los conceptos de razón de actuar y de razonamiento práctico. Nuestro análisis no se ha alejado hasta aquí de este supuesto general. Con Kant, realizamos un corte y hacemos un salto. Si el análisis conceptual puede así tomar sus distancias con respecto al lenguaje ordinario, es en la medida en que el concepto de libertad ha sido previamente llevado al plano especulativo, para ser allí tematizado y problematizado. Más precisamente, es necesario que el discurso filosófico pase por el desfiladero de las antinomias, es decir que se enfrente a la cuestión de la ilusión trascendental, para que el concepto de libertad se convierta en un concepto *filosófico*. Problematizarlo es mostrar que es problemático. Con esta condición, y sólo con esta condición, la libertad es una idea de la razón y no del entendimiento. Por extensión, toda la problemática ulterior merece ser ubicada bajo el título de la razón práctica. Esta ruptura epistemológica entre razonamiento práctico y razón práctica es el verdadero momento crucial de todo el análisis.

En tercer lugar —y es aquí donde el legado kantiano se convierte al mismo tiempo en el punto de partida de todos los ataques contra Kant—, le debemos a Kant el hecho de haber concebido la razón práctica como la determinación mutua de la idea de libertad y de la idea de ley. Pensar en conjunto libertad y ley es el objeto mismo de la Analítica de la *Crítica de la razón práctica*. El concepto de razón práctica adquiere aquí sus matices propiamente kantianos. Esto significa que la razón es, como tal, práctica, es decir que por sí misma es capaz de determinar *a priori* la voluntad, si la ley es una ley de la libertad y no de la naturaleza. No desarrollaré más el concepto de razón práctica. Estas cosas son conocidas, aunque difíciles de ser bien entendidas, en particular cuando se trata de comprender en qué sentido la síntesis de la libertad y la ley, que define la autonomía, sigue siendo en última instancia como un *factum rationis*. Prefiero ir directamente a las razones por las cuales me parece que el concepto kantiano de razón práctica debe ser considerado como esencialmente superable, si bien no eludible.

Lo que pongo en duda es, en primer lugar, la necesidad de *moralizar* de manera tan total y tan unívoca el concepto de razón práctica. Según me parece, Kant ha hipostasiado un solo aspecto de nuestra experiencia práctica: el hecho de la obligación moral, concebido como exigencia del imperativo. Me

parece que la idea de una conducta sometida a reglas presenta otras facetas además de la del deber. Con respecto a esto, la noción aristotélica de *areté* –mejor traducida por el término “excelencia” que por el triste vocablo de “virtud”– me parece más rica en significación que la estricta idea de sumisión al deber. Algo de esta amplitud de sentido se preserva en la noción de norma o de regla, a saber, la idea de un *modelo para actuar*, de un programa mejor o preferible, de una orientación que da sentido. Desde este punto de vista, la idea de ética es más compleja que la de moralidad, si se entiende por moralidad la estricta conformidad al deber sin consideración del deseo. Volveremos sobre esto al ocuparnos de Hegel.

Esta primera duda suscita una segunda. La idea de que la razón sea por sí misma práctica, es decir que ordene en tanto razón sin consideración del deseo, me parece aun más lamentable. Compromete a la moral en una serie de dicotomías mortales para la noción misma de acción, algo que la crítica hegeliana denuncia con toda razón. Forma contra contenido, ley práctica contra máxima, deber contra deseo, imperativo contra felicidad. Aquí también Aristóteles explicaba mejor la estructura específica del orden práctico, cuando forjaba la noción de deseo deliberativo y unía deseo recto y pensamiento justo en su concepto de *phrónesis*.

Pero lo que me parece sumamente criticable –y esta tercera duda domina las dos precedentes– es el proyecto mismo de interpretar la *Crítica de la razón práctica* sobre el modelo de la *Crítica de la razón pura*, es decir, como una separación metódica del *a priori* y de lo empírico. La idea misma de una Analítica de la razón práctica que respondiera rasgo por rasgo a la de la razón pura me parece que desconoce la especificidad del dominio del actuar humano, que no soporta el desmantelamiento al cual lo condena el método trascendental, sino que, muy por el contrario, requiere un agudo sentido de las transiciones y de las mediaciones.

Finalmente, este desconocimiento de los requerimientos propios del actuar tiene como contrapartida una sobreestimación del *a priori* mismo, es decir, de la regla de universalización, que no es sin duda más que un criterio de control que permite a un agente poner a prueba su buena fe, cuando pretende *ser objetivo* en las máximas de su acción. Al elevar al rango de principio supremo la regla de universalización, Kant nos pone en el camino de la idea más peligrosa de todas, que prevalecerá a partir de Fichte hasta Marx, a saber, que el orden práctico es objeto de un saber y tiene una cientificidad, comparables al saber y a la cientificidad requeridos en el orden teórico. Es

cierto que Kant reduce ese saber al enunciado del principio supremo. Pero quedó abierta la brecha por donde se precipitarán todas las *Wissenschaftslehre*, que, a su vez, engendrarán la idea mortal –mortal a veces en el sentido físico del término– de que hay una ciencia de la praxis. Se puede leer una vez más en Aristóteles una severa llamada de atención contra esta idea de ciencia aplicada a la práctica, en el famoso pasaje donde el Estagirita declara que, en el orden de las cosas humanas, variables y sometidas a la decisión, no se puede alcanzar el mismo grado de precisión –de *akribeia*– que por ejemplo en las ciencias matemáticas, y que es necesario cada vez mantener en proporción el grado de rigor de la disciplina considerada con los requerimientos de su objeto. Pocas ideas son hoy más saludables y más liberadoras que la idea de que hay una razón práctica, pero no una ciencia de la práctica. Desde el punto de vista ontológico, el dominio del actuar es el de las cosas cambiantes y, desde el punto de vista epistemológico, el de lo verosímil, en el sentido de plausible y probable. Sin duda, no es necesario atribuir a Kant la responsabilidad de un desarrollo que no deseó ni anticipó. Me limito a decir que al interpretar el concepto de *a priori* práctico sobre el modelo del *a priori* teórico, Kant ha transferido la investigación sobre la razón práctica a una región del saber que no es la suya. Para hacerla regresar a esa región media que Aristóteles situaba con justa razón entre lo *lógico* y lo *alógico*, habría que poder atribuir a la noción de crítica de la razón práctica un sentido que no sea derivado del de la crítica de la razón pura, un sentido, en consecuencia, que no convendría más que a la esfera del actuar humano. Al final de este estudio se sugerirá, con la noción de crítica de las ideologías, una manera particular de volver a situar la noción de crítica en el plano práctico.

Éstos son los argumentos que justifican que, para determinar el concepto de razón práctica, pasemos por Kant, pero que no nos detengamos en Kant.

IV. La tentación hegeliana

¿Mi crítica de Kant es hegeliana? En muchos aspectos, ciertamente. Y sin embargo, por seductora –intelectualmente hablando– que sea la concepción hegeliana de la acción, la *tentativa* que ella representa debe seguir siendo una *tentación* a la cual hay que resistirse por razones muy precisas que se señalarán más adelante y que clasifican a quienes siguen un itinerario semejante a éste en una categoría extraña, la de los kantianos poshegelianos...

Lo que en primer lugar nos seduce, al punto casi de conquistarnos, es la idea de que hay que buscar en la *Sittlichkeit* —en la vida ética concreta— las fuentes y los recursos de la acción sensata. Nadie comienza la vida ética; cada uno la encuentra ya allí, en un estado de las costumbres donde se han sedimentado las tradiciones fundacionales de su comunidad. Si es cierto que la fundamentación original ya no puede ser representada sino bajo una forma más o menos mítica, continúa sin embargo actuando y sigue siendo efectiva, a través de las sedimentaciones de la tradición y gracias a las interpretaciones siempre nuevas que se dan de estas tradiciones y de su fundamentación original. Este trabajo común del fundamento, de las sedimentaciones y de las interpretaciones engendra lo que Hegel llama *Sittlichkeit*, es decir, la red de las creencias axiológicas que regulan la división de lo permitido y de lo prohibido en una comunidad dada.

En relación con esta ética concreta, la moralidad kantiana asume el significado fundamental, pero restringido, que nuestra crítica le reconoce. Constituye el momento de interiorización, de universalización, de formalización, con el cual Kant identifica la razón práctica. Este momento es necesario, en tanto es el único que plantea la autonomía de un sujeto responsable, es decir, de un sujeto que se reconoce capaz de hacer lo que al mismo tiempo cree que debe hacer. En la perspectiva hegeliana, de un desarrollo más lógico que cronológico de las figuras del espíritu, este momento de interiorización de la vida ética concreta se hace necesario por la dialéctica interna de la propia *Sittlichkeit*. Ya no existe la bella ciudad griega —por lo menos, si debe ser considerada como la mejor expresión de la vida ética concreta *antes* del momento de la moralidad abstracta—. Sus contradicciones internas han llevado al espíritu más allá de su bella armonía. Para nosotros, los modernos, la entrada en la cultura es inseparable de un desgajamiento que nos hace ajenos a nuestros propios orígenes. En este sentido, la enajenación en la tradición ha devenido un componente ineluctable de toda nuestra relación con el pasado transmitido. De aquí en más, un factor de distanciamiento funciona en el corazón de toda pertenencia a cualquier herencia cultural que sea.

Si bien necesario, el momento de la moralidad abstracta se hace insostenible en razón de las contradicciones que a su vez engendra. Todo el mundo conoce la famosa crítica de la *visión ética del mundo* en la *Fenomenología del espíritu* y la de la moralidad subjetiva que le hace eco en los *Principios de la filosofía del derecho*. Nosotros mismos hemos asumido los argumentos principales de esta doble crítica, cuando hemos deplorado la serie de dicotomías

que engendra el método trascendental en el seno mismo del actuar humano, y cuando hemos sugerido que la regla de universalización de las máximas de la voluntad no sería quizá más que el criterio de control mediante el cual un agente moral se asegura de su buena fe y no el principio supremo de la razón práctica.

Esta doble crítica nos conduce a hacer justicia al concepto hegeliano de voluntad, tal como es interpretado al comienzo de los *Principios de la filosofía del derecho*. Esta interpretación dialéctica tiene en germen todos los desarrollos ulteriores que, tomados en conjunto, constituyen la contrapartida positiva de la crítica de la visión ética del mundo y de la moralidad abstracta. En lugar de separar, como Kant, *Wille* y *Willkür*, es decir, por un lado, la voluntad determinada por la sola razón y, por el otro, la libre elección ubicada en la encrucijada del deber y del deseo; en lugar, entonces, de este desmantelamiento, Hegel propone una constitución dialéctica del querer que sigue el orden de las categorías de la universalidad a la particularidad y a la singularidad. Un querer quiere y se quiere universal, en la negación de todos los contenidos; al mismo tiempo, quiere esto y no aquello; dicho de otra manera, se vierte en una obra que lo arroja en la particularidad; pero no se pierde allí al punto de ya no poder retomar reflexivamente, es decir, universalmente, el sentido mismo de su movimiento hacia la particularidad. Esta manera que tiene la voluntad de hacerse particular permaneciendo universal es lo que constituye, dice Hegel, su singularidad. La singularidad, en consecuencia, deja de ser un modo de ser y de actuar inefable e incommunicable; por su constitución dialéctica, une el sentido y la individualidad. Se puede entrar por uno u otro extremo en esta constitución compleja, según que se subraye el *sentido* de una obra singular o la *singularidad* de una obra con sentido. Pensar la singularidad como individualidad dotada de sentido me parece una de las más innegables adquisiciones que una reinterpretación del concepto de razón práctica debe incorporar. Corresponde, para la época moderna, a lo que fueron para el pensamiento antiguo la idea compleja de *deseo deliberado* y la idea englobante de *phrónesis* que constituye la *excelencia* de la decisión.

¿Pero es necesario dar un segundo paso con Hegel, precisamente aquel que prologa y que parece requerir el concepto de voluntad cuya constitución dialéctica acabamos de resumir? ¿Es necesario hacerse cargo también de la filosofía política hacia la cual se orienta la recuperación de la *Sittlichkeit* más allá de la crítica de la *Moralität*? Es aquí donde tentativa y tentación coinciden, de la misma manera que antes, con Kant, la determinación mutua de la liber-

tad y de la ley había constituido a la vez una de las cumbres del concepto de razón práctica y la fuente de todas las paradojas que debían poner en crisis toda la filosofía práctica de Kant. La comparación entre los dos momentos de crisis de nuestra investigación no es por otra parte fortuita. En los dos casos se trata de unir libertad y norma, en el sentido que fuere. Kant lo hacía, como se recordará, con los recursos de un concepto de norma reducido al esqueleto de la regla de universalidad de una máxima cualquiera. Pero no lograba mostrar que la razón es práctica por sí sola, en la medida misma en que lo que la razón determina es una voluntad abstracta y vacía y no el actuar concreto, como lo requiere sin embargo la idea positiva de la libertad entendida como causa libre, es decir, como origen de cambios reales en el mundo.

En este punto la tentativa hegeliana es seductora: en lugar de buscar en la idea vacía de ley en general la contrapartida de una voluntad que, de otro modo, sería arbitraria, Hegel busca en las estructuras sucesivas del orden familiar, luego económico, finalmente político, las mediaciones concretas que faltaban en la idea vacía de ley. Así se articula una nueva *Sittlichkeit*, ya no anterior a la moralidad abstracta, sino posterior a ella (entiéndase en el orden conceptual). Es esta *Sittlichkeit* de nivel institucional la que constituiría finalmente el verdadero concepto de razón práctica que persigue toda nuestra investigación.

Estamos tanto más tentados a seguir a Hegel hasta allí, en la medida en que esta ética concreta restituye, con los recursos del pensamiento moderno, es decir, poskantiano, una idea muy fuerte de Aristóteles: que el *bien del hombre* y la *tarea* (o la *función*) del hombre —esos conceptos tan preciosos del Libro I de la *Ética a Nicómaco*— no se ejercen completamente sino en la comunidad de los ciudadanos. El bien del hombre y la función del hombre no están preservados de la dispersión en técnicas y artes particulares sino en la medida en que la propia política es un saber arquitectónico, es decir, un saber que coordina el bien del individuo con el de la comunidad y que integra las competencias particulares en una sabiduría relativa al todo de la Ciudad. Así, es el carácter arquitectónico de la política el que preserva el carácter indiviso del bien del hombre y de la función del hombre.

Es esta visión arquitectónica la que renace en la filosofía hegeliana del Estado. Renace bajo una forma moderna, que supone que el derecho del individuo ya se ha afirmado. La ley bajo la cual este derecho puede ser reconocido no puede ser de allí en más sino la de una institución política en la cual el individuo encuentra sentido y satisfacción. El núcleo de esta institución es

la constitución de un Estado de derecho, en el cual la voluntad de cada uno se reconoce en la voluntad del todo.

Si esta visión nos seduce, no es sólo porque renueva un concepto antiguo, sino porque la idea que propone de la acción con sentido en y por la vida política no ha sido superada e incluso, en cierto modo, no ha sido aún alcanzada. Sin afirmar, con Marx, que Hegel sólo ha proyectado un Estado ideal que disimula la separación del Estado real, diré que Hegel ha descripto el Estado en su forma incoativa y tendencial, ya allí pero no desarrollada, sin dar las razones de su difícil instalación. Ahora bien, este Estado no sólo casi no progresa, sino que en los hechos retrocede. En nuestros días, vemos que la idea misma de una mediación institucional de la libertad retrocede en los pensamientos y en los deseos. Nuestros contemporáneos están cada vez más tentados por la idea de una libertad salvaje, fuera de las instituciones, mientras que toda institución les parece de naturaleza esencialmente coercitiva y represiva. Olvidan la terrible ecuación establecida por Hegel en su capítulo sobre el Terror en la *Fenomenología del espíritu*: la ecuación entre la libertad y la muerte, cuando ninguna institución mediatiza la libertad. El divorcio entre libertad e institución, si fuera perdurable, marcaría la más grande negación de la idea de razón práctica.

No es, pues, la idea de una síntesis de la libertad y de la institución lo que me hace vacilar. Tampoco la idea de que solamente en la forma del Estado liberal se puede ver cómo opera esta síntesis en el espesor de la historia. El punto donde la tentativa hegeliana se convierte, a mi juicio, en una tentación que debe alejarse con vigor es el siguiente: se puede dudar fundamentalmente de que, para elevarse del individuo al Estado, sea necesario distinguir ontológicamente entre espíritu subjetivo y espíritu objetivo, o más bien entre la conciencia y el espíritu. El tema es evidentemente de una gravedad esencial. Para Hegel, el término mismo de espíritu –*Geist*– marca una discontinuidad radical con toda conciencia fenomenológica, es decir, con una conciencia siempre alejada de sí misma por la carencia y que espera su ser del reconocimiento de otra conciencia. Por eso, en la *Enciclopedia*, la filosofía del espíritu objetivo se despliega fuera de la fenomenología, en la medida en que la fenomenología sigue siendo el reino de la conciencia intencional privada de su otro. Se puede preguntar si esta hipóstasis del espíritu, así elevado más allá de la conciencia individual y aun más allá de la intersubjetividad, no es responsable de otra hipóstasis, la del Estado. No se pueden suprimir del texto hegeliano, ya sea en la *Enciclopedia* o en los *Principios de la*

filosofía del derecho, las expresiones por las cuales se designa al Estado como un dios entre nosotros.

Pero el rechazo de esta hipóstasis del Estado, que encuentra su raíz en la ontologización del *Geist*, tiene su lógica propia que es necesario llevar hasta el extremo. Las consecuencias a asumir son todas decisivas para el destino de la idea de razón práctica.

Primeramente, si se rechaza la hipóstasis del espíritu objetivo, es necesario explorar a fondo la otra alternativa, a saber, que siempre debe ser posible, según la hipótesis de trabajo de la quinta *Meditación cartesiana* de Husserl, engendrar todas las comunidades de alto rango, como el Estado, a partir de la sola constitución del otro en una relación intersubjetiva. Todas las demás constituciones deben ser derivadas: en primer lugar las de un mundo físico en común; luego las de un mundo cultural común, comportándose a su vez las unas en relación con las otras como *yo*s de rango superior enfrentados a otros del mismo rango. Se objetará que en Husserl este deseo de constituir las comunidades de alto rango en la intersubjetividad sigue siendo un deseo piadoso. La objeción pierde su fuerza si se considera que la sociología comprensiva de Max Weber contiene la verdadera realización del proyecto de la quinta *Meditación cartesiana*. Ni su concepto de acción social, ni el de un orden legítimo, ni siquiera su tipología de los sistemas de legitimación del poder ponen en juego otras entidades que no sean los individuos que se comportan los unos en relación con los otros y que regulan, cada uno, la comprensión que adquieren de su propia acción mediante la comprensión de la de los otros. Este individualismo epistemológico me parece muy capaz de resolver teóricamente la dialéctica de la libertad y de la institución en la medida en que las instituciones aparecen como objetivaciones, incluso como reificaciones de las relaciones intersubjetivas que nunca presuponen, me animo a decir, un suplemento de espíritu. Las consecuencias de esta opción metodológica concerniente al concepto de razón práctica son considerables. El destino de la razón práctica se juega desde ahora en el nivel de los procesos de objetivación y de reificación, en el curso de los cuales las mediaciones institucionales se vuelven ajenas al deseo de satisfacción de los individuos. Diría que la razón práctica es el conjunto de las medidas que toman los individuos y las instituciones para preservar o restablecer la dialéctica recíproca de la libertad y las instituciones, fuera de la cual no hay acción con sentido.

Segunda consecuencia de nuestro rechazo del espíritu objetivo hegeliano: la hipóstasis del espíritu objetivo no tiene sólo una significación ontológica,

sino también epistemológica. Se sostiene en la pretensión de saber del espíritu, de saber del Estado. Siempre leemos: el Espíritu se sabe a sí mismo en el Estado y el individuo se sabe a sí mismo en este saber del Espíritu. Lo he dicho muchas veces: para mí, nada es más ruinoso teóricamente, ni más peligroso prácticamente, que esta pretensión de saber en el orden ético y político. La idea es perniciosa teóricamente, porque reintroduce una situación de dicotomía semejante a la que se le había reprochado a Kant: la dicotomía entre la intención y el hacer. Pero el Estado hegeliano también es un Estado en intención, y el análisis nocional no proporciona ningún medio para reducir la distancia entre ese Estado en intención y el Estado real. En ese punto es fuerte la crítica de Marx de los *Principios de la filosofía del derecho* de Hegel. (Lamentablemente, Marx, a su vez, reinterpretará un saber de la práctica económica y de todas las prácticas ubicadas por él en la relación de superestructura a infraestructura. Pero mi propósito no es enfrentarme con esta pretensión de Marx, sino atacarla en su raíz en Hegel.) Perniciosa teóricamente, la pretensión de saber es además peligrosa prácticamente. Todos los fanatismos poshegelianos están contenidos *in nuce* en la idea de que el individuo se sabe en el Estado, que se sabe a sí mismo en el Espíritu objetivo. Pues si un hombre o un grupo de hombres, un partido, se arroga el monopolio del saber de la práctica, se arrogará también el derecho de hacer el bien de los hombres a pesar de ellos. Es así como un saber del Espíritu objetivo engendra la tiranía.

En cambio, si el Estado, según la hipótesis inversa de Husserl, de Max Weber, de Alfred Schutz, procede de las propias relaciones intersubjetivas, mediante un proceso de objetivación y de enajenación que queda por describir, el saber de estas objetivaciones y de estas alienaciones sigue siendo un saber inseparable de la red de las interacciones entre individuos, y participa del carácter probabilista que corresponde a todas las anticipaciones concernientes al curso de las cosas humanas. No hay que dejar de repetir que la razón práctica no puede erigirse en teoría de la praxis. Es necesario volver a decir con Aristóteles que no hay saber sino de las cosas necesarias e inmutables. Por lo tanto, la razón práctica no debe elevar sus pretensiones más allá de la zona *media* que se extiende entre la ciencia de las cosas inmutables y necesarias y las opiniones arbitrarias, tanto de las colectividades como de los individuos. El reconocimiento de este estatuto *medio* de la razón práctica es la garantía de su sobriedad y de su apertura a la discusión y a la crítica.

Tercera consecuencia: si la razón práctica es el conjunto de las medidas tomadas para preservar o para instaurar la dialéctica de la libertad y de las

instituciones, la razón práctica encuentra una función *crítica* al perder su pretensión teórica de ser un saber. Esta función crítica es suscitada por el reconocimiento de la distancia que existe entre la idea de una constitución política en la cual el individuo encontraría su satisfacción y la realidad empírica del Estado. Esta distancia debe explicarse dentro del marco de la hipótesis opuesta a la del Espíritu objetivo hegeliano: la hipótesis de que el Estado y las otras entidades de alto rango comunes proceden de la objetivación y de la enajenación de las propias relaciones intersubjetivas. La función crítica de la razón práctica consiste aquí en *desenmascarar* los mecanismos disimulados de distorsión por los cuales las legítimas objetivaciones del vínculo comunitario se vuelven en alienaciones intolerables. Llamo aquí legítimas objetivaciones al conjunto de las normas, las reglas, las mediaciones simbólicas que fundan la identidad de una comunidad humana. Llamo enajenación a las distorsiones sistemáticas que impiden al individuo conciliar la autonomía de su voluntad con las exigencias surgidas de esas mediaciones simbólicas. A mi juicio, lo que se denominó *crítica de las ideologías* se incorpora aquí a la razón práctica como su momento crítico.

Ya hemos hablado de las ideologías a propósito de las mediaciones simbólicas de la acción. Nos pareció entonces que las ideologías —como sistemas de representaciones de segundo grado de esas mediaciones inmanentes a la acción— tenían una función positiva de integración del vínculo social. En este sentido, corresponden a lo que acabo de denominar las legítimas objetivaciones del vínculo comunitario. Pero el estatuto *representativo* de estas ideologías de integración contiene la posibilidad de que obedezcan a mecanismos autónomos de distorsión sistemática, uno de cuyos efectos es precisamente que el Estado real esté tan alejado de la idea del Estado tal como la ha producido la filosofía hegeliana. La función de una crítica de las ideologías es, entonces, atacar las raíces de estas distorsiones sistemáticas, en el nivel de las relaciones disimuladas entre *trabajo, poder y lenguaje*. Al liberarse así de los límites de la sola comprensión del discurso por el discurso, la crítica de las ideologías se vuelve capaz de aprehender otra función de las ideologías, sin duda siempre entremezclada con su función de integración: su función de legitimación del poder establecido o de otros poderes listos para sustituirlo con la misma ambición de dominación. No quiero desarrollar aquí este tema de las significaciones múltiples de la ideología, en particular en lo concerniente a la relación entre ideología y dominación. Me limito a las consecuencias que de allí resultan para la razón práctica.

En mi opinión, la crítica de las ideologías es uno de los instrumentos de pensamiento mediante los cuales la razón práctica puede *pasar del saber a la crítica*. Es necesario entonces hablar menos de crítica de la razón práctica que de razón práctica como crítica. Además, es necesario que esta crítica no se erija a su vez en saber, según la ruinosa oposición entre ciencia e ideología. En efecto, no hay lugar totalmente exterior a las ideologías. La crítica se eleva desde el ámbito de la ideología. Lo único que puede elevar la crítica más allá de las opiniones arbitrarias, sin erigirla de nuevo en saber, es en última instancia la idea moral de autonomía, funcionando desde ahora como motor utópico de toda crítica de las ideologías. Me detengo en esta alusión final al papel de la utopía. Su función es recordarnos que la razón práctica no se da sin sabiduría práctica, pero que la sabiduría práctica, en las situaciones de enajenación, no se da tampoco sin que el sabio tenga que actuar de loco, puesto que los valores que regulan el vínculo social también enloquecieron.

La iniciativa *

LA MEDITACIÓN filosófica que sigue se caracteriza con los dos rasgos siguientes: en primer lugar, aspira a contribuir a una reflexión filosófica acerca del lugar y el significado del *presente* –presente personal y presente histórico– en la arquitectura del tiempo; es el aspecto especulativo. A continuación, intenta subrayar y desarrollar el aspecto *práctico*, a saber, la relación con la acción, con sus prolongaciones éticas y políticas, de este presente cuya complejidad para la reflexión pura se habrá marcado en primer lugar. He dado a mi estudio el título de iniciativa para poner el acento sobre esta réplica de la *práctica* a la especulación y a sus obstáculos: la iniciativa es el presente vivo, activo, operante, que replica al presente visto, considerado, contemplado y reflexionado.

I

Comenzaré pues por las dificultades, incluso los atolladeros (que en filosofía se llaman aporías), vinculados con una reflexión pura sobre el presente. Los especialistas no tendrán dificultad en reconocer en la reflexión que llevaré adelante sin preocuparme por referencias históricas un rasgo que viene de Agustín, en el famoso capítulo XI de las *Confesiones*; otro tomado de Kant, en las “Analogías de la experiencia” de la *Crítica de la razón pura*; otro de Husserl, en las *Lecciones sobre la conciencia íntima del tiempo*; otro de Bergson, en los *Datos inmediatos de la conciencia*, y hasta alguno que viene de Heidegger, en *Sein und Zeit*. De todas las dificultades que pone de manifiesto la especulación sobre el tiempo, sólo me ocuparé de aquellas que tratan sobre el presente. Iré de lo más simple a lo más complejo, de lo manifiesto a lo más disimulado.

* Este ensayo articula algunos de los temas presentados en *Temps et Récit*, 3 volúmenes, París, Seuil, 1983, 1984, 1985, y más particularmente en el último [traducción castellana: *Tiempo y narración*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1987].

En primer lugar, es manifiesto que pensamos en el presente por una relación de oposición con el pasado y el futuro. Pero una serie de paradojas surgen cuando uno quiere pensar esta relación. Primeramente esto se lee en los dos sentidos: por un lado, se puede razonablemente ordenar el pasado y el futuro en relación con el presente, es decir, acordar al presente una suerte de centralidad: parece que sólo un ser pensante y hablante capaz de decir el presente, por medio de adverbios de tiempo (hoy, ahora, en este momento) o por medio de tiempos verbales que en muchas lenguas llamamos precisamente presente, puede también decir el futuro y el pasado: será, ha sido, ayer, mañana, etcétera; pero esta centralidad del presente también está invertida por la consideración inversa: sólo aquel que puede lanzarse hacia el futuro por la preocupación —la cual incluye el deseo, el temor, la espera y la fuga— puede también volverse hacia el pasado, mediante la memoria, la pena, el remordimiento, la conmemoración o la execración, y así volver sobre el presente, como el aspecto del tiempo donde se intercambian la espera y la memoria. En la primera relación, el presente es un *origen*; en la segunda, un *tránsito*. Un origen, en el sentido en que futuro y pasado aparecen como horizontes proyectados hacia adelante y hacia atrás de un presente, de un ahora que no deja de ser la forma persistente del hoy. Un tránsito, en el sentido en que las cosas futuras que tememos o deseamos se aproximan de alguna manera al presente, lo atraviesan, para alejarse de nosotros, hundiéndose hacia atrás en la memoria, que será pronto el olvido. Al desdiciamiento de lo que llega, responde el distanciamiento de lo que deja de llegar. *Origen y paso*, así nos aparece cada vez el presente, al menos en una primera aproximación.

La paradoja aumenta si se considera que lo que hemos llamado relación de oposición entre presente, por una parte, y pasado y futuro, por otra parte, puede aparecer como *externa* o *interna* al presente. Relación externa porque el tiempo de alguna manera *se fragmenta* en pasado, futuro, presente; esto se marca en el lenguaje por negaciones: el *aún no* del futuro, el *ya... no* del pasado, opuestos al *es* puro y simple del presente. Se pudo hablar así del carácter *ex-stático* del tiempo para marcar este *fuera de sí* de las dimensiones del tiempo, unas en relación con las otras. Relación interna, sin embargo, porque de alguna manera el propio presente es el que se exterioriza por relación a sí mismo, al punto que sólo se puede hablar de la espera como un presente del futuro (un desde ahora) y del recuerdo como un presente del pasado (un hace poco y un antaño); gracias a la interioridad en el presente de los tres *ex-stasis* del

tiempo, pasado y futuro aparecen como modificaciones positivas del *presente*: el futuro es un *será*, el pasado un *fue* presente, mientras que el presente se refleja a sí mismo, en un presente del presente, y también en la atención, que es a la vez atención a las cosas presentes y atención al presente de estas cosas.

He dicho que esta segunda dialéctica repite la primera. En efecto, el presente se hace triple más bien como origen: presente del futuro, presente del pasado, presente del presente; pero entonces este desgarramiento, esta dehisencia, esta no coincidencia consigo hacen que el presente esté íntimamente distendido, lo que confirma su carácter de tránsito.

Una tercera dialéctica se incorpora a las dos precedentes, y es la que nos conducirá de la especulación teórica a una consideración propiamente práctica: consiste en la oposición entre el *presente* y el *instante*. A primera vista, esta oposición repite la que se da entre relación de inclusión y relación de exclusión, que rige la relación entre el presente por una parte y, por otra, el pasado y el futuro. El presente, en efecto, como presente del futuro, incluye en cierta manera en su espesor una parte de futuro, como lo expresa de manera apropiada nuestra noción de inminencia y todo nuestro vocabulario adverbial, verbal y léxico: ciertas lenguas tienen incluso una forma verbal progresiva para decirlo; hablamos de lo que va a suceder, de lo que está a punto de suceder. Lo mismo ocurre con el pasado inmediato, caracterizado muy bien por la noción de reciente: lo que acaba de suceder y que, de algún modo, está aún allí como recuerdo primario, imbricado en la experiencia presente. Podemos hablar de *retención*, para señalar esta vinculación inmediata y positiva de lo reciente con la intención presente, con la atención, si se quiere. Inminencia, reciente –*protensión*, retención– constituyen relaciones intencionales interiores al presente, de ningún modo relaciones intencionales transitivas, vueltas hacia los objetos considerados que, de alguna manera, se encuentran afuera, sino relaciones intencionales longitudinales, que constituyen al tiempo en flujo continuo. Como se ve, el presente está grávido de este futuro inminente y de este pasado reciente, y no se deja representar por un punto sin espesor sobre una línea. No ocurre lo mismo con el *instante*, que marca el carácter de *incidencia* del ahora, lo que se podría llamar su efecto de irrupción y de ruptura. Incidencia contra inminencia y reciente. Es decir que el instante no es en esencia una forma degradada de la repre-

* Se traduce así el término francés *récence*, usado por Ricoeur. “Reciente” intenta ser el sustantivo correspondiente a “reciente”. (N. del T.)

sentación del tiempo. La dialéctica entre la incidencia y la inminencia-eciencia es verdaderamente una dialéctica interna al presente mismo. Pero —y es aquí donde las cosas se complican— mientras que la dialéctica inminencia-eciencia-incidencia es irrepresentable y sólo se dice indirectamente a fuerza de *como si, de alguna manera*, en síntesis, por metáforas, sin que pueda ofrecerse ninguna expresión literal en relación con la cual la metáfora se hallaría a una distancia perceptible, el instante es el único aspecto del tiempo que se deja representar, en este caso por un punto sobre una línea. Ahora bien, no podemos no representarnos sino el tiempo entero, al menos partes *determinadas* de él —un día, una semana, un mes, un año, un siglo—, partes que tenemos necesidad de delimitar por dos extremos que son instantes/cortes, a fin de poder compararlos, medirlos en múltiplos de unidades, etcétera. La línea es la figura requerida para esta *determinación* de las partes del tiempo. Ahora bien, sobre la línea el punto no tiene espesor, no es más que el extremo de un intervalo, extremo determinado por el corte de un continuo, en primer lugar el movimiento, luego el espacio unidimensional, finalmente el tiempo. Que no hay allí ningún defecto en nuestro pensamiento, ninguna inautenticidad en nuestra vivencia lo atestigua la necesidad de referir el instante al movimiento físico, al cambio, en relación con el cual la serie de los instantes constituye una serie de interrupciones puntuales. Estas interrupciones, puestas unas detrás de las otras, nos obligan a representarnos el tiempo en su conjunto como una secuencia indefinida de instantes y de intervalos entre los instantes. Esta congruencia entre la representación del tiempo mediante puntos e intervalos y el movimiento físico confiere al *instante* un derecho igual al del presente vivo, con sus zonas de inminencia y de eciencia. Estamos así obligados a dejar frente a frente un tiempo no representado, sino al que sólo se hace referencia indirecta con aproximaciones metafóricas, y un tiempo representado por puntos y líneas. El primero es vivido como centrado-descentrado en el presente vivo, que, según hemos dicho, era tanto tránsito como origen; el segundo es representado como serie de *ahoras*. Llamaremos al primer tiempo fenomenológico y al segundo, cosmológico, en la medida en que el primero es alcanzado reflexivamente y el segundo, objetivamente. Tiempo del alma, si se puede decirlo, contra tiempo del mundo. El carácter insuperable de este desdoblamiento, por medios especulativos, se verifica de la manera siguiente: hemos omitido decir que la experiencia del presente como tránsito, como paso, es una experiencia de pasividad que nos entrega a la fuerza de las cosas, como lo experimentamos en el aburrimiento,

el envejecimiento... Esta fuerza de las cosas es lo que no podemos dejar de representarnos como curso externo del tiempo, acompasado por la luz y las sombras, por el día y la noche, por las estaciones y los años. Es el tiempo con el cual hay que contar y que es necesario contar. Es el tiempo del *contar las horas*. Es el tiempo, finalmente, del *memento mori*. Así, el tiempo físico representado por la línea con sus puntos y sus intervalos pone una marca sobre el tiempo del presente vivo en toda experiencia de pasividad: su representante es el presente como incidencia, acontecimiento puro, surgimiento, sorpresa, acometida, desconcierto. No conforme con llevar la cicatriz del tiempo del mundo, en su momento de incidencia, el presente vivido no se deja representar más que por medio de la línea de los presentes. Es lo que hacemos todos los días cuando nos representamos cualquier momento pasado como un cuasipresente, con sus retenciones y sus *protensiones*. Ahora bien, sobre la línea de los instantes punteamos en cierto modo todos estos cuasipresentes cuyos horizontes pasados y futuros, interpenetrándose, recomponen la unidad del flujo. Pero esta unidad del flujo sólo es pensable por la mediación del tiempo lineal, sobre el cual el instante es sólo un punto. Inversamente, el tiempo físico nunca es pensable solo, en la medida en que la representación que de él nos formamos supone un alma que distingue instantes y cuenta intervalos, un entendimiento que produce allí la síntesis, observando coincidencias, notando consecuciones regulares, ordenando series. De estas múltiples maneras el tiempo del mundo remite a un tiempo vivido, el cual, sin embargo, no se deja representar sino objetivándose en él.

Mantengamos entonces como insuperable *especulativamente* esta polaridad entre el presente vivo, con sus retenciones y sus *protensiones*, y el instante nacido de la interrupción puntual del movimiento. Si bien una de las perspectivas remite a la otra, ellas no se dejan reducir la una a la otra, ni sumarse en un todo incluyente; ubicarse en una de las perspectivas es obliterar la otra. En este sentido, el efecto de la fenomenología del tiempo es revelar su propio límite, al descubrir a partir de sus propios análisis lo otro del presente que es el instante. Hay así dos sentidos en el ahora: el ahora del presente vivo, cuya incidencia está dialécticamente ligada a la inminencia del futuro próximo y a la recienencia del pasado próximo, y el ahora cualquiera, que engendra un corte cualquiera en la continuidad del cambio.

Ha llegado el momento de decir cómo se articula la práctica en esta paradoja especulativa, y le aporta, si no una solución de la misma índole especulativa, al menos la réplica de un *hacer* que produce de manera no representativa la

síntesis del presente vivo y del instante cualquiera. La noción de *iniciativa* responde a esta demanda de síntesis práctica entre el presente y el instante.

II

Para preparar esta intersección entre el tiempo sin presente y el tiempo con presente en el orden del hacer, introduzco algunas observaciones previas sobre la constitución de un *tercer tiempo*, en cuyo fondo podrán destacarse nuestras iniciativas personales o colectivas. Este tercer tiempo tiene su expresión privilegiada en la invención del calendario, en el que se basa lo que se ha podido llamar el tiempo calendario. El calendario nació en la conjunción del tiempo astronómico, señalado por el movimiento de los astros, y el desarrollo de la vida cotidiana o festiva, señalada por los ritmos biológicos y sociales. Pone en armonía los trabajos con los días, las fiestas con las estaciones y los años. Integra la comunidad y sus costumbres en el orden cósmico. Pero, ¿cómo?

Tres rasgos son comunes a todos los calendarios:

a) En primer lugar —este rasgo nos concierne directamente— la elección de un acontecimiento fundador considerado como el iniciador de una nueva era, en síntesis, un *comienzo*, si no del tiempo, al menos en el tiempo (nacimiento de Cristo o de Buda, Hégira, advenimiento de tal soberano, incluso fundación del mundo). Este punto cero determina el momento *axial* a partir del cual pueden fecharse todos los acontecimientos.

b) A continuación, en relación con este momento axial, es posible recorrer el tiempo en las dos direcciones, del pasado hacia el presente y del presente hacia el pasado; nuestra propia vida y la de nuestra comunidad forman parte de estos acontecimientos hacia los que nuestra visión desciende o remonta.

c) Finalmente, un repertorio de unidades de medida que sirven para denominar intervalos constantes entre recurrencias de fenómenos cósmicos. La astronomía es la que permite determinarlas (el día: intervalo entre dos salidas o puestas del sol; el año: intervalo definido por una vuelta completa del sol y de las estaciones; el mes: intervalo entre dos conjunciones del sol y de la luna).

Nuestras dos perspectivas sobre el tiempo se unen en un tercer tiempo. Se reconocen allí fácilmente los dos componentes: físico y fenomenológico.

Del lado físico, el supuesto de un continuo uniforme, infinito, lineal, segmentable a voluntad y en este sentido compuesto de instantes cualesquiera desprovistos del significado del presente. Frente a ello, la fenomenología

destaca la referencia al tiempo axial, que para los hombres del pasado no fue en manera alguna un instante cualquiera, sino un hoy vivo en función del cual hubo un mañana y un ayer. Este hoy vivo fue el acontecimiento nuevo, considerado como la ruptura con una era anterior y la inauguración de un curso diferente de todo lo que había precedido. A partir de este tiempo axial, verdadero presente histórico, el tiempo puede ser efectivamente recorrido en los dos sentidos. El tercer tiempo, nacido de la unión entre el instante cualquiera y el presente vivo, encuentra su expresión más destacable en el fenómeno del datar. Pertenece, en efecto, a la noción de fecha el hacer coincidir un instante cualquiera con un cuasipresente, es decir, un hoy virtual al cual nos podemos transportar mediante la imaginación. La fecha confiere además a todos los acontecimientos posibles una posición en el tiempo en función de su distancia por relación al momento axial; con esta posición objetiva en el tiempo cosmológico siempre es posible hacer corresponder, por la fecha, una situación subjetiva relativa a acontecimientos pasados y eventualmente futuros. Por el datar, finalmente, podemos situarnos nosotros mismos en la vastedad de la historia, siéndonos así asignado un lugar entre la sucesión infinita de los hombres que han vivido y de las cosas que han sucedido. Todo se basa en el momento axial, momento cero del cómputo del tiempo. Es verdaderamente el primer mixto: por un lado, todos los instantes son candidatos con igual derecho al papel de momento axial. Por el otro, nada dice acerca de si tal día del calendario tomado en sí mismo es pasado, presente, futuro; la misma fecha puede designar un acontecimiento futuro, como en las cláusulas de un convenio, o un acontecimiento pasado, como en las crónicas. Para tener un presente es necesario al menos que alguien hable; el presente es entonces significado por la coincidencia entre un acontecimiento y el discurso que lo enuncia. Para alcanzar el tiempo vivido y su presente a partir del tiempo calendario como sistema de todas las fechas posibles, es necesario pasar por el presente de la instancia de discurso; es por ello que tal fecha, completa y explícita, no puede decirse que sea ni futura ni pasada, si se ignora la fecha de la enunciación que la pronuncia.

Tal es la posición media del tiempo calendario: cosmologiza el tiempo vivido y humaniza el tiempo cósmico, haciendo coincidir un presente notable con un instante cualquiera en el momento axial del calendario.

Así tenemos, con estas observaciones preliminares, todo lo que es necesario para introducir la noción de iniciativa. *Initium* es comienzo: el momento axial del calendario es el primer modelo de un comienzo, en la medida en

que este momento axial está determinado por un acontecimiento tan importante que se entiende que da a las cosas un curso *nuevo*.

III

Consideraré sucesivamente la iniciativa en el plano individual y luego en el plano colectivo.

En el plano individual, la experiencia de comenzar es una de las más cargadas de sentido: nuestro nacimiento no es un comienzo más que para los otros, una fecha de estado civil, pero sin embargo en relación con ella fechamos todos nuestros comienzos, marcados así por una pasividad y una opacidad que se nos escapan. Vivir es ya haber nacido, en una condición que no elegimos, en una situación en la que nos encontramos, en una región del universo donde nos podemos sentir arrojados, extraviados, perdidos. Sin embargo, sobre este fondo podemos comenzar, es decir, dar a las cosas un curso nuevo, a imagen del acontecimiento que determina el momento axial del tiempo calendario.

¿Cuáles son las condiciones de inteligibilidad de la iniciativa en el plano individual?

Todas las que esgrimiré caracterizan a la iniciativa como una categoría del *hacer* y no del *ver*. Comenzar se dice con la ayuda de un verbo. De ese modo, la noción de presente se sustrae del prestigio de la presencia, en el sentido casi óptico del término. Quizá porque la mirada hacia atrás, hacia el pasado hace prevalecer la retrospectión, es decir, la vista, la visión, sobre nuestro ser-afectado por la eficiencia de las cosas pasadas, tendemos de la misma manera a pensar el presente en términos de visión, de inspección. Es necesario invertir resueltamente el orden de prioridad entre ver y hacer, y pensar el comienzo como acto de comenzar. Ya no lo que sucede, sino lo que hacemos suceder. Consideraré cuatro características que surgen de cuatro problemáticas diferentes pero concurrentes.

Muy cerca de la fenomenología husserliana y heideggeriana, me referiré en primer lugar, con Merleau-Ponty, a la categoría del *yo puedo*, que tiene la ventaja de sacar a luz el mediador más originario entre el orden del mundo y el curso de lo vivido, o sea, el cuerpo propio que, de cierta manera, pertenece a los dos regímenes físico y psíquico, cósmico y subjetivo. La conjunción entre el presente vivo y el instante cualquiera se efectúa prácticamente en la

iniciativa, que tiene como lugar propio la carne. El cuerpo propio, en este sentido, es el conjunto coherente de mis poderes y de mis no poderes; a partir de este sistema de los posibles de carne, el mundo se despliega como conjunto de utensilios rebeldes o dóciles, de facilidades y de obstáculos. La noción de circunstancia se articula aquí sobre la de poderes y no poderes, como lo que rodea a mi poder de actuar, ofreciendo la contrapartida de obstáculos y de caminos practicables para el ejercicio de mis poderes.

Segunda aproximación al mismo problema: lo que se llama en la filosofía de lengua inglesa *teoría de la acción*. Toda una disciplina ha nacido de lo que se puede llamar la semántica de la acción, es decir, el estudio de la red conceptual en la cual articulamos el orden del hacer humano: proyectos, intenciones, motivos, circunstancias, efectos queridos o no queridos, etcétera. Ahora bien, en el centro de esta constelación conceptual tenemos lo que se ha llamado las acciones básicas, es decir, las acciones que sabemos o podemos hacer sin tener que hacer otra cosa previamente. Esta bipartición de la acción entre lo que sabemos que podemos hacer por familiaridad con nuestros poderes y lo que hacemos suceder haciendo de modo que... es de la mayor importancia para el análisis que sigue. Hacer suceder no es, en tanto tal, objeto de observación; como agente de nuestra acción, producimos algo que, estrictamente hablando, no vemos. Esto es esencial en la disputa del determinismo y nos permite reformular la antigua antinomia del comienzo. No es con la misma actitud que observamos el curso de las cosas y que intervenimos en el mundo. No podemos ser a la vez observador y agente. De eso resulta que no podemos pensar más que sistemas cerrados, determinismos parciales, sin poder extrapolarlos al universo entero, so pena de excluirnos nosotros mismos como agentes capaces de producir acontecimientos, de hacer suceder. En otros términos, si el mundo es todo aquello que acaece, el hacer no se puede incluir en esta totalidad. Aun en otros términos, el hacer *hace* que la realidad no sea totalizable.

Una tercera aproximación es la de la *teoría de los sistemas*, que ya está anticipada en lo que acabo de decir. Se construyeron modelos de estados de sistemas y de transformaciones de sistemas que incluyen esquemas en árbol con alternativas y entrecruzamientos que marcan el lugar vacío de la intervención.

Así, H. von Wright define un sistema como un espacio de estados, un estado inicial, un cierto número de etapas de desarrollo y un conjunto de alternativas en el paso de una etapa a la otra. *La intervención* —concepto equivalente al de iniciativa en la teoría de los sistemas dinámicos— consiste en

unir el poder hacer, cuya comprensión inmediata tiene un agente, con las relaciones internas de condicionalidad de un sistema. La noción clave es aquí la de clausura del sistema: ésta no está dada en sí, sino siempre en relación con las intervenciones de un agente que puede hacer algo. La acción realiza así un tipo destacable de clausura, porque es haciendo algo que un agente aprende a aislar un sistema cerrado de su entorno y descubre sus posibilidades de desarrollo inherentes. El agente aprende esto al poner en movimiento el sistema a partir de un estado inicial que él aísla. Esta puesta en movimiento constituye la intervención en la intersección de uno de los poderes del agente y de los recursos del sistema. Con la idea de poner en movimiento, se unen las nociones de acción y de causalidad. Von Wright agrega: en la carrera entre la causalidad y el actuar, éste siempre gana; es una contradicción en los términos que el actuar pueda ser enteramente captado en la red de la causalidad. Y si dudamos de nuestro libre poder hacer es porque extrapolamos a la totalidad del mundo las secuencias regulares que hemos observado. Olvidamos que las relaciones causales se refieren a fragmentos de la historia del mundo, que tienen el carácter de sistema cerrado. Ahora bien, la capacidad de poner en movimiento los sistemas produciendo sus estados iniciales es una condición de su clausura. La acción está de esta manera implicada en el descubrimiento mismo de las relaciones causales. Así, la explicación causal corre tras la convicción del poder hacer, sin poder nunca alcanzarla.

No quisiera dejar el plano individual sin agregar un cuarto toque propiamente *ético*, reservándome una reflexión paralela sobre las consecuencias políticas en el plano colectivo. Quien dice iniciativa dice responsabilidad. Indiquemos al menos sucintamente cómo iniciativa y responsabilidad son mediatizadas por el lenguaje y más precisamente por ciertos actos de habla, las enunciaciones (*speech acts*). No hay allí un desvío artificial, sino una mediación legítima. Por una parte, el actuar humano está íntimamente ligado por reglas, normas, apreciaciones y en general por un orden simbólico que ubica la acción en la región del sentido. Es necesario considerar entonces la iniciativa desde el ángulo de la acción *con sentido*, lo cual pasa por el lenguaje. Por otra parte, el lenguaje, considerado en el plano de la enunciación, es una especie de acción: hacemos algo al hablar, lo que se llama acto ilocucionario. Todos los actos de habla, considerados desde el punto de vista de su fuerza ilocucionaria, comprometen al hablante, por una cláusula tácita de sinceridad en virtud de la cual significo efectivamente lo que digo. La simple constatación es un compromiso de ese tipo: creo que lo que digo es cierto y

ofrezco mi creencia a otro a fin de que la comparta. Pero, si todos los actos de habla comprometen al hablante, esto es verdad de modo eminente con una clase de actos –los compromisorios– mediante los cuales me comprometo. La promesa es el paradigma de esto. Al prometer, me obligo intencionalmente a hacer algo. Aquí el compromiso tiene el valor fuerte de una palabra que me liga. Así, diré que toda iniciativa es una intención de hacer y, en este sentido, un compromiso de hacer, es decir, una promesa que me hago silenciosamente a mí mismo y tácitamente a otro, en la medida en que éste es, si no su beneficiario, al menos su testigo. Diré que la promesa es la ética de la iniciativa. El núcleo de esta ética es la promesa de mantener mis promesas. La fidelidad a la palabra dada se convierte así en una garantía de que el comienzo tendrá una continuación, de que la iniciativa inaugurará efectivamente un nuevo curso de las cosas.

Éstas son las cuatro fases que atraviesa el análisis de la iniciativa: en primer lugar, yo *puedo* (potencialidad, potencia, poder); en segundo lugar, yo *hago* (mi ser es mi acto); en tercer lugar, yo *intervengo* (inscribo mi acto en el curso del mundo: el presente y el instante coinciden); en cuarto lugar, mantengo mi promesa (continúo en el hacer, persevero, *duro*).

IV

Para finalizar, quisiera hablar de la iniciativa en el plano colectivo, social, comunitario, y plantear por esta vía la cuestión del presente histórico, el de los contemporáneos, por oposición al de los predecesores y los sucesores.

¿Qué es el presente histórico? No es posible hablar de él sin ponerlo en el punto de intersección de lo que R. Koselleck llama horizonte de expectativa y espacio de experiencia.

La elección de estos términos me parece muy atinada y particularmente esclarecedora, en atención a una hermenéutica del tiempo histórico. ¿Por qué hablar de espacio de experiencia, más que de persistencia del pasado en el presente, a pesar del parentesco de las nociones? Por una parte, la palabra alemana *Erfahrung* tiene una amplitud notable: ya se trate de experiencia privada o de experiencia transmitida por las generaciones anteriores o por las instituciones actuales, siempre se trata de una alteridad superada, de una adquisición convertida en *habitus*. Por otra parte, el término espacio evoca posibilidades de recorrido según múltiples itinerarios y, sobre todo, reuniones y

estratificaciones en una estructura de capas que hace escapar el pasado así acumulado a la simple cronología.

La expresión horizonte de expectativa no podía estar mejor elegida. Por una parte, el término expectativa es bastante amplio para incluir la esperanza y el temor, el deseo y el querer, la preocupación, el cálculo racional, la curiosidad, en síntesis, todas las manifestaciones privadas o comunes que apuntan al futuro; como la experiencia, la expectativa relativa al futuro está inscrita en el presente; es el *futuro-hecho-presente*, volcado hacia el no todavía. Si, por otra parte, se habla aquí de horizonte y no de espacio, es para marcar el poder tanto de despliegue como de superación que se vincula con la expectativa. De ese modo se subraya la ausencia de simetría entre espacio de experiencia y horizonte de expectativa. La oposición entre reunión y despliegue permite entenderlo: la experiencia tiende a la integración, la expectativa a la fragmentación de las perspectivas. En este sentido, la expectativa no se deja derivar de la experiencia: el espacio de experiencia nunca basta para determinar un horizonte de expectativa. Inversamente, no hay sorpresa para quien tiene un bagaje de experiencia demasiado ligero. No podría desear otra cosa. Así, espacio de experiencia y horizonte de expectativa hacen más que oponerse polarmente: se condicionan mutuamente. Al ser así, el sentido del presente histórico nace de la variación incesante entre horizonte de expectativa y espacio de experiencia.

En lo que concierne en primer lugar al despliegue del horizonte de expectativa, debemos a la filosofía iluminista una nueva percepción del presente histórico como movido hacia adelante por las expectativas. Tres temas marcaron esta nueva percepción: en primer lugar, la creencia de que la época presente abre sobre el futuro una perspectiva de una *novedad* sin precedentes: es el nacimiento de la modernidad, que en alemán se dice *Neuzeit*, término de la segunda mitad del siglo XVIII, precedido un siglo por *neue Zeit*: tiempo nuevo. A continuación, la creencia de que el cambio hacia lo mejor *se acelera*: este tema de la aceleración alimentó la esperanza de generaciones enteras y aumentó su impaciencia con respecto a retrasos, supervivencias, reacciones: los plazos se acortan y la política tiene por finalidad abreviarlos. Finalmente, la creencia de que los hombres son cada vez más capaces de *hacer* su historia. De estas tres maneras el presente histórico está determinado por una relación cualitativa y cuantitativamente diferente con el futuro.

Ciertamente, estos tres *lugares comunes* de la ideología del progreso han sufrido un poco bajo los golpes de la historia efectiva; estamos menos segu-

ros que los padres de la idea del progreso de la novedad bienhechora y liberadora del futuro próximo. Desde la reinterpretación de la racionalidad moderna que efectuaron Adorno y Horkheimer, podemos preguntarnos si el progreso de la razón no se hizo, preferentemente, en la dirección de la razón instrumental más que *comunicativa*. En cuanto a la consideración de la marcha hacia el progreso, ya casi no creemos en ella, aun cuando podamos hablar con justa razón de numerosas mutaciones históricas. Pero demasiados desastres recientes o trastornos en curso nos hacen dudar de que las distancias que nos separan de *tiempos mejores* se acorten. Koselleck mismo subraya que la época moderna está caracterizada no sólo por un estrechamiento del espacio de experiencia, que hace que el pasado parezca siempre más lejano a medida que se consume, sino también por una distancia creciente entre el espacio de experiencia y el horizonte de expectativa. ¿No vemos alejarse hacia un porvenir cada vez más lejano e incierto la realización de nuestro sueño de una humanidad reconciliada? La tarea que para nuestros antecesores prescribía la marcha perfilando el camino se transforma en utopía o, mejor, en ucronía: el horizonte de expectativa retrocede más velozmente de lo que avanzamos. Ahora bien, cuando la expectativa ya no puede fijarse sobre un porvenir *determinado*, jalonado por etapas *discernibles*, el presente mismo se encuentra escindido entre dos caídas, la de un pasado superado y la de un algo último que no suscita nada penúltimo señalable. El presente así escindido en sí mismo se refleja en *crisis*, lo que es quizás una de las significaciones principales de nuestro presente.

De los tres *tópoi* de la modernidad, sin duda el tercero es el que nos parece más vulnerable y, en muchos aspectos, el más peligroso. En primer lugar, teoría de la historia y teoría de la acción no coinciden nunca en razón de los efectos perversos surgidos de los proyectos mejor concebidos y más dignos de convocarnos. Lo que sucede es siempre una cosa diferente de la que habíamos esperado. Y las expectativas mismas cambian de manera ampliamente imprevisible. Así, no es seguro que la libertad, en el sentido del establecimiento de una sociedad civil y de un Estado de derecho, sea la única esperanza, ni siquiera la expectativa principal de una gran parte de la humanidad. Pero sobre todo la vulnerabilidad del tema del dominio de la historia se revela en el plano mismo donde se la reivindica: el de la humanidad considerada como el único agente de su propia historia. Al conferir a la humanidad el poder de *producirse* a sí misma, los autores de esta reivindicación olvidan una limitación que afecta al destino de los grandes cuerpos históricos al menos

tanto como al de los individuos: además de los resultados no deseados que la acción engendra, ésta sólo se produce a sí misma en circunstancias que ella no ha producido. El tema del dominio de la historia se basa así en el desconocimiento fundamental de esta otra vertiente del pensamiento de la historia: el hecho de que somos *afectados* por la historia y de que nos afectamos por la historia que hacemos. Precisamente, este vínculo entre la acción histórica y un pasado recibido y no hecho es lo que preserva la relación dialéctica entre horizonte de expectativa y espacio de experiencia.

Esta duda acerca de los *lugares comunes*, acerca de los *tópoi* a los cuales se circunscribieron durante un largo período las nociones de horizonte de expectativa y de espacio de experiencia, no debe, sin embargo, transformarse en una duda sobre la propia validez de estas categorías; las considero como auténticos trascendentales del pensamiento de la historia. Los lugares comunes pueden cambiar, las categorías de horizonte de expectativa y de espacio de experiencia son de un rango superior a estos *tópoi*; la variabilidad misma de la carga de sentido que estas categorías autorizan da testimonio de su estatuto metahistórico. Son indicadores seguros con respecto a las variaciones que afectan la temporalización de la historia. Así, la diferencia entre horizonte de expectativa y espacio de experiencia se hace notoria cuando cambia. Entonces, si el pensamiento iluminista tiene un lugar privilegiado en la exposición de estas categorías es porque la variación entre horizonte de expectativa y espacio de experiencia ha sido objeto de una toma de conciencia tan viva que ha podido servir de elemento revelador con respecto a las categorías en las cuales esta variación puede ser pensada.

Estas observaciones tienen una consecuencia política indudable: si se admite que no hay historia que no esté constituida por las experiencias y las expectativas de hombres que actúan y sufren, con ello queda implicado que la tensión entre horizonte de expectativa y espacio de experiencia *debe* ser preservada para que haya aún historia. ¿Cómo?

Por una parte, es necesario resistir a la seducción de expectativas puramente *utópicas*: éstas sólo pueden hacer que la acción sea desesperada; pues, a falta de anclaje en la experiencia en curso, son incapaces de formular un camino practicable hacia los ideales que sitúan *en otro lugar*. Las expectativas deben ser *determinadas*, es decir, finitas y relativamente modestas, para que puedan suscitar un compromiso *responsable*. Sí, es necesario impedir que el horizonte de expectativa huya; es necesario aproximarlo al presente mediante un escalonamiento de proyectos intermediarios al alcance de la acción.

Este primer imperativo nos lleva de hecho de Hegel a Kant, según el estilo kantiano poshegeliano que preconizo. Como Kant, sostengo que toda expectativa debe ser una esperanza para la humanidad entera; que la humanidad sólo es una especie en la medida en que es una historia; y recíprocamente sostengo que, para que haya historia, la humanidad entera debe ser su sujeto en carácter de singular colectivo. Sin duda, no es seguro que podamos hoy identificar pura y simplemente esta tarea común con la edificación de una *sociedad civil que administra el derecho de manera universal*; aparecieron derechos sociales cuya enumeración no deja de aumentar. Y, sobre todo, los derechos a la diferencia vienen sin descanso a contrabalancear las amenazas de opresión ligadas a la idea misma de historia universal, si la realización de ésta se confunde con la hegemonía de una determinada sociedad o de un pequeño número de sociedades dominantes. Pero, por su parte, la historia moderna de la tortura, de la tiranía, de la opresión en todas sus formas nos ha enseñado que ni los derechos sociales, ni los derechos a la diferencia recientemente reconocidos merecerían el nombre de derechos sin la realización simultánea de un Estado de derecho, donde los individuos y las colectividades no estatales sigan siendo los sujetos últimos de derecho. En este sentido, la tarea definida antes, aquella que, según Kant, el hombre está obligado a resolver por la insociable sociabilidad, no está hoy superada. Pues ni siquiera ha sido alcanzada, si no ha sido perdida de vista, desviada o cínicamente escarnecida.

Por otra parte, es necesario resistir al estrechamiento del espacio de experiencia. Para esto, hay que luchar contra la tendencia a no considerar el pasado más que desde el ángulo de lo acabado, de lo inmodificable, de lo consumado. Es necesario reabrir el pasado, reavivar en él potencialidades incumplidas, impedidas e incluso masacradas. En síntesis, en contra del adagio que dice que el porvenir es en todos los aspectos abierto y contingente, y el pasado unívocamente cerrado y necesario, es preciso que nuestras expectativas estén más determinadas y nuestras experiencias, más indeterminadas. Ahora bien, hay allí dos caras de una misma tarea, pues sólo expectativas determinadas pueden tener sobre el pasado el efecto retroactivo de revelarlo como *tradición viva*.

Permítaseme, para concluir, introducir entre el horizonte de expectativa y el espacio de experiencia el tercer término, que es, en el plano colectivo, social y político, el equivalente de la *iniciativa*. Nietzsche dio un nombre a este término en la *Segunda consideración intempestiva*, “De la utilidad o los inconvenientes de la historia para la vida”, y este nombre es: *la fuerza del presente*.

Lo que Nietzsche osó concebir es la *interrupción* que el presente vivo opera con respecto, si no a la influencia de todo pasado, al menos a la fascinación que éste ejerce sobre nosotros a través de la historiografía misma, en tanto cumple y garantiza la abstracción del pasado para el pasado.

¿Por qué tal reflexión es *intempestiva*? En primer lugar, porque privilegia la *vida* a expensas del saber libresco; luego, porque sacude la tutela de una cultura puramente histórica. Es necesario saber ser ahistórico, es decir, olvidar, cuando el pasado histórico se convierte en una carga insoportable. A veces la historia escrita hace *daño* a la historia viviente. Este juicio severo tiene quizá su plena justificación en un tiempo de abuso, de exceso de cultura puramente histórica, cuando la historia *monumental* y la historia al modo *anticuario* impiden a la historia *crítica* ejercer sus necesarios destrozos. Si la historia monumental es una escuela de grandeza y la historia anticuaría, una escuela de veneración, necesitamos una historia crítica que sea injusta, despiadada, cruel. No protestemos demasiado rápidamente ante las paradojas de Nietzsche. El hombre de la invectiva debe ser escuchado: “Sólo la fuerza superior —dice— tiene el derecho de juzgar; la debilidad no puede más que soportar”. Y añade: “Sólo en virtud de la fuerza suprema del presente se tiene el derecho de interpretar el pasado”. Sólo así la grandeza del hoy reconoce la de otro tiempo: ¡de igual a igual! En última instancia, la fuerza de refigurar el tiempo procede de la fuerza del presente. Pues más allá de la rudeza del propósito, es necesario escuchar una voz más baja que celebra en la fuerza del presente el impulso de la esperanza: el *hoffendes Streben*.

Tal es la fuerza del presente, equivalente de la iniciativa en la escala de la historia: es la que da a nuestras intenciones éticas y políticas sobre el futuro la fuerza de reactivar las potencialidades incumplidas del pasado transmitido.

III

Ideología, utopía y política

Hegel y Husserl sobre la intersubjetividad

MI PROPÓSITO no es comparar desde afuera, a partir de un punto de vista soberano, dos emprendimientos que llevan, uno y otro, el nombre de fenomenología. Este punto de vista superior no existe. Menos aún tengo la ambición de considerar las dos fenomenologías, la de Hegel y la de Husserl, en toda su amplitud. Me concentré en una región de sus emprendimientos donde el encuentro puede ser con sentido: el capítulo "Geist" de la *Fenomenología del espíritu* y la quinta *Meditación cartesiana* de Husserl. Elegí esta delimitación a fin de plantear una pregunta precisa: ¿logra la fenomenología husserliana hacer la economía del concepto de espíritu y, más precisamente, de esa modalidad del *Geist* que, en la *Enciclopedia*, se llamará *espíritu objetivo*? ¿Y lo logra al sustituirlo por un concepto de intersubjetividad, es decir, una modalidad de conciencia que no recurre a ninguna entidad superior a la conciencia, a un espíritu común, colectivo e histórico? La pregunta se refiere entonces más a Husserl que a Hegel. Pero es una pregunta que no sería planteada si no hubiera habido un Hegel. Ella supone que Hegel ha dejado, a falta de un modelo, una tarea: la de resolver las mismas dificultades que él afrontó, pero sin los recursos propios de esa filosofía, es decir, una dialéctica del espíritu.

Se podría objetar que el encuentro entre Hegel y Husserl no tuvo lugar, que se da sólo en una palabra, la palabra "fenomenología". Es una hipótesis perfectamente sostenible: las palabras de la filosofía tienen, en efecto, una polisemia tan grande que es perfectamente lícito suponer que dos términos empleados por dos filósofos diferentes son simples homónimos. Si fuera así, nuestra empresa sería perfectamente vana. Quiero mostrar que no hay nada de eso. El problema es real pues el capítulo VI consagrado al *Geist* se refiere al espíritu *en el elemento de la conciencia*. Para determinar el sentido de esta calificación, preguntémonos por lo que caracteriza a la fenomenología del espíritu *como fenomenología*.

I. *El espíritu hegeliano en el elemento de la conciencia*

La introducción al conjunto de la obra dice precisamente que la fenomenología del espíritu es ya la ciencia, pero la ciencia de la experiencia de la conciencia. La conciencia es así designada como el medio de la experiencia. Ciertamente, pasada la sección titulada "Razón", el itinerario ya no es el de una conciencia individual, sino el recorrido de una experiencia histórica. En este sentido, la filosofía del capítulo "Geist" ya no es una filosofía ni *de* la conciencia ni *de* la conciencia de sí, como es todavía en el capítulo IV, ni tampoco *de* la razón como en el capítulo V, sino *del* Espíritu. La referencia al *espíritu* está así destinada a significar que la fenomenología de Hegel en su conjunto no es una fenomenología *de* la conciencia. No obstante, la superación de la conciencia por el espíritu no es tal que suprima todo encuentro posible con la fenomenología de Husserl, pues, aun en las tres últimas divisiones de la *Fenomenología del espíritu* (teoría de la cultura, teoría de la religión, teoría del saber absoluto), la diferencia entre la fenomenología y el sistema persiste, porque la *Darstellung* de la que habla el famoso Prefacio, esa exhibición de lo verdadero por sí mismo, a través de la obra entera, sigue siendo el modo de retomar el camino recorrido por la propia conciencia. El lugar de esta aventura es la *experiencia* (*Erfahrung*), es decir, el conjunto de las modalidades bajo las cuales la conciencia descubre la verdad. La fenomenología, por consiguiente, es precisamente esta recapitulación de todos los grados de la experiencia humana: el hombre es allí sucesivamente cosa entre las cosas, viviente entre los vivientes, ser racional que comprende al mundo y actúa sobre él, vida social y espiritual y existencia religiosa. En este sentido, la fenomenología, sin ser una fenomenología *de* la conciencia, es una fenomenología *en* el elemento de la conciencia.

El problema que aquí intentamos circunscribir no es pues trivial: la oposición entre las dos fenomenologías debe ser más sutil que la que haría suponer una oposición masiva entre las dos obras. Pues, por un lado —y espero mostrarlo en la segunda parte—, si la quinta *Meditación cartesiana* es una fenomenología de la conciencia, es una fenomenología que se eleva a la problemática del espíritu objetivo, que produce pues una filosofía del espíritu, o su equivalente, por la vía de la intersubjetividad. Por otro lado, el capítulo VI de la *Fenomenología del espíritu* nos ofrece una fenomenología *del* espíritu, ciertamente, pero que sigue siendo una fenomenología *en* el ámbito de la

conciencia. La relación es, así, una relación cruzada entre una fenomenología de la conciencia que se eleva hasta ser fenomenología del espíritu –Husserl– y una fenomenología del espíritu que sigue siendo una fenomenología en la conciencia: Hegel.

Es muy claro que el capítulo VI, titulado “Geist”, espíritu, sobrepasa una fenomenología de la conciencia. Pero es menos manifiesto que sea una fenomenología en la conciencia. Vayamos, pues, de lo más manifiesto a lo más disimulado.

Con el término *Geist* se dice algo que no estaba dicho ni por “conciencia”, ni por “conciencia de sí”, ni siquiera por “razón”. En las páginas de la Introducción al capítulo VI, se dice, evidentemente contra Kant y su concepción puramente formal de la *razón práctica*, que el espíritu es la efectividad ética concreta: “La razón es espíritu cuando su certeza de ser toda la realidad es elevada a la verdad y ella se sabe consciente de sí misma como de su mundo y del mundo como de sí misma”. Ya no estamos, pues, en el orden de la moral universal, sino de su actualización concreta en acciones, obras e instituciones. Con la expresión “consciente de sí misma como de su mundo” se manifiesta que el individuo encuentra su significado en tanto que lo encuentra realizado en instituciones que tienen, a la vez, sustancia y reflexividad. La conciencia sólo se convierte en universal al entrar en un mundo de la cultura, de las costumbres, de las instituciones, de la historia. El espíritu es la efectividad ética. En relación con esta efectividad, con esta realización, todos los estadios anteriores no son más que abstracciones, incluida allí la conciencia de sí y la razón. En el caso de la razón, esta declaración es particularmente sorprendente, puesto que se podía tener la convicción, leyendo el capítulo precedente, de que la razón constituía ya una primera totalización, parcial, es cierto, pero efectiva. Pero según Hegel, permanecíamos aún entre figuras de la conciencia que no coincidían con las del mundo, es decir, con el autodesarrollo de una cultura y de una historia común. La ética personal no era todavía vida cultural. Hegel lo expresa al decir: “El espíritu es este tipo de conciencia que no *tiene* sólo la razón sino que *es* la razón”.

Quizá comenzamos a percibir lo que no pasará a una fenomenología de tipo husserliano, aun extendida por medio de la subjetividad a la constitución de las comunidades históricas, lo que entonces se inscribe en la palabra misma *Geist*. Dos veces destaca Hegel que el espíritu es la entrada a la “patria de la verdad” de un modo que suprime la intencionalidad. Ya no se trata de una conciencia tendida hacia otro; toda alteridad es sobrepasada y ya no

se apunta a ninguna trascendencia. Con el espíritu se termina el reino de la conciencia separada de su otro.

Este punto es tan capital que la *Enciclopedia* ya no llamará fenomenología al recorrido entero, sino sólo a uno de sus segmentos. La filosofía del espíritu objetivo estará fuera de la fenomenología. Más aún, ya no será denominado fenomenología más que este segmento de la filosofía del espíritu subjetivo comprendido, por una parte, entre las determinaciones antropológicas y, por otra, la psicología racional, es decir, aquel segmento donde la conciencia se dirige a otro que no es ella, que ella tiene delante de sí, fuera de sí.

Esta contracción del espacio fenomenológico, que es la característica de la *Enciclopedia*, se anuncia ya en la *Fenomenología del espíritu* y, muy precisamente, en este capítulo VI que aquí nos ocupa y cuyo título, "Geist", remite a la obra entera, que precisamente se llama *Fenomenología del espíritu*. No es esquematizar en exceso presentar la diferencia entre una filosofía del espíritu y una filosofía de la conciencia, si se dice que el espíritu no está dirigido hacia otro que le falta, sino que él es, enteramente, integral a sí mismo, inmanente a sus determinaciones y lo que hace que estas determinaciones sean inmanentes las unas a las otras. Es lo que supera y retiene sus momentos anteriores. Al constituirse en figuras, puede permanecer en cada una, pero también hacerse fluido a través de ellas, superando sin cesar el simple carácter de dado de cada una. Procede por escisión —por juicio/escisión (*Urteil*)— pero para continuarse a sí mismo, reunirse consigo, atenerse a sí. Va de lo más abstracto a lo más concreto, de lo más pobre en estructuras a lo más rico en determinaciones. Así reconcilia el hecho y el sentido y pone fin a la separación entre la racionalidad y la existencia. Es lo que yo llamo la abolición de la intencionalidad. Ya no se dirige a ningún sentido que esté afuera, como en la conciencia infeliz (pero, en un sentido amplio, toda conciencia es conciencia infeliz).

Tal es, me parece, el espíritu hegeliano. Y nos preguntaremos enseguida si, sea lo que fuere de la fenomenología husserliana, puede igualársele o reemplazarlo. Pero quizás habría que cambiar la pregunta e interrogar: ¿es necesario igualar el espíritu hegeliano, es necesario reemplazarlo? Es la pregunta clave que hay que reservar para el final. Pero antes quisiera considerar la contrapartida de la descripción que acabamos de dar del espíritu.

Decíamos que la fenomenología de Hegel no es una fenomenología de la conciencia, sino una fenomenología del espíritu en el elemento de la conciencia. ¿En qué sentido? El capítulo VI queda precisamente como un segmento de la *Fenomenología del espíritu*, porque el espíritu no es allí aún igual

a sí mismo y por consiguiente conserva un momento de intencionalidad, ya sea que se trate de dolor, de separación, de lucha o de distancia de uno consigo mismo. Así, la problemática hegeliana, que en su momento parecía inscribirse totalmente fuera del campo husserliano, sin embargo se reinscribe allí de cierto modo. Lo que hace que la confrontación con Husserl no sea trivial. Este carácter fenomenológico del espíritu en el capítulo VI de la *Fenomenología del espíritu* queda marcado por dos rasgos: en la relación *externa* del capítulo VI con los capítulos siguientes sobre la religión y el saber absoluto y en la relación *interna* entre las fases del desarrollo mismo del espíritu.

En lo que concierne al primer punto, sólo en la esfera de la religión y del saber absoluto el espíritu es a la vez conciencia y conciencia de sí. No entraremos aquí en estas dos últimas peripecias de la fenomenología; pero hay que conservarlas en el trasfondo de nuestra meditación, para comprender que la superación de la conciencia en el espíritu sigue aún marcada por la carencia, por la distancia, y esto contra las interpretaciones de Hegel que quisieran cerrar la *Fenomenología* al final del capítulo VI.

En lo que concierne al segundo punto, la teoría del *Geist* sigue siendo una descripción fenomenológica porque el espíritu no es igual a sí mismo más que en ese momento terminal, en ese apogeo, que Hegel llama *el espíritu seguro de sí mismo*. El *espíritu seguro de sí mismo* es así constituido en instancia hermenéutica, quiero decir, en criterio de sentido, en medida de verdad, con respecto a todas las modalidades que lo preceden. Al mismo tiempo, los desarrollos anteriores aparecen como imperfectos, sólo como conciencia y no todavía espíritu. En efecto, antes de este punto culminante, lo descrito es propiamente una situación fenomenológica, donde la conciencia está a la búsqueda de su sentido y aún en principio separada de su sentido en la situación de enajenación. Ciertamente, toda esta fenomenología se desarrolla bajo el signo de su término último; pero este término último se anticipa en los desgarramientos que son precisamente los de una conciencia. ¿Qué se lee con respecto a esto en el capítulo VI? En primer lugar, la desaparición de la bella totalidad ética con la muerte de la Ciudad griega. Con la tragedia, la conciencia infeliz resurge, aunque en otro nivel. Se conocen las palabras de Hegel en la época de Frankfurt: "El destino es la conciencia de sí mismo, pero como de un enemigo". Con el nacimiento de la persona abstracta, en la época del Imperio romano y del cristianismo, se trata aún de la conciencia. Y esta conciencia es una conciencia desgarrada en la medida en que tiene frente a sí el destino de un amo. Persona jurídica y alma cristiana no son, en efecto, pensables

fuera del cara a cara ante un Amo del mundo. Por eso el núcleo del capítulo VI es el momento donde la verdad de la *Sittlichkeit* retorna sobre sí misma y produce el espíritu devenido ajeno a sí mismo, el momento donde mundo de la cultura y enajenación coinciden. La entrada en la cultura es un acto de desasimilamiento de la persona abstracta insular. Cultivarse no es expandirse por crecimiento orgánico, es emigrar fuera de sí, oponerse a sí mismo, no encontrarse sino a través de desgarramiento y separación. Habría que poder mencionar aquí las páginas magníficas del enfrentamiento de la conciencia con las magnitudes del poder, de la riqueza y del discurso, ya sea éste de arrogancia, de adulación o de bajeza. Habría que seguir a Hegel en los laberintos de la conciencia desdoblada, escindida entre la fe y las Luces, para cerciorarse de esta distancia que la conciencia debe atravesar para reunirse consigo misma en la certeza de sí misma. Una vez más, esta distancia es la que califica a la dialéctica del espíritu como fenomenológica. Y esta distancia vuelve a nosotros hasta en la penúltima etapa. Es sorprendente, y en ciertos aspectos pavoroso, descubrir que, para alcanzar el umbral mismo de la experiencia cardinal que reina retrospectivamente sobre todo el desarrollo, haya que pasar por el fracaso de la libertad abstracta en la experiencia histórica del Terror. Esta libertad, que no conoce otra cosa que ella misma, se parece mucho al espíritu seguro de sí mismo, pero sigue siendo una voluntad abstracta que rechaza el paso por la institución; se descubre entonces mortal en su absoluta separación, porque ella no tiene mediación, ni regla; es pura negatividad. La ecuación de la libertad y de la muerte, cuando la libertad no se concretiza en la positividad, es así la penúltima palabra antes de la certeza de sí. Se puede, ciertamente, dudar de que Hegel sea justo cuando vincula directamente el imperativo categórico de la filosofía alemana con el Terror de la Revolución Francesa; pero, mediante este cortocircuito, significa el estatuto mismo de una libertad no mediatizada y el malestar de la conciencia, común a una libertad mortal que se pretende sin institución y a un imperativo que se quiere sin contenido, sin proyecto institucional. Como Findlay escribe en su *Hegel*:¹ "Hegel vio en la imparcialidad positiva del imperativo categórico la simple transposición de la imparcialidad negativa y mortal de la guillotina".

Si entonces la conciencia es superada por el espíritu, el espíritu sólo se vuelve seguro de sí mismo pasando por las angustias y los desfíladeros de la conciencia. Esta puerta estrecha es la fenomenología misma. Se produce así

¹ Findlay, *Hegel, a Reexamination*, Londres, Allen and Unwin, 1957.

una intersección con la fenomenología husserliana. Sin duda, no hay que esperar de este encuentro posible alguna armonización. Por lo menos ofrece un lugar de enfrentamiento. Pues la conciencia que despliega la historia del espíritu no es en ningún grado una conciencia trascendental, un *a priori* superior a la historia. En razón de que la fenomenología es fenomenología de la historia, la conciencia misma que hace el recorrido es puesta en perspectiva histórica por el espíritu. Aquello mismo que, con Kant, se había erigido en tribunal nace en el dolor del desgarramiento.

II. La intersubjetividad según Husserl contra el espíritu según Hegel

Tomemos ahora la *Fenomenología del espíritu* como la medida de una tarea filosófica por realizar; ¿puede la teoría de la intersubjetividad de Husserl ocupar el lugar de una teoría hegeliana del espíritu?

Para comenzar a responder a esta pregunta, quisiera elaborar tres argumentos encadenados en un orden progresivo.

1) El *primer argumento* consiste en tener una visión exacta de lo que Husserl llama *constitución* y que podría ocupar el lugar de la progresión dialéctica hegeliana. La famosa constitución *en y a partir de mi ego*, reducido él mismo a mi esfera de pertenencia propia, a mi manera de ver no tiene nada de una proyección en cierto modo paranoica; consiste en rigor en un trabajo de *explicitación*. Con explicitación traduzco el término alemán *Auslegung*, el cual, importa destacarlo, se traduce también por *exégesis*. Pienso que sólo la constitución husserliana, entendida en el sentido de explicitación, puede ser comparada en el espíritu hegeliano, él mismo captado en el elemento de la conciencia. Allí está la zona de intersección.

En su forma negativa, mi primer argumento se propone simplemente descartar algunos errores que el texto de la quinta *Meditación cartesiana* no sólo suscita, sino que provoca y alimenta. En efecto, el término "constitución" hace creer en algún poder soberano, en algún dominio del sentido, que Cavallés denunció en la *Teoría de la ciencia*, como si algún sujeto sostuviera y produjera bajo la transparencia de su mirada todo el universo del sentido. No niego absolutamente que la interpretación idealista de la fenomenología que hace el propio Husserl dé un apoyo serio a tal idealismo sub-

jetivo, que es la pendiente maléfica de la fenomenología. Por mi parte, bajo la influencia de Heidegger, de Gabriel Marcel, de Gadamer, no he cesado de alejarme de ese idealismo subjetivo. Ahora bien, me parece que Husserl mismo da dos apoyos para salir del círculo encantado del idealismo subjetivo.

En primer lugar, no deja de recurrir a lo que llama, en todos los ejercicios concretos de constitución, el hilo conductor trascendental del objeto. Sobre este punto Mme. Souche² insiste con mucha fuerza en su trabajo sobre Husserl. Siempre a partir del polo de identidad presuntamente dado se despliega el trabajo de constitución detrás de tal polo. Por consiguiente, el trabajo de constitución no parte de la tabla rasa, no es en ningún sentido una creación. Sólo a partir del objeto ya constituido se puede, retroactivamente, retrospectivamente, desplegar los estratos de sentido, los niveles de síntesis, hacer aparecer síntesis pasivas detrás de las síntesis activas, etcétera. Nos embarcamos entonces en un cuestionamiento retroactivo [*à rebours*] (para retomar la traducción de Derrida de la *Rückfrage*), que es un trabajo sin fin, aun cuando opere en un ámbito de visión, pues este medio de visión no detiene nunca el análisis.

Segundo índice a favor de una interpretación no idealista de la constitución: la constitución del otro no escapa a esta regla de juego. En efecto, la pone en movimiento el argumento del solipsismo, que desempeña en Husserl un papel comparable al del argumento del genio maligno en Descartes. Así comprendido, el argumento del solipsismo constituye una hipótesis hiperbólica que permite visualizar a qué pobreza de sentido quedaría reducida una experiencia que no fuera más que la mía, una experiencia que hubiera sido reducida a la esfera de lo propio y donde faltaría no sólo la comunidad de los hombres, sino la comunidad de la naturaleza. En este sentido, el argumento es ya antikantiano. Mientras que para Kant la objetividad del objeto sólo requiere como apoyo la unidad de la apercepción, es decir, el *yo pienso* que puede acompañar todas mis representaciones, Husserl, con esta segunda reducción —con esta reducción en la reducción—, remite el *yo pienso* a un solipsismo tal que será necesaria toda una red intersubjetiva para sostener el mundo y ya no un simple y único *yo pienso*. La función que tiene recurrir al solipsismo, ligado él mismo a la reducción en la reducción, es pues la de manifestar que resulta inadecuado para la tarea de la fundamentación. Una conciencia solitaria es una especie de error respecto de lo que desde siempre hemos compren-

² D. Souche-Dagues, *Le Développement de l'intentionnalité dans la phénoménologie husserlienne*, La Haya, Nijhoff, 1972.

dido como una naturaleza común a todos, pero también con respecto a lo que desde siempre hemos comprendido como lo que es común a todos los hombres: que hay otros sujetos delante de mí, capaces de entrar en una relación recíproca de sujeto a sujeto y no sólo en la relación asimétrica de sujeto a objeto, del sujeto único que yo sería a los objetos que serían el resto de las cosas. El solipsismo convirtió en enigmático lo que se da como algo evidente de por sí, a saber, que hay otros, una naturaleza común y una comunidad de hombres. Transforma en tarea lo que es en primer lugar un hecho.

Así, la regla según la cual ningún análisis constitutivo es posible sin el hilo conductor del objeto no vale sólo para la *Dingkonstitution* sino para la constitución del otro.

El trabajo de sentido ni siquiera comenzaría si el resultado de la constitución no regulara teleológicamente el movimiento de la constitución. Este procedimiento no es radicalmente ajeno al de Hegel. Hyppolite hablaba a este respecto de una teleología del sentido, para señalar, en Hegel, la manera cuyo resultado para la conciencia común regula retrospectivamente las etapas del deseo, de la lucha de las conciencias, etcétera. Del mismo modo, en el caso de la intersubjetividad en Husserl, se trata de tomar como hilo conductor esta dirección hacia otro yo que comprendemos ya en la actitud natural y en el lenguaje ordinario. Nosotros ya comprendimos que los demás están presentes y ausentes de una manera diferente que las cosas, que ellos se dirigen a mí, que son por sí mismos sujetos de experiencia, que tenemos en común un único y mismo mundo sin que sea multiplicado tantas veces como conciencias haya: por último, que en conjunto participamos de objetos culturales que están allí para cada uno de los miembros de la misma comunidad, como objetos dotados de predicados espirituales. Pero lo que resulta evidente se transforma en enigma. Así, la filosofía trascendental se basa en la actitud natural, que es su fuente de sentido y su reserva de aporías. Sabemos o creemos saber que hay otros. Es necesario ahora comprender cómo hay otros.

El lado positivo del argumento aparece en este momento: si la constitución no es una creación de sentido, si toma su propio término como guía trascendental de su despliegue, su verdadero estatuto epistemológico es el de la *explicitación* (*Auslegung*). Hay que reconocer que este aspecto de la fenomenología casi no fue destacado por los comentaristas. Son los pensadores hermenéuticos los que me han sensibilizado respecto de esto, ayudándome a liberarme del idealismo husserliano. Explicitar es desplegar el potencial de sentido de una experiencia, lo que Husserl llama precisamente horizontes ex-

ternos y horizontes internos del objeto. No estoy lejos de pensar que esta explicitación debería y podría ser pensada en un sentido mucho más dialéctico que el que Husserl ha concebido y practicado, si se prestara una atención más aguda a las experiencias negativas, a las iniciativas que la experiencia asume para hacer productivas las contradicciones.³ Aunque, en compensación, me inclino a pensar que lo negativo no ocupa sistemáticamente todo el campo de la experiencia y es sólo la modalidad más dramática de la explicitación. En este sentido, la explicitación abarca la dialéctica. Cualquiera que sea la relación entre explicitación y dialéctica, se puede comprender la tesis de que la fenomenología es la *Auslegung* del *ego*, según el requerimiento del final de la cuarta *Meditación cartesiana*, sin caer en el idealismo subjetivista:

Todas las falsas interpretaciones del ser provienen de la ceguera ingenua para los horizontes que determinan el sentido del ser y para los problemas correspondientes de la elucidación de la intencionalidad explícita. Una vez destacados y captados estos horizontes, resulta de ello una fenomenología universal, explicitación concreta y evidente del *ego* por sí mismo. Más exactamente, es en primer lugar una explicitación de sí mismo, en el sentido estricto del término, que muestra de una manera sistemática cómo el *ego* se constituye él mismo como existencia en sí de su esencia propia; es, en segundo lugar, una explicitación de sí mismo, en el sentido amplio del término, que muestra cómo el *ego* constituye en sí los *otros*, la *objetividad* y, en general, todo lo que para el *ego*—ya sea en el yo o en el no yo— posee un valor existencial.⁴

Lejos pues de que tengamos el dominio de este proceso, es él el que nos guía, y es *sin fin*: “Esta evidencia implica [...] que el trabajo infinito de la explicitación del yo meditante [...]—explicitación de las operaciones del yo y de la constitución de sus objetos— se integra como cadena de ‘meditaciones’ particulares dentro del marco de una ‘meditación’ universal indefinidamente continuada”.⁵ Tal es el trabajo del sentido, del que no tengo la clave y que más bien me constituye como yo.

³ “What is dialectical?”, en *The Lindley Lectures*, Lawrence, University of Kansas, 1976, pp. 173-189.

⁴ *Cartesianische Meditationen, Husserliana I*, La Haya, Nijhoff, 1950, p. 118, l. 12-25 [traducción castellana: *Meditaciones cartesianas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 142-143] [“intencionalidad implícita”: el texto alemán dice “...der impliziten Intentionalität”; el texto de Ricœur dice “...de l’intentionnalité explicite” (N. del T.)].

⁵ *Cartesianische meditationen*, ob. cit., p. 119, l. 28-34; traducción castellana, p. 144.

2) Mi *segundo argumento* se refiere al papel de la *analogía* en la relación entre los *egos*. En mi opinión, es este principio es el que ocupa el lugar del *Geist* hegeliano. Significa que el *alter ego* es otro *ego como yo* y que esta analogía es el último e insuperable principio constituyente. El estilo de explicitación de los horizontes, del que se habló en el primer argumento, se juega, esencialmente, en la quinta *Meditación cartesiana*, sobre este papel de la analogía. Con respecto a esto, la quinta *Meditación* puede ser aclarada por los inéditos sobre la intersubjetividad publicados en tres volúmenes por Iso Kern. Pero la analogía postulada entre el *ego* y el *alter ego* debe distinguirse por completo de todo así llamado razonamiento por analogía, que es un argumento de proporcionalidad del tipo A es a B lo que C es a D. Aplicado al conocimiento del otro, este supuesto argumento se enunciaría así: lo que usted experimenta es a este comportamiento que yo veo, lo que yo experimento con relación a este comportamiento semejante al suyo. Pero el argumento presupone que se pueden comparar en un plano homogéneo expresiones vividas y expresiones observadas. El propio Husserl, en sus inéditos, denuncia y condena el sofisma de este argumento. No tiene dificultad en decir que no me conozco desde afuera como conozco las expresiones de los demás. Más aún, no pienso en absoluto en mí cuando interpreto un comportamiento ajeno. Esta interpretación no es sólo inmediata, sino recurrente, en el sentido de que me comprendo a mí mismo a partir de los pensamientos, los sentimientos y las acciones descifrados directamente en la experiencia de otro. Husserl asume sin ambigüedad esta crítica. Y así la crítica del razonamiento por analogía es la condición misma del uso en la fenomenología del principio de analogía. El error sería creer que la crítica de la analogía en el sentido del razonamiento por analogía implica la exclusión de la analogía en todas sus formas. Muy por el contrario, el uso trascendental y no argumentativo de la analogía se aclara precisamente a partir de la descripción de la percepción del otro como una percepción directa. En esta lectura directa de la emoción en su expresión, es necesario desimplificar, por *explicitación*, la silenciosa analogía que funciona en la percepción directa. Esta interpretación perceptiva o esta percepción interpretante no se limita en efecto a captar un objeto más complejo que los otros, una cosa más refinada, sino propiamente otro sujeto, es decir, un sujeto *como yo*. Es este "como" el que sostiene la analogía que buscamos. Toda solución puramente perceptiva del problema, lejos de eliminar la analogía, la presupone, la pone en juego tácitamente. Lo importante es que el otro es comprendido como un sujeto por sí mismo y que esta posición del

otro por sí mismo no está en continuidad con mi propia vivencia. En rigor, las cosas podrían reducirse a apariencias para mí. El otro es además un aparecer por sí mismo, y esto no es percibido. El otro, como tal, no pertenece a mi esfera de experiencia. Un inédito de 1914 (ed. Iso Kern, I) muestra que la simetría entre la percepción interpretante de la cosa y la percepción interpretante del comportamiento se quiebra por lo que Husserl llama, en este contexto, *Mitsetzung*, *co-posición* presentificante, por la cual ordeno a otro sujeto la apariencia externa de sus expresiones. Yo pongo –yo co-pongo– dos sujetos simultáneamente. Esta duplicación del sujeto es el punto crítico de la analogía. El enigma oculto en la evidencia cotidiana es propiamente la reduplicación del *ego* en la expresión *alter ego*. Ahora bien, a causa de esta reduplicación es necesario reconsiderar la analogía.

Se puede llegar a la misma dificultad central si se sigue el hilo de la imaginación más que el de la percepción; el pensamiento de que usted me ve, me escucha, puede ser sostenido por la imaginación de que yo podría estar allí donde usted está y que desde allí yo vería y escucharía como usted ve y escucha. Este modo de trasladarse con la imaginación al *allí* de su lugar desempeña seguramente un papel importante de ayuda en la lectura directa de los signos expresivos de la vivencia del otro. Con respecto a esto, la literatura de ficción puede ser una fuente más rica para la investigación de la vida psíquica ajena que la frecuentación habitual de los hombres reales. Pero es, precisamente, este funcionamiento de la ficción el que revela por contraste lo que hay de único en la posición del otro, pues la posibilidad de trasladarse con la imaginación es algo hipotético, suspendido y, para decirlo de una sola vez, neutro en relación con toda posición de existencia. Imaginar que estoy en su lugar es, precisamente, no estar allí. Sería necesario que esta imaginación fuera además posicional, es decir, lo contrario de lo que es la imaginación, una neutralización de la realidad.

Así se circunscribe por defecto el sentido de la analogía husserliana. Esta analogía es la explicación del “como” en la expresión corriente “como yo”. Como yo, usted piensa, siente, actúa. Este “como” no tiene el significado lógico de un argumento en un razonamiento. No implica ninguna anterioridad cronológica de la experiencia propia sobre la experiencia del otro. Significa que el sentido primero del *ego* debe ser constituido en primer lugar en lo más importante del sujeto y transferido, metafórico –pues *Übertragung* significa metáfora–, de tal modo que el significado *ego* no podrá nunca constituir ni un género común, ni una diseminación radical.

Esta relación específica no deja de recordar la que los escolásticos, comentando el tratado aristotélico de las *Categorías*, percibían entre el sentido primero, originario, del ser —es decir, para ellos, la sustancia— y la serie de categorías. El ser, decían, no es unívoco, como lo sería si el ser fuera un género y las categorías sus especies, ni equívoco, como lo sería si las significaciones diversas de la palabra “ser” fueran sólo homónimos. Del mismo modo, el significado de *ego* no es unívoco, a falta de un género *ego*, ni equívoco, puesto que yo puedo decir *alter ego*. Es *análogo*. El término *ego*, constituido en su significación primitiva gracias a la hipótesis hiperbólica del solipsismo, es transferido analógicamente de *yo* a *tú*, de manera que la segunda persona significa otra primera persona. La analogía no es, pues, un razonamiento, sino el trascendental de múltiples experiencias perceptivas, imaginativas, culturales. Este trascendental regula el razonamiento jurídico tanto como la imputación moral de la acción a un agente considerado como su autor. No es un razonamiento empírico, sino un principio trascendental. Significa que todos los otros conmigo, antes de mí, después de mí, son yo como yo. Como yo, pueden imputarse su experiencia. La función de la analogía, en tanto principio trascendental, es preservar la *igualdad* del significado *yo*, en el sentido de que los otros son *igualmente* *yo*es. Al decir antes: los otros conmigo, antes y después de mí, significo, siguiendo a Alfred Schutz,⁶ que el principio analógico no vale sólo para mis contemporáneos, sino que se extiende a mis predecesores y a mis sucesores, según las relaciones complejas de contemporaneidad y de sucesión ascendente y descendente, susceptibles de ordenar los flujos temporales unos en relación con los otros. Precisamente cuando extendiendo su dominio a otros que yo no podría conocer directamente, el principio revela toda su fuerza no empírica. Aquellos que yo conozco y los que no conozco son también yo como yo. El hombre es mi semejante, aun cuando no es mi prójimo, sobre todo cuando me es lejano. (Emmanuel Levinas lo diría mejor que yo.) La analogía funciona entonces según su exigencia constituyente: la tercera y la segunda persona son también primeras personas y, así, análogas.

3) *Tercer argumento*: la fenomenología de Husserl se juega en su capacidad de no suponer otra cosa que la analogía del *ego* para sostener todas las interpretaciones culturales e históricas descritas por Hegel con el título de espí-

⁶ Cf. A. Schutz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Viena, Springer, 1932; *Collected Papers*, ob. cit.

ritu, de manera que la fenomenología se mantiene en la pretensión de no postular más que la mutualidad de los sujetos y nunca un espíritu en tanto entidad suplementaria. Lo que acaba de señalarse acerca de la explicitación y la analogía encuentra aquí su campo de aplicación privilegiada: si la constitución del otro en la analogía es un trascendental, este trascendental sólo funciona en la medida en que abre un campo de realidades y de experiencias accesibles a descripciones empíricas. Para decirlo brevemente, se comprende el fin de la quinta *Meditación* acerca de las comunidades de rango superior poniendo a éstas en correlación con una *sociología comprensiva* del tipo de la de Max Weber, quien, precisamente, evita de manera expresa el recurso al espíritu hegeliano. Es necesario pensar conjuntamente a Husserl y a Max Weber: la sociología comprensiva ofrece un cumplimiento empírico a aquel trascendental vacío. Si no, los últimos párrafos de la quinta *Meditación* no merecerían la comparación con los profusos análisis hegelianos. En estos párrafos breves, 50-58, Husserl se limita a establecer tres puntos que describen la red *a priori* de una sociología comprensiva.

– La constitución de lo ajeno en lo propio es reversible, recíproca, mutua. Yo debo poder percibirme como otro entre los otros. Yo mismo soy un *alter ego*.

– La existencia social se basa en la constitución de una naturaleza común. Yo debo poder considerar la naturaleza constituida por mí y la constituida por otro como numéricamente una. El mundo no se multiplica tantas veces como es percibido. Es un aporte sumamente importante de Husserl a la problemática el hecho de mostrar que la comunicación de la experiencia de las cosas naturales es presupuesta por la comunicación de la experiencia de los objetos culturales.

– Esta última *puesta en comunidad*, a su vez, se jerarquiza hasta constituir “objetividades espirituales de grados diferentes” (§ 58). Esta gradación marca el lugar vacío para una composición dialéctica de estilo hegeliano. En la cima se disciernen *personalidades de orden superior*, como el Estado y otras instituciones de duración persistente. Husserl puede hablar a este propósito de mundos culturales identificados por sus lazos culturales distintivos, sus tradiciones. Es destacable que en este grado superior se repiten relaciones de propio a ajeno, que pertenecen a la constitución más primaria del otro. Estos análisis anticipan el de la *Krisis*, incluido allí el concepto de *Lebenswelt* característico de la última gran obra: “esta progresión sistemática en la explicitación conduce a descubrir el sentido trascendental del mundo en toda la plenitud

concreta en la cual él es el mundo de nuestra vida de todos”, el *Lebenswelt* para todos nosotros. Entonces, si hay una tesis husserliana en sociología es que la analogía del *ego* debe ser seguida desde abajo hasta lo alto de las comunidades sin invocar nunca una entidad distinta de la interrelación de los *egos*. Tal es, si se puede decir, la respuesta de Husserl a Hegel.

Pero esta respuesta sólo es completa si se la lee en Max Weber, en virtud de la correlación entre las condiciones trascendentales planteadas por Husserl y los análisis de contenido efectuados por Max Weber. Husserl solo no es comparable a Hegel. Sólo al conjunto que constituyen Husserl y Weber se le puede preguntar si logra evitar el recurso al *Geist* hegeliano. Mi tercer argumento consiste pues en decir que la quinta *Meditación* no constituye por sí misma una descripción de la vida cultural. No proporciona siquiera una epistemología de las ciencias sociales. Ésta se ha de buscar en las primeras proposiciones de *Economía y sociedad* de Max Weber. Habría que mostrar en detalle cómo esas proposiciones se encadenan con la quinta *Meditación cartesiana* y cubren el campo entero diseñado por los últimos párrafos de esa meditación.

En ese momento, la réplica al desafío hegeliano es completa.

Max Weber plantea en primer lugar que la *acción* humana se distingue de un simple comportamiento en que puede ser *interpretada de manera comprensiva* por sus agentes, es decir, en términos de significados apuntados, alegados o no.⁷

Toda conducta ajena a la cuestión del sentido (*Sinnfremd*) –tal como una inundación o una enfermedad– nos saca del dominio de la sociología comprensiva. Ése es el primer umbral. El individuo es el portador de sentido. Esta proposición define el individualismo metodológico de la sociología comprensiva. Se pueda o se deba decir lo que fuere sobre el Estado, sobre el poder, sobre la autoridad, no hay otro fundamento para ello que las singularidades. Este individualismo metodológico constituye la decisión antihegeliana más primitiva de la sociología comprensiva. Si una institución no es percibida por los miembros de la comunidad como surgida de las motivacio-

⁷ “La sociología [...] es una ciencia que se propone comprender la acción social interpretándola de manera de acceder por este medio a una explicación causal de su desarrollo y sus efectos. Por acción se entiende todo comportamiento humano en la medida en que el individuo actuante le atribuye un significado subjetivo. La acción así entendida puede ser o bien exteriorizada, o bien puramente interior o subjetiva; puede consistir en intervenir de manera positiva en una situación, privarse deliberadamente de intervenir o consentir pasivamente la situación”, *Economie et Société*, París, Plon, 1971, “Concepts de base” § 1.

nes que dan sentido a la acción, deja de ser objeto propio de la sociología comprensiva; es asimilable a un cataclismo natural (en Max Weber, son de este tipo todos los ejemplos de lo que pueda ser *Sinnfremd*).

La segunda definición de lo social en Max Weber se mantiene sobre un suelo fundamentalmente husserliano: cae bajo la jurisdicción de la sociología comprensiva toda acción no sólo significativa para el individuo, sino además *orientada hacia el otro*.⁸ De todas las variedades de sentido del término “orientación”, no se excluye más que el encuentro accidental del tipo de la colisión entre ciclistas (¡el ejemplo es de Max Weber!). Una conducta orientada hacia otro puede ser perfectamente algo diferente de una relación dialogal. Lo importante es que la conducta de un individuo toma en cuenta de una manera u otra la de otro agente y así entra en una modalidad de acción plural. Sólo una pequeña parte de esta esfera de acción mutua es personalizada; poner una carta en el correo es contar con el comportamiento de un empleado que sin duda no conoceré nunca. La relación Yo/Tú no es, en este sentido, un paradigma, sino un caso extremo. La orientación en relación con los demás cubre así todas las clases de coordinación entre roles sociales, la rutina, el prestigio, la cooperación y la competición, la lucha y la violencia. De esta manera muy diferenciada, la relación de orientación hacia los demás constituye el segundo umbral. Se observará que en este nivel la calificación de *social* se introduce como epíteto de la noción de acción y no como un sustantivo. El primer rasgo de socialidad es un carácter de la acción, la de los individuos que actúan en virtud de motivos que pueden comprender. Max Weber insiste en que es como consecuencia de una ilusión alimentada por el lenguaje jurídico que atribuimos a sujetos colectivos de derechos y de deberes obligaciones que los califican como personas morales. Aquí veo una segunda aplicación del estilo formal de la fenomenología husserliana, en esta voluntad de evitar el recurso a toda entidad colectiva. Aun el Estado es sólo una *co-acción*, un *actuar-con* (*Zusammenhandeln*). Y Max Weber sostiene que es tarea de la sociología comprensiva reducir la apariencia de objetividad a operaciones que hacen los hombres unos en relación con otros, es decir, agentes capaces de reasumir su motivación y de medirla según motivaciones típicas: motivación *zweck-rational* (por ejemplo, la de un comprador en el

⁸ “La acción es social en la medida en que, en virtud del significado que le es atribuido por el individuo actuante (o los individuos actuantes), tiene en cuenta el comportamiento de otros individuos y por este medio es influida en su desarrollo” (ibíd.).

mercado), motivación tradicional (por ejemplo, la del fiel de una comunidad cargada de recuerdos), motivación emocional (por ejemplo, la del militante o el defensor de un movimiento de reforma moral o de revolución política). Estas motivaciones típicas permiten comprender los comportamientos efectivos sobre la base de sus desvíos respecto de una motivación comprensible (y una motivación emocional es aún una motivación comprensible). Esta motivación es la que califica al individuo como agente de la acción social.

La tercera definición de la acción de Max Weber constituye la réplica *tópica* a Hegel.⁹ Responde a la apariencia de objetividad acordada a las instituciones y apunta a reducirla a la *previsibilidad* de un determinado curso de acción. Es el carácter *probabilístico* de este curso de acción el que reificamos en una entidad separable. Este recurso a la probabilidad es decisivo, en tanto apunta a excluir la ilusión de la existencia de una entidad subsistente. Combate la reificación mediante una reducción probabilística. Por su regularidad estadística, ciertas relaciones se comportan como cosas; por mi parte diré, en otro vocabulario: funcionan como un texto escrito que ha alcanzado la autonomía respecto de su autor y de las intenciones de éste. Ciertamente, es necesario siempre estar en condiciones de restituir este texto de la acción a sus autores, pero su autonomía respecto de los agentes sociales parece indicar la existencia de una realidad distinta e independiente de las propias relaciones sociales. Por eso la sociología puede satisfacerse con esta *ingenuidad* y apoyar su postulación de alguna entidad colectiva para las leyes que gobiernan las regularidades empíricamente establecidas. Pero la epistemología crítica de la sociología, al elevarse a una reflexión trascendental de tipo husserliano, sobre esta sociología de primer grado, debe disolver esta ingenuidad precrítica. Lo que se requiere presuponer, en definitiva, es un curso de acción asignable a tales o cuales compañeros sociales, es decir, un determinado curso de motivación, tipificado tanto como se quiera por la recurrencia de las pasiones, las tradiciones, y, en el caso más favorable, por una estrategia racional. Hablar de

⁹ “El término ‘relación social’ servirá para designar el comportamiento de una pluralidad de agentes en la medida en que, por su contenido significativo, la acción de cada uno toma en cuenta la de otros agentes y se encuentra influida por ella. La relación social consiste así entera y exclusivamente en la existencia de una *probabilidad* de que se produzca un determinado desarrollo social, en algún sentido significativamente comprensible” (ibíd., § III). “Un Estado, por ejemplo, deja de existir en un sentido apropiado para la sociología cuando desaparece la probabilidad de que se produzcan determinadas formas de acción social orientadas de manera significativa” (ibíd.).

una organización, aunque fuese el Estado, es hablar de cierta probabilidad de acción: “Un Estado deja de existir, si deja de existir la probabilidad de que se produzca una clase de acción orientada de manera significativa [...]. El grado de probabilidad constituye el grado de existencia de la relación social. No hay otro criterio para saber si una institución existe o ha dejado de existir”. Con respecto a esto, Max Weber denuncia la trampa de las metáforas organicistas; para él, éstas tienen a lo más un valor heurístico: permiten identificar y delimitar las realidades por describir; la trampa es tomar la descripción de una totalidad orgánica por una explicación susceptible de sustituir a la comprensión interpretativa: “pues no comprendemos en este sentido (es decir, comprensivo) el comportamiento de las células de un organismo”.

Esta empresa sistemática de desustancialización de las entidades colectivas la lleva a cabo con la máxima firmeza Max Weber en la continuación del gran capítulo definitorio y programático de *Economía y sociedad*.¹⁰ En mi opinión, esta empresa constituye la realización del proyecto husserliano contenido en los últimos párrafos de la quinta *Meditación cartesiana*. Y la conjunción entre los conceptos trascendentales de la intersubjetividad husserliana y los tipos ideales de la sociología comprensiva de Max Weber constituye a su vez la respuesta completa de la fenomenología husserliana a la fenomenología hegeliana. En esta unión, Husserl aporta el principio de la analogía del *ego* como el transcendental que regula todas las relaciones recorridas por la sociología comprensiva y, con este principio, la convicción fundamental de que se encontrarán siempre sólo relaciones intersubjetivas y nunca cosas sociales. Dicho de otra manera, Husserl aporta el estilo formal apriorístico elaborado en la quinta *Meditación*. Lo que Max Weber aporta en esta unión es el contenido empírico, descrito en la grilla de los tipos ideales.

Podemos intentar, en conclusión, responder a la pregunta que anima esta investigación.

¹⁰ Habría que considerar las relaciones de orden (*Ordnung*), de comunidad, de asociación, de autoridad, de poder. Así, “el poder no es otra cosa que la probabilidad de la creencia que cada uno de los miembros tendrá en la validez del *claim*, de la reivindicación de legitimidad”. Este orden se funda siempre en una creencia, en una representación (*Vorstellung*) sobre su legitimidad. No es el orden lo que nos constituye, sino que nosotros hacemos el orden. Sólo en la medida en que esta especie de probabilismo nos quita las motivaciones, ellas recaen sobre nosotros como cosas reales.

¿Puede una fenomenología de la intersubjetividad sustituir a una fenomenología del espíritu? La respuesta matizada que propongo es la siguiente. En lo que concierne a los contenidos ofrecidos a la reflexión, hay sin duda más en Hegel que en Husserl y Weber juntos. El genio inigualado de Hegel, que sin cesar nos da que pensar –incluso contra él–, es haber ejercido con una amplitud sin precedentes la *Darstellung*, la exhibición de nuestra experiencia histórica en todas sus dimensiones, social, política, cultural, espiritual. Y sin embargo, aun en este orden de la amplitud de la mirada, Max Weber no deja de aventajar a veces a Hegel, en el dominio de la economía, por cierto en el orden político, probablemente, y en el plano de la historia comparada de las religiones, seguramente. La superioridad de Hegel en el orden de los contenidos no es pues abrumadora.

La segunda superioridad de Hegel me parece que consiste en el uso sistemático de determinada estrategia, que se puede llamar la de las contradicciones productivas, gracias a una extraordinaria polisemia del término negatividad (reconocerlo es ya iniciar una cierta desautorización del papel de factótum asignado por Hegel a la negatividad). Con respecto a esto, puede parecer que la *Auslegung* husserliana cumple un papel insignificante frente a la profusión de los usos y contextos de la negatividad hegeliana. Pero esta segunda ventaja no se da sin contrapartida. Se puede preguntar si la negatividad es siempre el camino obligado de la explicitación. ¿La idea excluyente de la negatividad no se mantiene al precio de un abuso de polisemia, que tiende a disimular la inconsistencia de un concepto nebuloso de dialéctica, contra la cual la filosofía analítica de lengua inglesa lleva a cabo un combate despiadado? El trabajo de lo negativo no es quizá más que una de las estrategias de la explicitación. Piénsese sólo en la teoría moderna de la decisión y en la teoría de los juegos. En este sentido, el término *Auslegung* mantendría en reserva la posibilidad de análisis muy diferentes de los que admite un modelo dialéctico. Al dar a la *Auslegung* la misma amplitud que a la analogía del *ego*, Husserl preserva la máxima variedad posible de figuras de la mutualidad de las relaciones intersubjetivas.

Pero me parece que la ventaja decisiva de Husserl sobre Hegel consiste en su rechazo sin compromiso de hipostasiar las entidades colectivas y en su voluntad tenaz de reducirlas siempre a una red de interacciones. Este rechazo y esta voluntad tienen una significación crítica considerable. La sustitución del espíritu objetivo hegeliano por la intersubjetividad preserva, en mi opinión, los criterios mínimos de la acción humana, a saber, que se la pueda

identificar mediante proyectos, intenciones, motivos de agentes capaces de imputarse a ellos mismos su acción. Si se abandonan estos criterios mínimos se comienzan a hipostasiar nuevamente las entidades sociales y políticas, a elevar al cielo el poder y a temblar frente al Estado. Esta instancia crítica adquiere todo su vigor cuando los observadores y más aún los actores de la historia se dejan fascinar por las formas sistemáticamente distorsionadas de la comunicación, para emplear la expresión de Habermas. Las relaciones sociales así reificadas simulan de tal manera el orden de las cosas que todo conspira para hipostasiar grupos, clases, nación, Estado. La analogía del *ego* adquiere entonces valor de protesta. Significa que, por más reificadas que estén las relaciones humanas, esto define el malestar y el mal de la historia, no su constitución primordial. Si la analogía del *ego* es el trascendental de todas las relaciones intersubjetivas, la tarea entonces consiste en identificar teóricamente y hacer prevalecer prácticamente la semejanza del hombre, mi semejante, en todas las relaciones con mis contemporáneos, mis predecesores y mis sucesores. De ese modo la intersubjetividad de Husserl puede ser elevada al rango de instancia crítica a la cual hasta el *Geist* hegeliano debe ser sometido.

Ciencia e ideología

A la memoria del DOCTOR ANGÉLICO

En el prólogo de la *Ética a Nicómaco* leo lo siguiente:

Habremos completado suficientemente nuestra tarea si damos las aclaraciones que requiere la naturaleza del tema que tratamos. Pero no se ha de buscar el mismo rigor en todas las discusiones indiferentemente, como tampoco se lo exige en las producciones del arte. Las cosas bellas y las cosas justas que son objeto de la política dan lugar a tales divergencias, a tales incertidumbres, que se ha podido creer que sólo existen por convención y no por naturaleza [...] Entonces, cuando se tratan temas semejantes y se parte de tales principios es preciso contentarse con mostrar la verdad de una manera amplia y aproximada [...] Por eso deben acogerse con el mismo espíritu los diversos puntos de vista que proponemos, pues no es propio de un hombre cultivado buscar más rigor en cada género de cosas que el que admite la índole del tema [...]. Así pues, en un dominio determinado, juzga bien el que ha recibido una educación apropiada, mientras que, en una materia que excluye toda especialización, el buen juez es el que ha recibido una cultura general (1094 [b] 11 - 1095 [a] 2).

¿Por qué cito este texto? No por la comodidad del exergo y del exordio, sino por la disciplina misma del razonamiento. Me propongo mostrar que el fenómeno de la ideología es susceptible de recibir una apreciación relativamente positiva si se mantiene la tesis específicamente aristotélica de la pluralidad de niveles de científicidad. Aristóteles nos dice muchas cosas: que la política tiene que ver con elementos variables e inestables; que sus razonamientos tienen como punto de partida hechos generalmente verdaderos, pero no siempre verdaderos; que es el hombre cultivado y no el especialista el que es juez en la materia; que, por consiguiente, es preciso contentarse con mostrar la verdad de una manera amplia y aproximada (o, según otra tra-

ducción, “en general y esquemáticamente”); finalmente, que esto es así porque el problema es de índole práctica.

Este texto tiene valor de advertencia en el umbral de nuestra investigación. Puede protegernos de las múltiples trampas que nos tiende el tema de la ideología. Estas trampas son de dos clases y, al identificarlas, las utilizaré para introducir las dos primeras partes propiamente críticas de mi exposición.

Lo que está en cuestión, en primer lugar, es la definición inicial del fenómeno. Y allí ya hay muchas trampas. La primera es la de considerar como algo evidente de por sí un análisis en términos de clases sociales. Esto nos parece hoy natural, por la fuerte impronta del marxismo en el problema de la ideología, aun cuando haya sido Napoleón el primero en hacer de este término un arma de combate (lo cual, como veremos, quizá no debe ser definitivamente olvidado). Adoptar desde el comienzo el análisis en términos de clases sociales, es encerrarse al mismo tiempo en una polémica estéril a favor o en contra del marxismo. Ahora bien, lo que nos hace falta hoy es un pensamiento libre frente a toda operación de intimidación ejercida por unos sobre otros, un pensamiento que tenga la audacia y la capacidad de *encontrarse* con Marx, sin seguirlo ni combatirlo. Creo que Merleau-Ponty habla en algún lugar de un pensamiento *a-marxista*, que es lo que yo intento practicar. Pero, para evitar esta primera trampa, es necesario evitar una segunda, la de definir inicialmente la ideología por su función de justificación con respecto no sólo a una clase, sino a una clase *dominante*. Me parece que es necesario escapar a la fascinación que ejerce el problema de la dominación, para considerar un fenómeno más vasto, el de la integración social, del cual la dominación es una dimensión, pero no la condición única y esencial. Ahora bien, si se admite que la ideología es una función de la dominación, se admite también, sin crítica, que la ideología es un fenómeno esencialmente negativo, primo del error y de la mentira y hermano de la ilusión. En la literatura contemporánea sobre el tema, ya ni se somete a examen la idea, que llegó a ser completamente natural, de que la ideología es una representación *falsa*, cuya función es disimular la pertenencia de los individuos a un grupo, una clase, una tradición, pertenencia que ellos tienen interés en no reconocer. En consecuencia, si no se quiere eludir esta problemática de la distorsión interesada e inconsciente, ni tomarla como evidente, es necesario, me parece, distender el vínculo entre teoría de la ideología y estrategia de la sospecha, sin por ello dejar de mostrar, mediante la descripción y el análisis, por qué el fenómeno de la ideología reclama la réplica de la sospecha.

Pero este primer cuestionamiento de las ideas establecidas, incorporado a la definición inicial del fenómeno, es solidario de un segundo cuestionamiento referido al estatuto epistemológico de la teoría misma de las ideologías. Mi tema: ideología y verdad, tiene que ver más precisamente con esta segunda línea de interrogación, donde también nos esperan una serie de trampas. En primer lugar se admite demasiado rápidamente que el hombre de la sospecha queda indemne del defecto que denuncia; la ideología es el pensamiento de mi adversario; es el pensamiento *del otro*. *Él* no lo sabe, pero *yo* lo sé. Ahora bien, la cuestión es saber si existe un punto de vista sobre la acción que sea capaz de sustraerse a la condición ideológica del conocimiento comprometido en la *praxis*. A esta pretensión se añade otra: no sólo se dice que existe un lugar no ideológico, sino, además, que ese lugar es el de una *ciencia*, comparable a la de Euclides para la geometría y a la de Galileo y de Newton para la física y la cosmología. Es destacable que esta pretensión, particularmente viva en los más eleáticos de los marxistas, sea exactamente la que Aristóteles condenaba en los platónicos de su tiempo en materia de ética y de política, y a la cual oponía el pluralismo de los métodos y el de los grados de rigor y de verdad. Ahora bien, tenemos razones actuales que justifican ese pluralismo, razones basadas en toda la reflexión moderna sobre la condición propiamente histórica de la comprensión de la historia. Esta simple observación, que anticipa todo un desarrollo, deja presentir que la naturaleza de la relación entre ciencia e ideología depende tanto del sentido que se le pueda dar a la noción de ciencia en las materias prácticas y políticas, cuanto del sentido que se le dé a la ideología misma.

Las dos líneas de discusión convergerán hacia una pregunta que es en cierto modo la pregunta clave. Ésta será el objeto de la tercera parte de este ensayo. Si no hay ciencia capaz de sustraerse a la condición ideológica del saber práctico, ¿hay que renunciar lisa y llanamente a la oposición entre ciencia e ideología?

A pesar de las razones muy fuertes que influyen en este sentido, trataré de salvar la oposición, pero renunciando a formularla en los términos de una alternativa y una disyunción. Para ello trataré de dar un sentido más modesto —quero decir menos perentorio y menos pretencioso— a la noción de una *crítica de las ideologías*, ubicándola dentro del marco de una interpretación que se sabe ella misma históricamente situada, pero que se esfuerza por introducir, en la medida de sus posibilidades, un factor de distanciamiento en el trabajo incansable que llevamos a cabo para reinterpretar nuestras herencias culturales.

Tal es el horizonte de este ensayo: sólo la búsqueda de una relación íntimamente dialéctica entre ciencia e ideología me parece compatible con el grado de verdad al cual, nos decía Aristóteles, podemos aspirar en las cosas prácticas y políticas.

I. Búsqueda de criterios del fenómeno ideológico

El nivel que utilizaré para la descripción del fenómeno ideológico se apartará del análisis en términos de clases sociales y de clase dominante. Me propongo llegar a ese concepto de ideología, pero no partir de él. Ésta será mi manera de *encontrarme* con el marxismo. Y lo haré en tres etapas.

El punto de partida me lo proporciona el análisis weberiano del concepto de acción social y de relación social. Para Max Weber, hay acción social cuando el comportamiento humano es significativo para los agentes individuales y cuando el comportamiento de uno está orientado en función del otro. La idea de relación social agrega a este doble fenómeno de significación de acción y de orientación mutua la idea de una estabilidad y de una previsibilidad de un sistema de significaciones. Pues bien, es en este nivel del carácter significativo, mutuamente orientado y socialmente integrado de la acción, donde el fenómeno ideológico aparece en toda su originalidad. Está ligado a la necesidad que tiene un grupo social de darse una imagen de sí mismo, de representarse, en el sentido teatral de la palabra, de ponerse en juego y en escena. Éste es el primer rasgo del que quiero partir.

¿Por qué esto es así? Jacques Ellul, en un artículo que me impresionó e inspiró fuertemente,¹ considera como primitiva la relación que una comunidad histórica mantiene con el acto fundador que la ha instaurado: Declaración norteamericana de los Derechos, Revolución Francesa, Revolución de Octubre, etcétera. La ideología es función de la distancia que separa la memoria social de la llegada de un acontecimiento que se trata, no obstante, de repetir; su papel no consiste sólo en difundir la convicción más allá del círculo de los padres fundadores, para convertirla en el credo del grupo entero, sino también en perpetuar su energía inicial más allá del período de efervescencia. En este distanciamiento, característico de todas las situaciones de

¹ Jacques Ellul, "Le rôle médiateur de l'idéologie", en E. Castelli (ed.), *Démystification et idéologie*, París, Aubier, 1973, pp. 335-354.

posterioridad, intervienen las imágenes y las interpretaciones. Un acto de fundamentación puede ser retomado y reactualizado en una interpretación que lo modela retroactivamente, a través de una representación de sí mismo. Quizá no haya grupo social sin esta relación indirecta con su propio advenimiento. Por eso el fenómeno ideológico comienza muy pronto: pues con la domesticación mediante el recuerdo comienza, ciertamente, el consenso, pero también la convención y la racionalización. En ese momento la ideología ha dejado de ser movilizadora para ser justificadora o, más bien, continúa siendo movilizadora a condición de ser justificadora.

De allí el segundo rasgo de la ideología en este primer nivel: su dinamismo. La ideología corresponde a lo que se podría llamar una teoría de la motivación social; es a la *praxis* social lo que es un motivo a un proyecto individual: un motivo es a la vez lo que justifica y lo que impulsa. De la misma manera argumenta la ideología. Está movida por la voluntad de demostrar que el grupo que la profesa tiene razón en ser lo que es. Pero no hay que extraer demasiado rápidamente un argumento contra la ideología: su papel mediador sigue siendo irremplazable; se expresa en el hecho de que la ideología siempre es más que un *reflejo*, en la medida en que es también *justificación* y *proyecto*. Este carácter *generativo* de la ideología se expresa en el poder fundador de segundo grado que ejerce con respecto a empresas e instituciones, que reciben de ella la creencia en el carácter justo y necesario de la acción instituida.

¿Pero cómo preserva la ideología su dinamismo? Propongo aquí un tercer rasgo: toda ideología es simplificadora y esquemática. Es una clave, un código, para permitir una visión de conjunto, no sólo del grupo, sino de la historia y, en último término, del mundo. Este carácter *codificado* de la ideología es inherente a su función justificadora; su capacidad de transformación sólo es preservada a condición de que las ideas que vehiculiza se conviertan en opiniones, de que el pensamiento pierda rigor para acrecentar su eficacia social, como si la ideología sola pudiera mediatizar, no sólo la memoria de los actos fundadores, sino también los propios sistemas de pensamiento. De este modo todo puede llegar a ser ideológico: la ética, la religión, la filosofía. “Esta mutación de un sistema de pensamiento en sistema de creencia”, dice Ellul, es el fenómeno ideológico. La idealización de la imagen que un grupo toma de sí mismo es sólo un corolario de esta esquematización. A través de una imagen idealizada un grupo se representa su propia existencia, y es esta imagen la que, retroactivamente, refuerza el código interpretativo. Esto se ve en el hecho de que, desde las primeras celebraciones de los acontecimientos fundadores,

aparecen los fenómenos de ritualización y de estereotipo; ha nacido ya un vocabulario y con él un orden de *denominaciones correctas*: es el reino de los *ismos*. La ideología es por excelencia el reino de los *ismos*: liberalismo, socialismo. Quizá no haya *ismos* para el pensamiento especulativo mismo sino por asimilación a este nivel de discurso: espiritualismo, materialismo...

Este tercer rasgo permite percibir lo que yo llamaría el carácter dóxico de la ideología: el nivel epistemológico de la ideología es el de la opinión, la *doxa* de los griegos. O, si se prefiere la terminología freudiana, es el momento de la racionalización. Por eso se expresa fácilmente en máximas, en eslóganes, en fórmulas lapidarias. Por eso también, nada está más próximo a la fórmula retórica —arte de lo probable y de la persuasión— que la ideología. Esta aproximación sugiere que la cohesión social no puede sin duda asegurarse si no se supera el *optimum* dóxico que corresponde al nivel cultural medio del grupo considerado. Pero, una vez más, no hay que apresurarse a denunciar el fraude o la patología: este esquematismo, esta idealización, esta retórica son el precio que hay que pagar por la eficacia social de las ideas.

Con el cuarto rasgo comienzan a precisarse los caracteres negativos y peyorativos generalmente atribuidos a una ideología. Este rasgo no es sin embargo en sí mismo infamante. Consiste en que el código interpretativo de una ideología es algo *en lo cual* los hombres habitan y piensan, más que una concepción que ellos ponen *ante sí*.

Para emplear otro lenguaje, diría que una ideología es operatoria y no temática. Actúa a nuestras espaldas y no es un tema que tengamos ante nuestros ojos. Más que pensar sobre ella, pensamos a partir de ella. La posibilidad de disimulo, de distorsión, que se vincula desde Marx a la idea de imagen invertida de nuestra propia posición en la sociedad, procede de allí. Ahora bien, es quizás imposible, para un individuo y aun más para un grupo, formular todo, tematizar todo y plantear todo como objeto de pensamiento. Esta imposibilidad —a la cual retornaré ampliamente al criticar la idea de reflexión *total*— hace que la ideología sea por naturaleza una instancia no crítica. Parece que la falta de transparencia de nuestros códigos culturales es una condición de producción de los mensajes sociales.

El quinto rasgo complica y agrava este estatuto no reflexivo y no transparente de la ideología. Pienso en la inercia y en el retardo que suelen caracterizar al fenómeno ideológico. Este rasgo parece ser el aspecto *temporal* específico de la ideología. Significa que lo nuevo no puede ser recibido sino a partir de lo típico, surgido por su parte de la sedimentación de la experien-

cia social. Aquí se puede insertar la función de disimulo, que se ejerce en particular con respecto a realidades efectivamente vividas por el grupo, pero inasimilables por el esquema regulador. Todo grupo presenta rasgos de ortodoxia, de intolerancia ante la marginalidad. Quizá no sea posible ninguna sociedad radicalmente pluralista, radicalmente permisiva. En algún lugar existe algo que es intolerable. Lo intolerable a partir de lo cual hay intolerancia. Lo intolerable comienza cuando la novedad amenaza gravemente la posibilidad de que el grupo se re-conozca, se re-encuentre. Este rasgo parece contradecir la primera función de la ideología, que es prolongar las repercusiones del acto fundador.

Pero precisamente esta energía inicial tiene una capacidad limitada, pues obedece a la ley del desgaste.

La ideología es a la vez efecto del desgaste y resistencia al desgaste. Esta paradoja se inscribe en la función inicial de la ideología, que es la de perpetuar un acto fundador inicial en el modo de la *representación*. Por eso la ideología es a la vez interpretación de lo real y obturación de lo posible. Toda interpretación se produce en un campo limitado; pero la ideología produce un estrechamiento del campo en relación con las posibilidades de interpretación que pertenecen al impulso inicial del acontecimiento. En este sentido se puede hablar de clausura ideológica. Incluso de ceguera ideológica. Pero, aun cuando el fenómeno se incline hacia la patología, conserva algo de su función inicial. Es imposible que una toma de conciencia se efectúe de otra manera que a través de un código ideológico; así la ideología se ve afectada por la ineluctable esquematización que le es propia; al ser así afectada, se sedimenta, mientras que los hechos y las situaciones cambian. Es esta paradoja la que nos conduce al umbral de la función tan subrayada de *disimulo*.

Nuestro análisis llega aquí al segundo concepto de la ideología. Me parece que la función de disimulo predomina francamente cuando se produce la conjunción entre la función general de *integración* que consideramos hasta aquí y la función particular de *dominación*, que se vincula con los aspectos jerárquicos de la organización social.

Preferí ubicar el análisis del segundo concepto de ideología después del análisis precedente, con el fin de llegar a él en lugar de partir de él. En efecto, es necesario haber entendido la primera función de la ideología para comprender la cristalización del fenómeno frente al problema de la autoridad. Lo que la ideología interpreta y justifica por excelencia es la relación con las autoridades, con el sistema de autoridad. Para explicar este fenómeno,

me referiré nuevamente a los análisis bien conocidos de Max Weber sobre la autoridad y la dominación. Toda autoridad, observa este autor, busca legitimarse, y los sistemas políticos se distinguen según su tipo de legitimación. Ahora bien, parece que, si toda pretensión de legitimidad es correlativa de una creencia de los individuos en esta legitimidad, la relación entre la pretensión sostenida por la autoridad y la creencia que le responde es esencialmente asimétrica. Diría que hay siempre más en la pretensión que viene de la autoridad que en la creencia que va hacia la autoridad. Veo allí un fenómeno irreductible de plusvalía, si se entiende por ello el exceso de la demanda de legitimación en relación con la oferta de creencia. Quizás esta plusvalía sea la verdadera plusvalía: pues toda autoridad reclama más de lo que nuestra creencia puede cargar, en el doble sentido de aportar y de soportar. Aquí la ideología se afirma como el relevo de la plusvalía y, por la misma razón, como el sistema justificatorio de la dominación.

Este segundo concepto de ideología está estrechamente imbricado en el anterior, en la medida en que el fenómeno de autoridad es en sí mismo coextensivo a la constitución de un grupo. El acto fundador de un grupo, que se representa ideológicamente, es político en su esencia; como Eric Weil no ha cesado de enseñar, una comunidad histórica no se convierte en una realidad política a menos que sea capaz de decisión; de allí nace el fenómeno de la dominación. Por eso la ideología/disimulo interfiere con todos los otros rasgos de la ideología/integración, en particular, con el carácter de falta de transparencia que se vincula con la función mediadora de la ideología. Aprendimos de Max Weber que no hay legitimación enteramente transparente; sin que toda autoridad se reduzca a la forma carismática, hay una opacidad esencial del fenómeno de autoridad. Más que quererlo, es *en él* que queremos. Finalmente, ningún fenómeno ratifica tan completamente el carácter de inercia de la ideología como el fenómeno de la autoridad y de la dominación. Por mi parte, siempre me intrigó e inquietó lo que llamaría de buena gana el estancamiento de lo político; cada poder imita y repite un poder anterior: todo príncipe quiere ser César, todo César quiere ser Alejandro, todo Alejandro quiere helenizar a un déspota oriental.

El carácter de distorsión y de disimulo de la ideología pasa entonces al primer plano cuando el papel mediador de la ideología se encuentra con el fenómeno de la dominación. Pero, en la medida en que la integración de un grupo no se reduce nunca enteramente al fenómeno de la autoridad y de la dominación, todos los rasgos de la ideología que hemos referido a su papel

mediador tampoco pasan a la función de disimulo, a la que demasiado a menudo se reduce la ideología.

Estamos aquí en el umbral del tercer concepto de ideología, el concepto propiamente marxista. Querría mostrar que éste asume todo su relieve si se lo integra a los dos precedentes. ¿Qué aporta de nuevo? Esencialmente la idea de una distorsión, de una deformación por inversión: “Y si en toda ideología —escribe Marx— los hombres y sus relaciones nos aparecen ubicados con la cabeza hacia abajo como en una *camera obscura*, este fenómeno se debe a sus procesos de vida histórica, exactamente como la inversión de los objetos en la retina deriva de su proceso de vida directamente físico”. No considero por el momento el carácter metafórico de la expresión, a la cual retornaré en la segunda parte consagrada a las condiciones del *saber sobre* la ideología. Me intereso aquí en el nuevo contenido descriptivo. El hecho decisivo es que la ideología es definida a la vez por su función y por su contenido. Si hay inversión, es porque cierta producción de los hombres es, como tal, una inversión. Esta función, para Marx, siguiendo en esto a Feuerbach, es la religión, la cual no es un ejemplo de ideología, sino la ideología por excelencia. Ella es la que opera la inversión entre cielo y tierra y hace caminar a los hombres cabeza abajo. Lo que Marx trata de pensar a partir de este modelo es un proceso general por el cual la actividad real, el proceso de vida real, deja de ser la base para ser reemplazada por lo que los hombres dicen, se imaginan, se representan. La ideología es ese error que nos hace tomar la imagen por lo real, el reflejo por lo original.

Como se ve, la descripción se apoya en la crítica genealógica de las producciones que proceden de lo real hacia lo imaginario, crítica que, a su vez, realiza una inversión de la inversión. La descripción no es pues inocente: da como algo definitivamente adquirido la reducción que hizo Feuerbach de todo el idealismo alemán y de toda la filosofía a la religión y de la religión a un reflejo invertido. No es que Marx repita simplemente a Feuerbach, puesto que agrega a la reducción en idea la reducción en la práctica, destinada a revolucionar la base de la ideología.

Mi problema en este nivel es aprehender el potencial descriptivo elucidado por esta genealogía que examinaremos inmediatamente desde el punto de vista de sus pretensiones de cientificidad. Me parece, en primer lugar, que lo que Marx aportó es una *especificación* del concepto de ideología, que supone los otros dos conceptos de ideología analizados antes. ¿De qué modo las ilusiones, las fantasías, las fantasmagorías, tendrían alguna eficacia histórica, si la ideolo-

gía no tuviera un papel mediador incorporado al vínculo social más elemental, como su constitución simbólica, en el sentido dado por Mauss y Lévi-Strauss?, lo cual nos impide hablar de una actividad verdadera preideológica o no ideológica. Además, tampoco se comprendería cómo una representación invertida de la realidad podría servir a los intereses de la clase dominante, si la relación entre dominación e ideología no fuera más primitiva que el análisis en clases sociales y susceptible eventualmente de sobrevivirla. Lo que Marx aporta de nuevo se destaca sobre ese fondo previo de una constitución simbólica del vínculo social en general y de la relación de autoridad en particular. Y lo que agrega es la idea de que la función justificadora de la ideología se aplica de un modo privilegiado a la relación de dominación surgida de la división en clases sociales y de la lucha de clases. Así, le debemos a Marx esta temática específica del funcionamiento ideológico en relación con la posición dominante de una clase. Pero me atrevo a decir que su aporte específico no se reconoce plenamente si no se libera su análisis de una estrechez fundamental que no puede corregirse sin, precisamente, poner en relación el concepto marxista con el concepto más englobante sobre el que se destaca. La limitación fundamental del concepto marxista no tiene que ver con su vínculo con la idea de clase dominante, sino con la definición por un contenido específico, la religión, y no por su función. Esta limitación es la herencia de Feuerbach, como lo atestigua la cuarta tesis sobre Feuerbach. Ahora bien, la tesis marxista se extiende potencialmente mucho más lejos que su aplicación a la religión en la fase del primer capitalismo, aplicación que me parece —dicho sea de paso— perfectamente bien fundamentada, aun cuando la religión constituye su sentido auténtico en otra esfera diferente de la experiencia y del discurso. La tesis marxista se aplica de derecho a todo sistema de pensamiento que tenga la misma función; es lo que han visto muy bien Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas y los integrantes de la Escuela de Frankfurt. También la ciencia y la tecnología, en una cierta fase de la historia, pueden desempeñar el papel de ideologías. Es necesario pues que la función ideológica sea separable del contenido ideológico. Que la religión se preste a esta función, en tanto inversión de las relaciones del cielo y de la tierra, significa que ya no es más religión, es decir, inserción de la Palabra en el mundo, sino *imagen invertida de la vida*. Entonces, sería la ideología denunciada por Marx. Pero lo mismo les puede suceder, y sin duda les sucede, a la ciencia y a la tecnología, desde el momento en que ocultan detrás de su pretensión de cientificidad su función de justificación del sistema militar e industrial del capitalismo avanzado.

Es así como la conjunción del criterio marxista con los otros criterios de la ideología puede liberar el potencial crítico de ese mismo criterio y eventualmente volverlo contra los usos ideológicos del marxismo que examinaré enseguida.

Pero estas consecuencias secundarias no deben hacer olvidar la tesis fundamental que domina esta primera parte, a saber, que la ideología es un fenómeno insuperable de la existencia social, en la medida en que la realidad social tiene desde siempre una constitución simbólica e implica una interpretación, en imágenes y representaciones, del propio vínculo social.

Al mismo tiempo, nuestro segundo problema se plantea en toda su agudeza: ¿cuál es el estatuto epistemológico del discurso sobre la ideología? ¿Existe un lugar no ideológico desde donde sea posible hablar científicamente de la ideología?

II. Ciencias sociales e ideología

Todas las disputas actuales sobre la ideología parten del repudio implícito o explícito del argumento de Aristóteles sobre el carácter sumario y esquemático de la argumentación en las ciencias que incluía bajo el nombre de política y que los modernos han llamado, sucesivamente, *Moral Sciences*, *Geisteswissenschaften*, ciencias humanas, ciencias sociales, ciencias sociales críticas, hasta desembocar en la crítica de las ideologías de la Escuela de Frankfurt. Ahora bien, lo que me impresiona en las discusiones contemporáneas no es sólo —no es tanto— lo que se dice acerca de la ideología, sino la pretensión de decirlo desde un lugar no ideológico llamado ciencia. A partir de allí, todo lo que se dice sobre la ideología está regido por lo que se presume ser ciencia y a lo cual se opone la ideología. En mi opinión, en la antítesis ciencia-ideología, los dos términos deben cuestionarse al mismo tiempo. Si la ideología pierde su papel mediador para no conservar más que su papel mistificador de falsa conciencia es porque se la ha comparado con una ciencia definida por su estatuto no ideológico. Ahora bien, ¿existe tal ciencia?

Distingo dos etapas en la discusión, según que se tome el término “ciencia” en un sentido positivista o no.

Comencemos por el sentido positivista. Mi tesis, en este caso, es afirmar que este sentido es el único que permitiría dar a la oposición ciencia-ideología un significado neto y tajante, pero también que, lamentablemente, la

ciencia social, al menos en el nivel de las teorías totalizantes en el cual se sitúa la discusión, no satisface el criterio positivo de cientificidad. En efecto, al hacerse positivas, la física matemática de Galileo ha podido expurgar sin retorno el *impetus* de la física pregalileana y la astronomía de Kepler, de Copérnico y de Newton pudo poner fin a la carrera de la astronomía tolemaica. La teoría social global estaría en la misma relación con la ideología si pudiera satisfacer los mismos criterios que esas ciencias positivas. Ahora bien, la debilidad epistemológica de la teoría social global es proporcional a la fuerza con que denuncia la ideología. En ninguna parte la teoría social accede al estatuto de cientificidad que la autorizaría a usar de manera perentoria el término de ruptura epistemológica para marcar su distancia con la ideología. Como escribe Maurice Lagueur, autor de un notable ensayo titulado "El uso abusivo de la relación ciencia-ideología",² sólo hay que considerar como científicos "los resultados intelectuales que *a la vez* permiten una explicación satisfactoria de fenómenos hasta entonces ininteligibles (en el nivel superficial donde se intenta vanamente dar cuenta de ellos) y resisten con éxito a las tentativas de falsación que se intentan sistemática y rigurosamente con respecto a ellos (verificación en el sentido poperiano de no falsación)" (p. 202). El punto importante no es la formulación separada de estos dos criterios, sino su funcionamiento conjunto. Una teoría puede ser poderosamente explicativa para estar débilmente apoyada por tentativas rigurosas de falsación. Ahora bien, esta coincidencia de los dos criterios es lo que aún, quizá siempre, les falta a las teorías globales en las ciencias sociales. O bien tenemos teorías unificadoras, pero no verificadas, o bien, teorías parciales bien verificadas, como ocurre en la demografía y en general en todos los segmentos teóricos de base matemática o estadística, pero que, por esta misma razón, renuncian a la ambición de ser integradoras. Los que sostienen teorías unificadoras, pero poco exigentes en cuanto a verificación y a falsación, son, en general, quienes denuncian con más arrogancia la ideología de sus adversarios. Quisiera dedicarme a desmontar algunas de las trampas en las cuales es muy fácil caer. Un argumento corriente es decir que la ideología es un discurso de superficie que ignora sus propias motivaciones reales. El argumento llega a ser más impresionante aun cuando se opone el carácter inconsciente

² Maurice Lagueur, "L'usage abusif du rapport science-idéologie", *Culture et langage*, Cahiers du Québec, Montreal, Hurtubise, 1973, pp. 197-230.

de esas motivaciones reales al carácter simplemente consciente de las motivaciones públicas u oficiales. Ahora bien, es importante advertir que alegar lo real, así sea inconsciente, no es en sí mismo garantía de cientificidad. El cambio de plano de lo ilusorio a lo real, de lo consciente a lo inconsciente, tiene ciertamente por sí mismo un gran poder explicativo. Pero es este poder explicativo mismo el que constituye una verdadera trampa epistemológica; el cambio de plano produce, en efecto, en principio una gran satisfacción de orden intelectual que nos lleva a creer que la apertura del campo inconsciente y la transferencia del discurso explicativo a ese campo constituyen por sí mismas, y en tanto tales, una operación de cientificidad.

Nos vemos fortalecidos en esta ingenuidad epistemológica por la convicción de que, al transferir la explicación del plano de las racionalizaciones conscientes al de la realidad inconsciente, redujimos el factor de subjetividad en la explicación. Y, en efecto, si se compara el marxismo de Althusser con la sociología de Max Weber, vemos que la explicación mediante motivaciones subjetivas de los agentes sociales es reemplazada por la consideración de conjuntos estructurales de donde se eliminó la subjetividad. Pero esta eliminación de la subjetividad en los agentes históricos no garantiza, de ninguna manera, que el sociólogo que hace ciencia haya logrado un discurso sin sujeto. Allí se juega lo que yo llamo la trampa epistemológica. Por una confusión semántica, que es un verdadero sofisma, la explicación por medio de estructuras y no de subjetividades es considerada como un discurso que no pronunciaría ningún sujeto específico. Al mismo tiempo, se debilita la vigilancia en el orden de la verificación y de la falsación. La trampa es tanto más temible cuanto que, en el límite, la satisfacción obtenida en el orden de la racionalización juega como un obstáculo y como una máscara en relación con la exigencia de verificación. Ahora bien, es eso exactamente lo que la teoría denuncia como ideología: una racionalización que juega como pantalla respecto de lo real.

Para ocultar la debilidad epistemológica de esta posición, se emplearon diversas tácticas. Mencionaré sólo dos de ellas.

Por una parte, se buscó una compensación para la falta de verificación empírica en un fortalecimiento del aparato formal. Pero ésta es otra manera de fortalecer el criterio explicativo a expensas del criterio verificacionista. Es más, me inclinaría a pensar que, arrojado al plano del formalismo, un pensamiento desmistificador como el de Marx pierde sus mejores cartas. ¿No es, precisamente, el reproche fundamental que hace Marx al pensamiento eco-

nómico contemporáneo el de haberse limitado a concebir “modelos despojados de toda verdadera densidad”³

Por otra parte, con el fortalecimiento mutuo de muchas disciplinas críticas se buscó compensar las insuficiencias epistemológicas de cada una de ellas. Así, asistimos a una suerte de cruce entre teoría social de las ideologías y psicoanálisis. Este cruce toma la apariencia de un quiasmo donde se supone que lo que es alegado pero mal verificado en una disciplina es mejor verificado en la otra. Este cruce me parece muy interesante y decisivo en la perspectiva no positivista que mencionaré más adelante, pero creo que sus efectos son negativos con respecto a los criterios de explicación y de falsación mencionados hasta aquí. Tengo la tentación de decir que lo que se gana de un lado se pierde del otro.

En efecto, el precio a pagar por el fortalecimiento mutuo del poder explicativo de las dos teorías es un debilitamiento proporcional de los “rasgos de precisión y de decidibilidad”⁴ en la descripción de los hechos capaces de permitir la decisión entre hipótesis opuestas.

De esta primera fase de la discusión resulta que para denunciar posiciones juzgadas como ideológicas, la teoría social está lejos de detentar la autoridad que ha permitido a la astronomía separarse por completo de la astrología o a la química de la alquimia.

Pero la discusión no queda cerrada. En efecto, se puede objetar a la argumentación anterior que le haya impuesto a la teoría social criterios que no le corresponden y que ella misma haya quedado prisionera de una concepción positivista de las ciencias sociales. Estoy de acuerdo con esto. Y estoy dispuesto a buscar, para la teoría social, otros criterios de científicidad diferentes de la capacidad explicativa, unida a la prueba de falsación. Pero, entonces, es necesario ser muy consciente de lo que se hace, pues el abandono de los criterios positivistas trae consigo *ipso facto* el abandono de una concepción puramente disyuntiva de las relaciones entre ciencia e ideología. No se puede jugar y ganar sobre los dos paños a la vez; no se puede abandonar el modelo positivista de la ciencia para dar un sentido aceptable a la idea de teoría social y, al mismo tiempo, conservar los beneficios que ofrece este modelo para instituir entre la ciencia y la ideología una verdadera ruptura epistemológica. Lamentablemente, es lo que ocurre demasiado a menudo en los discursos contemporáneos sobre la ideología.

³ *Ibíd.*, p. 219.

⁴ *Ibíd.*, p. 217.

Exploremos entonces este segundo camino, reservando para la tercera parte la cuestión de saber qué nueva relación se descubre entre ciencia e ideología, una vez que se superan los criterios positivistas de la teoría social.

La segunda acepción que se puede dar al término "ciencia", en su relación con la ideología, es una acepción *crítica*. Esta denominación está en conformidad con la exigencia de los hegelianos de izquierda que, modificando el término kantiano de crítica, exigieron una crítica verdaderamente crítica. Y Marx, cuando todavía estaba en la fase situada hoy después de la ruptura epistemológica de 1847, no duda sobre poner como subtítulo al a *El Capital*: "Crítica de la economía política".

La pregunta que se plantea entonces es la siguiente: ¿puede la teoría social concebida como crítica acceder a un estatuto enteramente no ideológico, según sus propios criterios de la ideología?

Veo tres dificultades; me detendré muy especialmente en la tercera, ya que de su resolución depende la posibilidad de dar un estatuto aceptable a la dialéctica ciencia/ideología.

La primera dificultad que veo es ésta: al dar a la crítica el estatuto de una ciencia *combativa*, ¿cómo evitar dejarla librada a los fenómenos cuasipatológicos denunciados en el adversario? Cuando hablo de ciencia combativa, pienso sobre todo en la interpretación leninista del marxismo, retomada con vigor por Althusser en su ensayo sobre *Lenin y la filosofía*. Althusser sostiene allí conjuntamente dos tesis: por un lado, que el marxismo representa la tercera gran ruptura radical en la historia del pensamiento, siendo la primera el nacimiento de la geometría con Euclides, y la segunda la de la física matemática con Galileo; de la misma manera, Marx inaugura el recorte de un nuevo continente llamado Historia. Aceptémoslo, aun cuando la Historia como saber y como saber de sí misma tiene otros antepasados. Pero no es esta la dificultad: es la pretensión simultánea de marcar aquello que Lenin llamaba la línea del partido entre esta ciencia y la ciencia burguesa, y así concebir una ciencia partidista, en el sentido fuerte del término. Allí reside el peligro de que la ciencia marxista se transforme en ideología según sus propios criterios. Con respecto a esto, el destino ulterior del marxismo verifica los temores más sombríos; así, el análisis en clases sociales, para no citar más que un ejemplo, y especialmente la tesis de que no hay fundamentalmente más que dos clases, después de haber sido una hipótesis de trabajo sumamente fecunda, se transforman en un dogma que impide mirar con nuevos ojos las nuevas estratificaciones sociales de las sociedades industriales avanza-

das o las formaciones de clases, en un sentido nuevo del término, en las sociedades socialistas, para no hablar de los fenómenos nacionalistas que muy difícilmente se prestan a un análisis en términos de clases sociales.

Más grave que esta ceguera ante lo real, la oficialización de la doctrina por el partido provoca otro fenómeno temible de ideologización: del mismo modo que se acusa a la religión de haber justificado el poder de la clase dominante, el marxismo funciona como sistema de justificación con respecto al poder del partido como vanguardia de la clase obrera y con respecto al poder del grupo dirigente en el interior del partido. Esta función justificadora con respecto al poder de un grupo dominante explica que la esclerosis del marxismo ofrezca el ejemplo más contundente de ideología en los tiempos modernos; la paradoja es que el marxismo después de Marx es la ejemplificación más extraordinaria de su propio concepto de ideología, en tanto expresión segunda de la relación a lo real y como ocultamiento de esa relación. En este momento preciso tal vez resulte muy importante recordar que fue Napoleón quien convirtió al honorable término de ideología y de ideólogo en un término de polémica y de burla.

Estas observaciones severas no significan que el marxismo sea falso. Significan, por el contrario, que la función crítica del marxismo sólo puede aparecer y manifestarse si el uso de la obra de Marx se disocia enteramente del ejercicio de un poder, de una autoridad y de los juicios de ortodoxia; si sus análisis son sometidos a la prueba de una aplicación directa a la economía moderna, como lo hizo Marx respecto de la economía de mediados del siglo pasado; y finalmente, si el marxismo vuelve a ser un instrumento de trabajo entre otros. En síntesis, si *El Capital* de Marx fuera, como el *Zaratustra* de Nietzsche, "un libro para nadie y para todos", como decía el mismo Nietzsche.

La segunda dificultad concierne a los obstáculos que se oponen a la explicación de la formación de las ideologías en términos no ideológicos. Según una observación anterior que quedó en suspenso, insistiré en destacar el papel de intermediario que ejercen los conceptos hegelianos y feuerbachianos en la conceptualización marxista. Es cierto que Marx complementa la crítica feuerbachiana, pero no puede salir de su lógica, desde el momento en que habla de ideología. Para que la crítica pueda a su vez presentarse como una inversión de la inversión es necesario, en primer lugar, haber concebido toda la filosofía alemana como un comentario de la religión y a ésta como una inversión de la relación entre el cielo y la tierra. Ahora bien, es sorprendente que Marx tenga gran dificultad para pensar esta relación como no sea

mediante metáforas: metáfora de la inversión de la imagen retiniana, metáfora de la cabeza y de los pies, de la tierra y del cielo, metáfora del reflejo y del eco, metáfora de la sublimación en el sentido químico de la palabra, es decir, de la volatilización de un cuerpo sólido en un residuo etéreo, metáfora de la fijación en las nubes... Como observa Sarah Kofman en un ensayo⁵ marcado por la influencia de Derrida, estas metáforas quedan prisioneras en una red de imágenes especulares y en un sistema de oposiciones –teoría-práctica, real-imaginario, luz-oscuridad– que dan testimonio de la índole metafísica del concepto de ideología como inversión de una inversión. ¿Podría decirse que después de la ruptura epistemológica la ideología ya no será pensada ideológicamente? El texto de *El Capital* sobre el fetichismo de la mercancía casi no deja esperanza con respecto a esto. La forma fantasmagórica que reviste la relación de valor de los productos del trabajo al convertirse en mercancía sigue siendo un enigma que, lejos de explicar la ilusión religiosa, se apoya en ella, al menos bajo forma analógica. Finalmente, la religión –forma madre de la ideología– proporciona más que una analogía; sigue siendo el *secreto* de la mercancía misma. Como dice Sarah Kofman, el fetiche de la mercancía no es “el reflejo de las relaciones reales, sino el de un mundo ya transformado, encantado. Reflejo de reflejo, fantasma de fantasma”.⁶ Esta imposibilidad de pensar no metafóricamente la producción de ilusión presenta, a la inversa –¡estamos en las inversiones de la inversión!– la dificultad, tan subrayada por Aristóteles, de pensar la participación en Platón. Aquél decía que ésta no es más que metáfora y discurso vacío. Aquí, la participación funciona a la inversa, no de la idea a su sombra, sino de la cosa a su reflejo. Pero es la misma dificultad.

La razón del fracaso puede ser dilucidada por nuestro primer análisis. Si es cierto que las imágenes que se da de sí mismo un grupo social son interpretaciones que pertenecen inmediatamente a la constitución del vínculo social, dicho de otra manera, si el vínculo social es en sí mismo simbólico, es absolutamente vano intentar derivar las imágenes de algo anterior que sería lo real, la actividad real, el proceso de vida real, del cual habría allí secundariamente reflejos y ecos. Un discurso no ideológico sobre la ideología tropieza aquí con la imposibilidad de alcanzar un real social anterior a la simbolización. Esta dificultad me confirma en la idea de que no se puede partir del

⁵ Sarah Kofman, *Camera obscura. De l'idéologie*, París, Galilée, 1973.

⁶ *Ibid.*, p. 25.

fenómeno de inversión para dar cuenta de la ideología, sino que es necesario concebirlo como una especificación de un fenómeno mucho más fundamental que depende de la representación del vínculo social que tiene lugar en el momento posterior de su constitución simbólica. El disfraz es un episodio secundario de la simbolización. De allí procede, en mi opinión, el fracaso de toda tentativa de definir una realidad social que sería en primer lugar transparente, luego secundariamente oscurecida, y que se podría aprehender en su transparencia original, anteriormente a su reflejo idealizante. Lo que me parece mucho más fecundo, en Marx, es la idea de que la transparencia no está detrás de nosotros, en el origen, sino delante de nosotros, al término de un proceso histórico quizás interminable. Pero entonces hay que tener el coraje de concluir que la separación de la ciencia y de la ideología es en sí misma una idea límite, el límite de un trabajo interno de delimitación, y que no disponemos actualmente de una noción no ideológica de la génesis de la ideología.

La dificultad más fundamental, sin embargo, aún no ha sido señalada. Consiste en la imposibilidad de ejercer una crítica que sea absolutamente radical. Una conciencia radicalmente crítica debería, en efecto, resultar de una reflexión *total*.

Permítaseme desarrollar con cierto cuidado este argumento, que no versa sobre el trabajo de las ciencias sociales que no tienen la pretensión de constituirse en teoría total, sino que afecta a toda teoría social con pretensiones totalizantes, incluido el marxismo.

Para elaborar mi argumento, permítaseme considerar los dos modelos de explicación que Jean Ladrière distingue, en un texto metodológico importante reproducido en *La articulación del sentido*,⁷ y que se encontrarán fácilmente en los dos tipos fundamentales de interpretaciones contemporáneas del marxismo. Quiero mostrar que el presupuesto de una reflexión total no es menos ineluctable en un modelo que en el otro. “Se pueden proponer dos modelos de explicación —dice Ladrière—, la explicación en términos de proyectos y la explicación en términos de sistemas” (p. 42). Consideremos el primero. A este primer modelo pertenece evidentemente la sociología comprensiva de Max Weber, pero también el marxismo según Gramsci, Lukács, Ernst Bloch, Goldmann. Ahora bien, este modelo hace extremadamente di-

⁷ Jean Ladrière, “Signes et concepts en science”, en *L'articulation du sens*, Bibliothèque des sciences religieuses, coédition Aubier, 1970, pp. 40-50; réed. Paris, Éditions du Cerf, 1984.

fácil la posición de “neutralidad axiológica” reivindicada por Max Weber.⁸ La explicación en términos de proyectos es necesariamente una explicación en la cual el teórico participa personalmente, que exige entonces que ponga en claro su propia situación y su propio proyecto en relación con su propia situación. Allí interviene el presupuesto no dicho de la reflexión total.

¿Escapa el segundo modelo de explicación a este presupuesto posible? Puede parecerlo a primera vista: al no proponerse explicar la acción en términos de proyectos, no tiene que elucidar completamente la naturaleza del proyecto y, entonces, no tiene que realizar una reflexión total. Pero el compromiso del investigador, mediante su instrumento de interpretación, no es menos ineluctable en una explicación de ese tipo si pretende ser total. El punto crítico de la teoría de los sistemas, como lo muestra Ladrière en el resto del ensayo, consiste en la necesidad de elaborar una teoría relativa a la evolución de los sistemas. Ahora bien, “en este trabajo —observa—, uno se ve llevado, sea a inspirarse en teorías relativas a los sistemas físicos o biológicos (por ejemplo sirviéndose de un modelo cibernético), sea a apoyarse en teorías de carácter filosófico (y por lo tanto no científico), por ejemplo en una filosofía de tipo dialéctico” (p. 42). Ahora bien, tanto en este camino como en el otro, la exigencia de completitud responde a la de reflexión total. Está implicada tácitamente toda una filosofía “según la cual existe efectivamente en cada instante un punto de vista de la totalidad, y según la cual, además, ese punto de vista puede ser explicitado y descrito en un discurso apropiado. De nuevo —concluye Ladrière—, estamos obligados a invocar un discurso de otro tipo” (p. 43).

Así, la explicación en términos de sistemas no es mejor aceptada que la explicación en términos de proyectos. Sólo suponiendo tácitamente que se puede efectuar una reflexión total, la explicación en términos de proyectos podría sustraer a la historia de toda condición ideológica. La explicación en términos de sistemas también supone, aunque de otra manera, que el investigador puede acceder a un punto de vista capaz de expresar la totalidad. Lo cual equivale a la reflexión total en la otra hipótesis.

Ésta es la razón fundamental por la cual la teoría social no puede enteramente desprenderse de la condición ideológica: no puede efectuar la reflexión

⁸ Max Weber, “Le sens de la neutralité axiologique dans les sciences sociologiques et économiques”, *Essais sur la théorie de la science*, traducción francesa, París, Plon, 1965, pp. 399-478.

total ni llegar a un punto de vista capaz de expresar la totalidad que la sustraería de la mediación ideológica a la cual están sometidos los demás miembros del grupo social.

III. La dialéctica de la ciencia y de la ideología

La pregunta que denominé en mi introducción "la pregunta clave" se plantea desde ahora en estos términos: ¿qué se puede hacer con la oposición —mal pensada y quizá impensable— entre la ciencia y la ideología?

¿Hay que renunciar pura y simplemente a ella? Admito que a menudo sentí la tentación de pensarlo al reflexionar sobre este rompecabezas. Sin embargo no lo creo, si no se quiere perder el beneficio de una tensión que no puede reducirse ni a una antítesis rígida ni a una confusión que arruine los géneros.

Pero quizá sea necesario rozar en primer lugar el punto de no distinción, en un avance que puede entrañar un gran valor terapéutico. Tal es, al menos, el beneficio que obtuve de la relectura de la obra, ya antigua e injustamente olvidada, al menos en este continente, de Karl Mannheim, escrita en alemán en 1929 y titulada *Ideología y Utopía*.⁹ La virtud de este libro es haber sacado todas las consecuencias del descubrimiento del carácter *recurrente* de la acusación de ideología y haber asumido hasta el final el efecto retroactivo, el avance de la ideología sobre la posición propia de cualquiera que intente aplicar a los demás la crítica ideológica.

Karl Mannheim le reconoce al marxismo el descubrimiento de que la ideología no es un error local, explicable psicológicamente, sino una estructura de pensamiento asignable a un grupo, una clase, una nación. Pero le reprocha a continuación el haberse quedado a mitad de camino y no haberse aplicado a sí mismo el ejercicio de la desconfianza y la sospecha. Ahora bien, según Mannheim, ya no corresponde al marxismo detener la reacción en cadena, a causa del fenómeno fundamental de desintegración de la unidad cultural y espiritual que pone a todo discurso en guerra con todos los discursos. Pero, ¿qué ocurre cuando se pasa de la sospecha restringida a la sospecha generalizada? Karl Mannheim responde: pasamos de una ciencia combativa a una ciencia pacífica, la sociología del conocimiento, fundada por Troeltsch, Max Weber, Max Scheler. Lo que era un arma del proletariado se convierte

⁹ *Ideologie und Utopie*, Bonn, Cohen, 1929.

en un método de investigación que intenta poner de manifiesto el condicionamiento social de todo pensamiento.

Así es cómo Karl Mannheim generaliza el concepto de ideología. Para él, las ideologías se definen esencialmente por su no congruencia, por su discordancia con respecto a la realidad social. No difieren de las utopías más que por rasgos secundarios. Las ideologías son más bien profesadas por la clase dirigente y son las clases subprivilegiadas las que las denuncian. En cambio, las utopías son sostenidas por las clases en ascenso; las ideologías miran hacia atrás; las utopías, hacia adelante. Las ideologías se acomodan con la realidad que justifican y disimulan; las utopías atacan de frente a la realidad y la hacen estallar. Estas oposiciones entre utopía e ideología son ciertamente dignas de consideración, pero no son nunca decisivas y totales, como se ve en Marx mismo, quien clasifica los socialismos utópicos entre los fantasmas ideológicos. Además, sólo la historia ulterior decide si una utopía era lo que pretendía ser, es decir, una visión nueva capaz de cambiar el curso de la historia. Pero sobre todo la oposición entre utopía e ideología no puede ser una oposición total; ambas se destacan sobre un fondo común de no congruencia (por retraso o por avance) en relación con un concepto de realidad que sólo se revela en la práctica efectiva. La acción sólo es posible si un distanciamiento de ese tipo hace posible la adaptación constante del hombre a una realidad en flujo permanente.

Admitamos como hipótesis de trabajo este concepto generalizado de ideología, unido además, de manera muy compleja, con el de utopía, que aparece a veces como una de sus especies, y, otras, como un género contrario.

Mi pregunta —pregunta punzante— es la siguiente: ¿desde qué lugar habla el investigador en una teoría de la ideología generalizada? Hay que admitir que ese lugar no existe y, menos aún, en una teoría de la ideología restringida, en la que sólo el otro está en la ideología. Pero en la primera el investigador sabe que él también está tomado por la ideología. Con respecto a esto, el debate de Karl Mannheim consigo mismo es un ejemplo de honestidad intelectual sin límites. Pues Karl Mannheim sabe que la pretensión weberiana de una sociología *wertfrei*, axiológicamente neutra, es un engaño. Sólo es un estadio, aun cuando este estadio sea necesario:

Lo que se exige es una disposición permanente a reconocer que todo punto de vista es propio de una determinada situación y a buscar mediante el análisis en qué consiste esa particularidad. Un reconocimiento claro y explícito de

los supuestos metafísicos implícitos que hacen posible el conocimiento hará más por el esclarecimiento y el avance de la investigación que la negación verbal de la existencia de esos supuestos, unida a su reintroducción subrepticia por la puerta de servicio (p. 80).

Pero si nos quedamos allí, caemos en pleno relativismo, en pleno historicismo, y la investigación misma se anula, ya que, observa Karl Mannheim, quien no tiene supuestos no plantea preguntas; quien no plantea preguntas no puede formular hipótesis, y entonces ya no investiga absolutamente nada. Le ocurre aquí al investigador lo que le ocurre a las sociedades mismas: las ideologías son distanciamientos, discordancias con relación al curso real de las cosas. Pero la muerte de las ideologías resultaría ser la lucidez más estéril, pues un grupo social sin ideología y sin utopía carecería de proyecto, de distancia respecto de sí mismo, de una representación de sí. Sería una sociedad sin proyecto global, librada a una historia fragmentada en acontecimientos todos iguales y por lo tanto insignificantes.

Pero entonces, ¿cómo postular supuestos cuando se sabe que todo es relativo? ¿Cómo tomar una decisión que no sea un juego de azar, un abuso lógico, un movimiento puramente fideísta?

Ya he dicho que Karl Mannheim se enfrenta con esta dificultad con un coraje de pensamiento ejemplar. A toda costa intenta distinguir un relacionismo de un relativismo. Pero, ¿a qué precio? Al precio de una exigencia imposible: reubicar todas las ideologías parciales en una visión total que les asigne una significación relativa y, así, pasar de una concepción no evaluativa de mero espectador a una concepción evaluativa que se arriesga a decir cuál ideología es congruente y cuál no. Hemos aquí una vez más en la imposible búsqueda de un saber total: "Dar al hombre moderno —dice Mannheim— una visión revisada de un proceso histórico *total*" (p. 69). Así, un hegelianismo vergonzante marca la diferencia entre el relacionismo y el relativismo; según Karl Mannheim, "es la tarea de descubrir a través del cambio de normas, de formas, de instituciones, un sistema cuya unidad y significación nos incumbe comprender" (p. 82). Y más adelante: "Descubrir en la totalidad del complejo histórico el papel, el significado, el sentido de cada componente elemental [...]. Mediante este tipo de aproximación sociológica a la historia, podemos identificarnos a nosotros mismos" (p. 83).

Tal es el precio a pagar para que el investigador pueda escapar al escepticismo y al cinismo, y evaluar el presente para atreverse a decir que determi-

nadas ideas son válidas en tal situación y que otras son un obstáculo para la lucidez y el cambio. Pero, para administrar este criterio de acomodamiento a una situación dada, el pensador debería haber acabado su ciencia. En efecto, para medir las distorsiones de la realidad, habría que conocer la realidad social total. Ahora bien, sólo al término del proceso se puede determinar el sentido mismo de lo real: "Intentar escapar a la distorsión ideológica y utópica es, en último análisis, ponerse en búsqueda de lo real" (p. 87). Nos hallamos nuevamente en un círculo, como con Marx, que decía que lo real a lo que se opone inicialmente la ilusión ideológica sólo sería conocido al final, cuando las ideologías hayan sido prácticamente disueltas. Aquí también todo es circular: dice Karl Mannheim que "sólo quien sea plenamente consciente del alcance limitado de todo punto de vista está en el camino de la comprensión buscada del todo" (p. 93). Pero lo inverso se impone con la misma fuerza: "Una visión total implica a la vez la asimilación y la superación de las limitaciones de los puntos de vista particulares" (p. 94).

Así, Karl Mannheim se impuso la obligación infinita de vencer al historicismo por sus propios excesos, al conducirlo de un historicismo parcial a un historicismo total. Con respecto a esto, no carece de significación que Karl Mannheim se haya interesado al mismo tiempo en el problema social de la *intelligentsia*, pues la síntesis de los puntos de vista supone un soporte social, que no puede ser una clase media, sino un estrato relativamente desclasado, no situado de manera demasiado precisa en el orden social. Tal es la *intelligentsia* relativamente sin vínculos, según Alfred Weber, la *freischwebende Intelligenz*. De esta manera, la teoría de la ideología descansa en la utopía de un "espíritu totalmente esclarecido desde el punto de vista sociológico" (p. 175).

Hay que reconocer que la tarea de una síntesis total es imposible. ¿Quedamos, entonces, reducidos, sin ningún progreso de pensamiento, a la crítica de la reflexión total? ¿Salimos simplemente derrotados de esta lucha agotadora con las condiciones ideológicas de todo punto de vista? ¿Debemos renunciar a todo juicio de verdad sobre la ideología? No lo creo.

Ya dije que considero la posición de Karl Mannheim como el punto de retorno a partir del cual puede percibirse la dirección de una solución viable.

Me parece que las condiciones de la solución están contenidas en un discurso de carácter *hermenéutico* sobre las condiciones de toda comprensión de carácter *histórico*. Me acerco aquí, mediante el largo rodeo de una discusión acerca de las condiciones de posibilidad de un saber sobre la ideología, a un

análisis que había realizado en otro lugar.¹⁰ Me había situado entonces sin rodeos dentro de una reflexión de tipo heideggeriano, bajo la guía de Gadamer, para considerar el fenómeno central de la precomprensión, cuya estructura ontológica precede y rige todas las dificultades propiamente epistemológicas que las ciencias sociales encuentran bajo el nombre de prejuicio, de ideología, de círculo hermenéutico. Estas dificultades epistemológicas –por otra parte diversas e irreductibles las unas a las otras– tienen el mismo origen. Dependen de la estructura misma de un ser que no está nunca en la posición soberana de un sujeto capaz de poner a distancia de sí mismo la totalidad de sus condicionamientos. En el presente ensayo, no quise concederme la facilidad de un discurso que se instale desde el comienzo en una ontología de la precomprensión para juzgar desde arriba las dificultades de la teoría de las ideologías. Preferí el camino largo y difícil de una reflexión de tipo epistemológico sobre las condiciones de posibilidad de un saber sobre la ideología y, en general, sobre las condiciones de validez del discurso explicativo en las ciencias sociales. Intenté entonces reencontrar, desde adentro, ante el fracaso del proyecto de reflexión total o del saber total de las diferencias ideológicas, la necesidad de otro tipo de discurso, el de la hermenéutica de la comprensión histórica.

No haré aquí nuevamente el análisis de ese otro discurso. Me limitaré, a modo de conclusión, a hacer *algunas propuestas* susceptibles de dar un sentido aceptable a la pareja ciencia/ideología.

Primera propuesta: todo saber objetivante acerca de nuestra posición en la sociedad, en una clase social, en una tradición cultural, en una historia, está precedido por una relación de *pertenencia* que nunca podremos recuperar enteramente mediante el pensamiento. Antes de toda distancia crítica, pertenecemos a una historia, a una clase, a una nación, a una cultura, a una o a varias tradiciones. Al asumir esta pertenencia que nos precede y nos conduce, asumimos el papel primero de la ideología, el que hemos descrito como función mediadora de la imagen, de la representación de uno mismo; por la función integradora de las ideologías, participamos también en las otras funciones de la ideología, funciones de justificación y de distorsión. Pero sabemos ahora que la condición ontológica de precomprensión excluye la reflexión total que nos pondría en la condición ventajosa del saber no ideológico.

Segunda propuesta: si el *saber objetivante* es siempre segundo respecto de la relación de pertenencia, puede sin embargo constituirse en una *relativa*

¹⁰ Cf. el ensayo siguiente en este volumen, “Hermenéutica y crítica de las ideologías”.

autonomía. En efecto, el momento crítico que lo constituye es fundamentalmente posible en virtud del factor de *distanciamiento* que pertenece a la relación de historicidad. Este tema no es explicitado por el propio Heidegger, quien marca no obstante su lugar vacío cuando declara:

El círculo característico de la comprensión [...] encierra en sí una positiva posibilidad del conocimiento más originario, posibilidad que, sin embargo, sólo será asumida de manera auténtica cuando la explicitación (*Auslegung*) haya comprendido que su primera, constante y última tarea consiste en no dejar que su haber previo, su manera previa de ver y sus anticipaciones le sean dados por simples ocurrencias (*Einfälle*) y opiniones populares, sino en asegurarse su tema científico mediante la elaboración de estas anticipaciones a partir de las cosas mismas.¹¹

Queda planteada, al principio, la necesidad de incluir la instancia crítica en el movimiento de ascenso hacia la estructura misma de la precomprensión que nos constituye y que somos. La hermenéutica misma de la precomprensión requiere así una división crítica entre precomprensión y prejuicio. Este tema, apenas esbozado por Heidegger y quizá reprimido por la preocupación misma de radicalidad de su emprendimiento, es el que Gadamer ha llevado un poco más lejos, sin darle quizá la amplitud que merece. No obstante, ha puesto el dedo en el problema, capital a mi entender, del distanciamiento, que no es sólo distancia temporal, como en la interpretación de los textos y de los monumentos del pasado, sino también distanciamiento positivo. Es propio de la condición de una *conciencia expuesta a la eficacia de la historia* el no comprender más que bajo la condición de la distancia, del alejamiento. Por mi parte, intento avanzar más en la misma dirección. La mediación de los textos tiene, a mi parecer, un valor ejemplar sin igual. Comprender un decir es, en primer lugar, ponerlo ante uno como un dicho, recogerlo en su texto, desvinculado de su autor; este distanciamiento pertenece íntimamente a toda lectura, que sólo puede aproximar la cosa del texto en y por la distancia. En mi opinión, esta hermenéutica de los textos, sobre la cual intento reflexionar, contiene valiosas indicaciones para dar una justa acogida a la crítica de las ideologías. Pues todo distanciamiento es, como nos lo ha enseñado Karl Mannheim, generalizando a Marx, distanciamiento de sí, distanciamiento de uno con respecto a sí mismo. Es así como la crítica de las ideologías puede y

¹¹ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, ob. cit., p. 176 de la traducción castellana.

debe ser asumida en un trabajo sobre el sí mismo de la comprensión, trabajo que implica orgánicamente una crítica de las ilusiones del sujeto. Tal es pues mi segunda propuesta: el distanciamiento, dialécticamente opuesto a la pertenencia, es la condición de posibilidad de una crítica de las ideologías, no fuera de la hermenéutica o contra la hermenéutica, sino en la hermenéutica.

Tercera propuesta: si la crítica de las ideologías puede liberarse parcialmente de su condición inicial de enraizamiento en la precomprensión, si entonces puede organizarse en saber, entrando así en la lógica de lo que Jean Ladrière indica como paso a la teoría, ese saber no puede ser total; está condenado a permanecer como saber parcial, fragmentario, insular; su no completitud está fundamentada hermenéuticamente en la condición original e insuperable que hace que el distanciamiento mismo sea un momento de la pertenencia. El olvido de esta condición absolutamente insuperable es la fuente de todas las dificultades, también insuperables, que se vinculan a la recurrencia de la ideología sobre el saber de la ideología. La teoría de la ideología sufre aquí una coacción epistemológica de no completitud y de *no totalización*, que tiene su razón hermenéutica en la condición misma de la comprensión.

Es así como, por mi parte, asumo la tesis de Habermas de que todo saber se sostiene en un *interés* y de que la misma teoría crítica de las ideologías es sostenida por un interés, el interés por la emancipación, es decir, por la comunicación sin límites y sin trabas. Pero hay que advertir que este interés funciona como una ideología o como una utopía. Y no sabemos cuál de las dos, puesto que sólo la historia ulterior decidirá entre las discordancias estériles y las discordancias creadoras. No sólo es preciso tener presente en la mente el carácter indistintamente ideológico o utópico del interés que sostiene la crítica de las ideologías, sino que también es preciso, con más razón, tener presente en la mente que este interés está orgánicamente ligado a los otros intereses que la teoría también describe: interés en la dominación material y en la manipulación aplicada a las cosas y a los hombres; interés en la comunicación histórica, sostenido por la comprensión de las herencias culturales; el interés por la emancipación no opera nunca una ruptura total en el sistema de los intereses, ruptura susceptible de introducir en el nivel del saber un corte epistemológico preciso.

Tal es, entonces, mi tercera propuesta: la crítica de las ideologías, sostenida por un interés específico, no rompe nunca sus lazos con el fondo de pertenencia que la sustenta. Olvidar este vínculo inicial es entrar en la ilusión de una teoría crítica elevada al rango de saber absoluto.

Mi cuarta y última propuesta será de simple deontología. Conciérne al *buen uso* de la crítica de las ideologías. De toda esta meditación resulta que la crítica de las ideologías es una tarea que hay que comenzar siempre, pero que por principio no se puede acabar. El saber siempre está a punto de liberarse de la ideología, pero la ideología siempre sigue siendo la clave, el código de interpretación, por el cual no somos un intelectual sin amarras y sin lazos, sino que permanecemos sostenidos por lo que Hegel llamaba la *sustancia ética*, la *Sittlichkeit*. Llamo deontológica a mi última propuesta, pues nada nos es más necesario hoy que renunciar a la arrogancia de la crítica y conducir con paciencia el trabajo siempre inacabado del distanciamiento y de la recuperación de nuestra sustancia histórica.

Hermenéutica y crítica de las ideologías

EL DEBATE al que se alude con este título supera considerablemente los límites de una discusión acerca de la fundamentación de las ciencias sociales. Pone en juego lo que yo llamaría el gesto filosófico de base. ¿Es este gesto 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, en última instancia, un gesto de desafío, un gesto crítico, indefinidamente retomado e indefinidamente dirigido contra la *falsa conciencia*, contra las distorsiones de la comunicación humana detrás de las cuales se disimula el ejercicio permanente de la dominación y de la violencia? Ésta es la propuesta filosófica para un debate que parece en primer lugar entablarse en el plano de la epistemología de las llamadas ciencias del espíritu, y que se enunciaría en los términos de una alternativa: o la conciencia hermenéutica o la conciencia crítica. Pero, ¿es realmente así? ¿No habrá que rechazar la alternativa misma? ¿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 presiente que la apuesta es importante. No vamos a abordarla de entrada en términos tan generales y con una actitud tan ambiciosa; tomaremos más bien como eje de referencia una discusión contemporánea que tiene la ventaja de presentar el problema en forma de alternativa. Si ésta debe ser finalmente superada, no lo será al menos en la ignorancia de las dificultades que hay que vencer.

Los dos protagonistas de la alternativa son: del lado hermenéutico, Hans Georg Gadamer; del lado crítico, Jürgen Habermas. Hoy se halla públicamente documentada la polémica, parcialmente reproducida en el pequeño volumen *Hermeneutik und Ideologiekritik*, publicado por Suhrkamp en 1971.¹ De

¹ La siguiente es, a grandes rasgos, la historia del debate. En 1965 aparece la segunda edición de *Wahrheit und Methode* de H. G. Gadamer [traducción castellana: *Verdad y Método*, ob. cit.], publicado por primera vez en 1960. Esta edición contiene un prefacio que responde a

este documento extraeré las líneas de fuerza del conflicto que opone 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 la apreciación positiva de la hermenéutica responde la aproximación recelosa 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 una confrontación relativa a la *reivindicación de universalidad* de la hermenéutica. En efecto, si la crítica de las ideologías tiene algún interés, es en la medida en que es una disciplina no hermenéutica, que se inscribe fuera de la esfera de competencia de una ciencia o de una filosofía de la interpretación, y que le marca su límite fundamental.

Me limitaré en la primera parte de este ensayo a presentar las partes del documento; 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 las dos preguntas siguientes:

1) ¿En qué condiciones una filosofía hermenéutica puede dar cuenta en sí misma de la demanda legítima de una crítica de las ideologías? ¿Es al precio de su reivindicación de universalidad y de una reestructuración suficientemente profunda de su programa y de su proyecto?

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 nos centraremos: la rehabilitación del prejuicio, de la autoridad y de la tradición, y la famosa teoría de la "conciencia histórica eficiente". Gadamer publica el mismo año, en *Kleine Schriften I*, una conferencia de 1965 titulada "La universalidad del problema hermenéutico" [traducción castellana: en H. G. Gadamer, *Verdad y Método II*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1992, p. 213] de la que hay una traducción francesa en los *Archives de philosophie* de 1970 (pp. 3-17), así como otro ensayo, "Retórica, hermenéutica y crítica de las ideologías" [en H. G. Gadamer: *Verdad y Método II*, ob. cit., p. 225] igualmente traducido en los *Archives de philosophie* de 1971 (pp. 207-230). Habermas responde en un largo ensayo, "Reivindicación de la universalidad de la hermenéutica", publicado en la *Festschrift* en honor de Gadamer, titulado *Hermenéutica y dialéctica I*, 1970. Pero la obra principal de Habermas que nosotros consideraremos se titula *Erkenntnis und Interesse* (1968; traducción francesa, *Connaissance et Intérêt*, París, Gallimard, 1976 [traducción castellana: *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus]). Esta obra contiene, en el apéndice, una importante exposición de principio y de método publicada en 1965 bajo el título de "Perspectivas". Su concepción de las formas actuales de la ideología se encuentra en *La técnica y la ciencia como ideología* (traducción francesa, París, Gallimard, 1973), ofrecido a Herbert Marcuse en su 70º aniversario en 1968.

2) ¿En qué condiciones es posible una crítica de las ideologías? ¿Puede, en última instancia, estar desprovista de presupuestos hermenéuticos?

Quiero aclarar que ningún propósito de anexión, ningún sincretismo dirigirá este debate. Estoy dispuesto a decir, siguiendo a Gadamer por otra parte, que cada una de las dos teorías habla desde un lugar diferente, pero que cada una puede reconocer la pretensión de universalidad de la otra de una manera tal que el lugar de una esté inscripto en la estructura de la otra.

I. La alternativa

1. Gadamer: la hermenéutica de las tradiciones

Se puede ir directamente al punto crítico —al *Brennpunkt*— que Habermas ataca desde su *Lógica de las ciencias sociales*, a saber, la concepción de la conciencia histórica y la rehabilitación en forma de provocación de tres conceptos vinculados: prejuicio, autoridad y tradición. En efecto, este texto no es ni secundario, accesorio ni marginal. Se vincula directamente con la experiencia central o, como acabo de decirlo, con el lugar desde donde habla esta hermenéutica y desde donde eleva su reivindicación de universalidad. Esta experiencia es la del escándalo que constituye, según la escala de la conciencia moderna, la especie de *distanciamiento alienante* —de *Verfremdung*— que es, mucho más que un sentimiento o que un humor, el supuesto ontológico que sostiene la conducta objetiva de las ciencias humanas. La metodología de estas ciencias implica ineluctablemente un distanciamiento que a su vez presupone la destrucción de la relación primordial de pertenencia —*Zugehörigkeit*— sin la cual no existiría relación con lo histórico como tal. Este debate entre distanciamiento alienante y experiencia de pertenencia es seguido por Gadamer en las tres esferas en las que se divide la experiencia hermenéutica: esfera estética, esfera histórica, esfera lingüística. En la esfera estética, la experiencia de ser embargado es lo que siempre precede y hace posible el ejercicio crítico del juicio cuya teoría ha hecho Kant con el título de juicio del gusto. En la esfera histórica, es la conciencia de ser sostenido por tradiciones que me preceden la que hace posible todo ejercicio de una metodología histórica en el nivel de las ciencias humanas y sociales. Finalmente, en la esfera del lenguaje, que en cierto modo atraviesa las dos precedentes, la copertenencia a las cosas dichas por las grandes voces de los creadores de discursos precede y hace posi-

ble toda reducción instrumental del lenguaje y toda pretensión de dominar mediante técnicas objetivas las estructuras del texto de nuestra cultura. Así, una sola y misma tesis atraviesa las tres partes de *Verdad y Método*. Si bien nuestro debate se localiza en la segunda parte, ya está entablado —y en cierto modo jugado— en la estética, al mismo tiempo que no se cumple sino en la experiencia lingüística, donde conciencia estética y conciencia histórica son llevadas 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 alcance, declara el carácter local de su punto de partida. El lugar desde donde habla Gadamer está determinado por la historia de las tentativas por resolver el problema de la fundamentación de las ciencias del espíritu en el romanticismo alemán, luego en Dilthey y, finalmente, sobre la base de la ontología heideggeriana. El propio Gadamer lo reconoce abiertamente, aun cuando atestigua la universalidad de la dimensión hermenéutica; esta universalidad no es abstracta; está centrada para cada investigador en una problemática dominante, en una experiencia privilegiada:

Mi propia tentativa —escribe al comienzo de “Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología”— se relaciona con la recuperación de la herencia del romanticismo alemán por Dilthey, en la medida en que él toma como tema la teoría de las ciencias del espíritu, pero basándola en un fundamento nuevo y mucho más amplio; la experiencia del arte, con la experiencia victoriosa de la contemporaneidad que le es propia, constituye la réplica al distanciamiento histórico en las ciencias del espíritu.²

La hermenéutica tiene, pues, un alcance que precede y supera toda ciencia, alcance del cual da testimonio “el carácter lingüístico universal del comportamiento relativo al mundo” (ibíd., p. 208); pero la universalidad de este alcance es la contrapartida de la estrechez de la experiencia inicial en la que arraiga. No es pues indiferente para el debate con los partidarios de la crítica de las ideologías que se subraye al mismo tiempo que la pretensión de universalidad, el reconocimiento del carácter local de la experiencia inicial. En efecto, hubiera sido igualmente concebible tomar no la conciencia histórica

² “Rétorique, herméneutique et critique de l'idéologie”, traducción francesa, en *Archives de philosophie*, 1971, pp. 207-208.

como tal, sino la teoría de la exégesis, de la interpretación de los textos en la experiencia de la lectura, como era posible, sobre la base de la misma herencia, la hermenéutica de Schleiermacher. Al elegir este punto de partida un poco diferente, como yo mismo propondré hacerlo en la segunda parte de este ensayo, nos prepararíamos para dar al problema del distanciamiento, de la enajenación, un significado más positivo que en la estimación de Gadamer. No es pues del todo indiferente que Gadamer haya precisamente dejado de lado 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 comportamiento humano con respecto al mundo. Sin embargo, volveré a esta reflexión en la segunda parte de este estudio, con la esperanza de extraer de ella una orientación de pensamiento menos sometida que la de Gadamer a la problemática de la tradición y de ese modo más receptiva de la crítica de las ideologías.

Al tomar preferentemente como eje de reflexión la conciencia histórica y la cuestión de las condiciones de posibilidad de las ciencias del espíritu, Gadamer orientaba inevitablemente la filosofía hermenéutica hacia la rehabilitación del prejuicio y la apología de la tradición y de la autoridad, y ubicaba esta filosofía hermenéutica en una posición conflictiva con toda crítica de las ideologías. A la vez, el conflicto mismo, a pesar de la terminología moderna, era reducido 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 quedaba sometido a la transposición ontológica con Heidegger. Dicho de otra manera, al adoptar la experiencia privilegiada de la conciencia histórica, Gadamer adoptaba también un determinado recorrido filosófico que él debía ineluctablemente reiterar.

En efecto, nuestro propio problema ha pasado a ser la lucha entre el romanticismo y el iluminismo, y allí mismo ha tomado cuerpo la oposición entre dos actitudes filosóficas fundamentales: por un lado, la *Aufklärung* y su lucha contra los prejuicios; por el 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 marca algún progreso en relación con este debate.

En lo que concierne a Gadamer, su intención declarada no es dudosa: se trata de no volver a caer en el atolladero romántico. 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” (es así como propongo traducir, es decir, comentar, la famosa *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*) contiene el vivo reproche dirigido a la filosofía romántica de sólo haber realizado una inversión del pro al contra o, más bien, del contra al pro, sin haber logrado ni desplazar la problemática misma ni cambiar el terreno del debate. El prejuicio, en efecto, es una categoría de la *Aufklärung*, la categoría por excelencia, bajo la doble forma de la precipitación (juzgar demasiado rápidamente) y de la prevención (seguir la costumbre, la autoridad). El prejuicio es aquello de lo que hay que desembarazarse para comenzar a pensar, para osar pensar —según el famoso adagio *sapere aude*— para acceder a la edad adulta, a la *Mündigkeit*. Para encontrar un sentido menos unívocamente negativo del término “prejuicio” (convertido casi en sinónimo de juicio no fundado, de juicio falso) y para restablecer la ambivalencia que el *praejudicium* latino ha podido tener en la tradición jurídica anterior al iluminismo, sería necesario poder volver a cuestionar los supuestos de una filosofía que opone razón y prejuicio. Ahora bien, estos supuestos son los mismos que los de una filosofía crítica. En efecto, para una filosofía del juicio —y una filosofía crítica es una filosofía del juicio— el prejuicio es una categoría negativa dominante. Lo que, entonces, debe cuestionarse es la primacía del juicio en el comportamiento del hombre con respecto al mundo; ahora bien, el juicio sólo es erigido en tribunal por una filosofía que hace de la objetividad, cuyo modelo lo proporcionan las ciencias, la medida del conocimiento. Juicio y prejuicio son categorías dominantes sólo en el tipo de filosofía proveniente de Descartes, que convierte a la conciencia metodológica en la clave de nuestra relación con el ser y los seres. Es necesario, entonces, ahondar en la filosofía del juicio, en la problemática del sujeto y del objeto, para llevar a cabo una rehabilitación del prejuicio que no sea una simple negación del espíritu de las Luces.

Aquí la filosofía romántica se revela a la vez como una primera fundamentación del problema y un fracaso fundamental. Una primera fundamentación, pues intenta negar el “descrédito arrojado sobre el prejuicio por la *Aufklärung*” (es el título de las páginas 256 y siguientes de *Verdad y Método*; pp. 338 y ss. de la traducción castellana); un fracaso fundamental, pues ella sólo ha invertido la respuesta sin invertir la pregunta. En efecto, el romanticismo lleva a cabo su combate en el terreno definido por el adversario, que es el papel de la tradición y de la autoridad en la interpretación. En este mismo terreno, sobre esta misma base de cuestionamiento, se magnifica el *mûthos*

en lugar de celebrar el *lógos*, se aboga en favor de lo Antiguo en detrimento de lo Nuevo, en favor de la Cristiandad histórica contra el Estado moderno, en favor de la Comunidad fraternal contra el Socialismo jurídico, en favor del inconsciente genial contra la conciencia estéril, en favor del pasado mítico contra el futuro de las utopías racionales, en favor de la imaginación poética contra el frío raciocinio. La hermenéutica romántica liga así su destino a todo lo que tiene figura de Restauración.

Tal es el atolladero en el cual la hermenéutica de la conciencia histórica no quiere recaer. Una vez más, la cuestión es saber si la hermenéutica de Gadamer superó verdaderamente 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 en primer lugar él se encuentra en el seno de las tradiciones” (260; 343)³ escapa al juego de inversiones en el cual ve encerrado al romanticismo filosófico, frente a las pretensiones de toda filosofía crítica.

Gadamer estima que la problemática del prejuicio no puede ser renovada precisamente como problemática, antes de la filosofía de Heidegger. Con respecto a esto, la etapa propiamente diltheyana del problema no es de ninguna manera decisiva. Por el contrario, le debemos a Dilthey la ilusión de que haya dos científicidades, dos metodologías, dos epistemologías, la de las ciencias naturales y la de las ciencias del espíritu. Por eso, a pesar de su deuda con Dilthey, Gadamer no vacila en escribir: “Dilthey no ha sabido liberarse de la teoría tradicional del conocimiento” (261; 344); su punto de partida sigue siendo la conciencia de sí, dueña de sí misma; con él, la subjetividad sigue siendo la referencia última. El reino de la *Erlebnis* es el reino de un elemento primordial que yo soy. En este sentido, lo fundamental es el *Innesein*, la interioridad, la toma de conciencia de sí. Entonces Gadamer proclama, tanto contra Dilthey como contra la *Aufklärung* que siempre resurge: “He aquí por qué los prejuicios del individuo, más aún que sus juicios, constituyen la realidad histórica (*geschichtliche*) de su ser” (261; 344). La rehabilitación del prejuicio, de la autoridad, de la tradición, será entonces dirigida contra el reino de la subjetividad y de la interioridad, es decir, contra los criterios de la reflexividad. Esta polémica antirreflexiva contribuirá incluso a dar al alegato que se mencionará luego la apariencia de un retorno a una posición precrítica. Por provocativo –por no decir provocador– que sea este alegato, apunta a la reconquista de la dimensión histórica sobre el momento reflexivo.

³ Referencia de la traducción castellana, *Verdad y Método*, ob. cit.

La historia me precede y se anticipa a mi reflexión. Yo pertenezco a la historia antes de pertenecerme. Ahora bien, Dilthey no ha podido comprender esto, porque su revolución sigue siendo epistemológica y porque su criterio reflexivo prevalece sobre su conciencia histórica.

Podemos preguntarnos, no obstante, si la fuerza de la acusación en contra de Dilthey no tiene la misma significación que el ataque contra el romanticismo. ¿No es la fidelidad a Dilthey, más profunda que la crítica dirigida a él, la que explica que sea la cuestión de la historia y de la historicidad y no la del texto y la de la exégesis la que continúa proporcionando lo que yo llamaría, en un sentido cercano a ciertas expresiones del propio Gadamer, la experiencia *princeps* de la hermenéutica? Ahora bien, es quizás en este nivel donde sea necesario interrogar a la hermenéutica de Gadamer, es decir, en un nivel en el cual su fidelidad a Dilthey es más significativa que su crítica. Mantengamos en reserva esta cuestión para la segunda parte y seguimos el movimiento que pasa de la crítica del romanticismo y de la epistemología diltheyana a la fase propiamente heideggeriana del problema.

Restituir la dimensión histórica del hombre exige mucho más que una simple reforma metodológica —entendamos: mucho más que una legitimación simplemente epistemológica de la idea de *ciencias del espíritu* frente a las demandas de las ciencias naturales—. Sólo un reordenamiento fundamental que subordine la teoría del conocimiento a la ontología hace aparecer el sentido verdadero de la *Vorstruktur des Verstehens* —de la preestructura (o de la estructura de anticipación) del comprender— que condiciona toda rehabilitación del prejuicio.

Todos tenemos presente en la memoria el texto de *Sein und Zeit* acerca del comprender (parágrafo 31), texto donde Heidegger, acumulando las expresiones que llevan 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 bien: “lo que guía al pensamiento de Heidegger no es tanto probar que hay allí un círculo como probar que este círculo tiene un sentido ontológico positivo” (251; 332). Pero es notable que Gadamer no remita sólo al parágrafo 31, que pertenece aún a la *Analítica fundamental del Dasein* (es el título de la primera sección), sino también al parágrafo 63, que desplaza decididamente la problemática de la interpretación hacia el problema de la temporalidad como tal; ya no se trata sólo del *Da* del ser ahí, sino de su poder-ser integral (*Ganzseinkönnen*), que se manifiesta en los tres éxtasis temporales del cuidado.

Gadamer tiene razón en preguntar: “¿se podrá interrogar sobre las consecuencias que entraña 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*?” (ibíd.). Pero el propio Heidegger no se ha planteado estas cuestiones, que quizá nos conducirán 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 no sólo conduce de Dilthey a Heidegger, sino en el interior mismo de *Sein und Zeit*, del parágrafo 31 al parágrafo 63, es decir, de la analítica preparatoria a la cuestión de la totalidad, se ve que la experiencia privilegiada, si se puede hablar así, ya no es la historia de los historiadores, sino la historia misma de la cuestión del sentido del ser en la metafísica occidental. Se descubre entonces que la situación hermenéutica en la cual se despliega la interrogación está marcada por el hecho de que la estructura de anticipación, a partir de la cual interrogamos al ser, la provee la historia de la metafísica. Es ésta la que ocupa el lugar del prejuicio. Tendremos que preguntarnos más adelante si la relación crítica que Heidegger instituye con respecto a esta tradición no contiene en germen cierta rehabilitación, no ya del prejuicio, sino de la crítica de los prejuicios. Ése es el desplazamiento fundamental que Heidegger impone al problema del prejuicio. El prejuicio –*Vormeinung*– forma parte de la estructura de anticipación (léase *Sein und Zeit*, p. 150; 173-174). 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 llamar “modo derivado” a la interpretación filológica (p. 152; 176), pero sin embargo ella sigue siendo la piedra de toque. Allí puede percibirse la necesidad de remontar desde el círculo vicioso en el cual gira la interpretación filológica, en tanto se lo entiende 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 nosotros somos.

Pero Heidegger no está interesado en el movimiento de retorno desde la estructura de anticipación, constitutiva de nuestro ser, a los aspectos propiamente metodológicos del círculo hermenéutico. Es lamentable, porque en este trayecto de retorno la hermenéutica se aproxima al encuentro con la crítica y, más particularmente, con la crítica de las ideologías. Por esta razón nuestro propio cuestionamiento de Heidegger y de Gadamer partirá de las dificultades planteadas por este trayecto de retorno, sólo en el cual se legitima la idea de que la interpretación filológica es un *modo derivado del comprender funda-*

mental. Mientras no se haya intentado proceder a esta derivación, no se habrá mostrado aún que la preestructura misma es fundamental. Pues nada es fundamental, sino en la medida en que otra cosa se haya derivado de allí.

Sobre este triple fondo —romántico, diltheyano, heideggeriano— hay que reubicar la *contribución propia de Gadamer a la problemática*. Con respecto a esto, su texto es como un palimpsesto, en el cual siempre se puede distinguir, como en espesor y en transparencia, un estrato romántico, un estrato diltheyano y un estrato heideggeriano, y en el que se puede leer, en consecuencia en cada uno de estos niveles. A su vez, cada uno de estos niveles se refleja en lo que Gadamer dice ahora en su propio nombre. Como bien lo han visto sus adversarios, el aporte propio de Gadamer consiste, en primer lugar, en el vínculo que él instituye, en un nivel en cierto modo puramente fenomenológico, entre *prejuicio, tradición y autoridad*; luego, en la interpretación ontológica de esta secuencia a partir del concepto de *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* que traduzco por “conciencia expuesta a los efectos de la historia” o “conciencia de la eficacia histórica” (Fataud dice: “conciencia insertada en el devenir histórico”); por último, en la consecuencia epistemológica que él llama, en los *Kleine Schriften*, la consecuencia metacrítica, es decir que una crítica exhaustiva de los prejuicios —por lo tanto, de las ideologías— es imposible, en ausencia del punto cero desde donde podría realizarse.

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

Con un matiz de cierta provocación, Gadamer intenta rehabilitar conjuntamente prejuicio, tradición y autoridad. El análisis es *fenomenológico*, en el sentido de que intenta rescatar una esencia en estos 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 supuestos; es un componente del comprender, ligado al carácter históricamente finito del ser humano. Es falso que no haya más que prejuicios no fundados; existen, en el sentido jurídico, prejuicios que pueden ser o no fundados ulteriormente y hasta *prejuicios legítimos*. Con respecto a esto, si los prejuicios por precipitación son más difíciles de rehabilitar, los prejuicios por prevención tienen una significación profunda que desaparece en un análisis efectuado a partir de una posición puramente crítica. El prejuicio contra el prejuicio procede en efecto de un prejuicio muy profundamente arraigado contra la autoridad, que se identifica demasiado rápidamente con la dominación y con la violen-

cia. El concepto de autoridad nos introduce en el núcleo del debate con la crítica de la ideología. 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 se basa en la creencia en la legitimidad de su autoridad y de su derecho legítimo a usar la violencia en última instancia. Ahora bien, para Gadamer, el análisis sufre de un defecto a partir de la época de la *Aufklärung*, en razón de la confusión entre dominación, autoridad y violencia. Aquí se impone el análisis de su esencia. Para la *Aufklärung*, la autoridad tiene necesariamente como contrapartida la obediencia ciega:

Ahora bien, la autoridad en su esencia no implica nada de esto. Ciertamente, la autoridad corresponde en principio a personas, pero la autoridad de las personas no se funda en un acto de sumisión y de abdicación de la razón, sino en un acto de aceptación y reconocimiento, por el cual conocemos y reconocemos que el otro es superior a nosotros en juicio y en apercepción, que su juicio nos precede, que tiene prioridad sobre el nuestro. Del mismo modo, a decir verdad, la autoridad no se concede sino que se adquiere; necesariamente debe ser adquirida por quien pretenda aspirar a ella. Se basa en la consideración, por consiguiente en un acto de la propia razón que, consciente de sus límites, otorga a los demás una mayor apercepción. Así entendida en su verdadero sentido, la autoridad no tiene nada que ver con la obediencia ciega a un orden dado. Seguramente, la autoridad no tiene ninguna relación inmediata con la obediencia, sino que se basa en el reconocimiento (*Wahrheit und Methode*, pp. 263-264; 347).

El concepto clave es pues el de reconocimiento (*Anerkennung*) que sustituye al de obediencia. Ahora bien, este concepto, acentuémoslo al pasar, implica 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 ser admitido en principio. En esto consiste la esencia de la autoridad que reivindican el educador, el superior, el especialista” (ibíd.). Gracias a este momento crítico, no es imposible articular, una sobre la otra, esta fenomenología de la autoridad y la crítica de la ideología.

Pero no es este aspecto de las cosas lo que finalmente subraya Gadamer. A pesar de su crítica anterior, retorna a un tema del romanticismo alemán, al ligar *autoridad y tradición*. Lo que tiene autoridad es la tradición. Cuando llega a esta ecuación, Gadamer habla como romántico:

Hay una forma de autoridad que el romanticismo ha defendido con particular ardor: la tradición; todo lo que es consagrado por la tradición transmitida

y por la costumbre posee una autoridad que se ha vuelto anónima, y nuestro ser históricamente finito está determinado por esta autoridad de las cosas recibidas, que ejerce una influencia poderosa (*Gewalt*) sobre nuestra manera de actuar y sobre nuestro comportamiento, y no solamente la que se justifica por razones. Toda educación se basa en eso [...] [Costumbres y tradiciones] son recibidas con toda libertad, pero de ninguna manera creadas en total libertad de discernimiento o fundadas en su validez. Precisamente esto es lo que llamamos tradición: el fundamento de su validez. Y debemos efectivamente al romanticismo esta rectificación de la *Aufklärung*, que restablece el derecho que conserva la tradición, aun fuera de fundamentos racionales, así como su papel determinante para nuestras disposiciones y nuestro comportamiento. En la perspectiva del carácter indispensable de la tradición la ética antigua funda el paso de la ética a la política, que es el arte de legislar bien; se puede decir que es 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 (pp. 264-265; 348-349.) (Se destacó cómo el término *Gewalt* se deslizó en el texto, sobre la huella de *Autorität*, así como *Herrschaft* en la expresión *Herrschaft von Tradition*.)

Ciertamente, Gadamer entiende que no recae en el atolladero del debate sin salida entre romanticismo e iluminismo. Se le debe agradecer el haber intentado aproximar, en lugar de oponer, autoridad y razón. La autoridad obtiene su sentido verdadero de su contribución a la madurez de un juicio libre: *recibir la autoridad* es pues también pasarla por el tamiz de la duda y de la crítica. Más fundamentalmente, el vínculo entre autoridad y razón se funda en que “la tradición no cesa de ser un factor de la libertad y de la historia misma” (265; 349). No lo podemos observar si se confunde la *preservación* (*Bewahrung*) de una herencia cultural con la simple preservación de una realidad natural. Una tradición reclama ser aprehendida, asumida y mantenida; en esto, es un acto de razón: “La preservación no resulta de un comportamiento menos libre que la transformación y la innovación” (266; 350).

Se habrá notado no obstante que Gadamer emplea el término *Vernunft*, razón, y no *Verstand*, entendimiento. Sobre esta base es posible un diálogo con Habermas y K. O. Apel, preocupados también en defender un concepto de razón distinto del de entendimiento planificador, que ven sometido al proyecto puramente tecnológico. No se excluye 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, sólo se sostiene si se recurre a la

tradicición —al menos a la tradición cultural viviente— por oposición a la tradición politizada e institucionalizada. La distinción que hace igualmente Eric Weil entre lo racional de la tecnología y lo razonable de la política sería aquí también pertinente; en Eric Weil, por su parte, esto razonable no se da sin un diálogo entre el espíritu de innovación y el espíritu de la tradición.

La interpretación propiamente *ontológica* de la secuencia prejuicio, autoridad, tradición se cristaliza en cierto modo en la categoría de *Wirkungsgeschichte* o *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* (literalmente, conciencia de la historia de los efectos) que marca la cumbre de la reflexión de Gadamer sobre la fundamentación de las *ciencias del espíritu*.

Esta categoría no depende 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 la idea reguladora de comunicación ilimitada, se sitúan a la misma altura que la comprensión de sí de las ciencias sociales. Es importante pues analizar con la mayor lucidez este concepto de conciencia de la historia de los efectos. En líneas generales, se puede decir que es la conciencia de estar expuesto a la historia y a su acción, de manera tal que no se puede objetivar esta acción sobre nosotros, porque esta eficacia forma parte de su sentido como fenómeno histórico. Leemos en los *Kleine Schriften*, I, p. 158:

Con esto quiero decir en primer lugar que no podemos sustraernos al 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 manera que no tiene la libertad de situarse frente al pasado. Quiero decir, por otra parte, que se trata de tomar siempre nuevamente conciencia de la acción que se ejerce así sobre nosotros, de manera que todo pasado del que acabamos de tener experiencia nos obliga a hacernos cargo totalmente de él, a asumir de alguna manera su verdad.

Pero se puede analizar este hecho masivo y global de pertenencia y de dependencia de la conciencia con respecto a aquello mismo que la afecta antes aun de nacer para sí como conciencia. Esta acción propiamente atenta, incorporada a la toma de conciencia, se deja articular en el nivel del pensamiento lingüístico filosófico de la manera que sigue.

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

En primer lugar, este concepto debe ser puesto a la par y en tensión con el de *distancia histórica*, que Gadamer ha elaborado en el párrafo precedente al que leemos, y del cual la *Forschung* hace una condición metodológica. La distancia es un hecho; el distanciamiento, un comportamiento metodológico. La historia de los efectos o de la eficacia es precisamente la que se ejerce bajo la condición de la distancia histórica. Es la proximidad de lo lejano. De allí la ilusión, contra la cual lucha Gadamer, de que la *distancia* pondría fin a nuestra convivencia con el pasado y con ello crearía una situación comparable a la objetividad de las ciencias naturales, en la medida misma en que, con la familiaridad perdida, rompamos también con lo arbitrario. Contra esta ilusión, es importante restablecer la paradoja de la *alteridad* del pasado. La historia eficiente es la eficacia en la distancia.

Segundo tema incorporado a esta idea de la eficacia histórica: no hay *sobrevuelo* que permita dominar con la mirada el conjunto de tales efectos; es preciso optar entre finitud y saber absoluto. El concepto de historia eficiente sólo opera en una ontología de la finitud. Desempeña el mismo papel que el de *proyecto arrojado* y el de *situación* en la ontología heideggeriana. El ser histórico es el que no entra nunca en el saber de sí. Si hay un concepto hegeliano correspondiente, no sería el de *Wissen*, saber, sino el de *Sustanz*, que Hegel emplea todas las veces que es preciso señalar el fondo no dominable que viene al discurso por la dialéctica; pero entonces, para hacerle justicia, es necesario remontar el curso de la *Fenomenología del espíritu* y no seguirlo hacia el saber absoluto.

El tercer tema corrige un poco al anterior. Si no hay sobrevuelo, no hay tampoco situación que nos limite absolutamente. Cuando hay situación, hay *horizonte*, como aquello que se puede estrechar o ampliar. Como lo atestigua el círculo visual de nuestra existencia, el paisaje se jerarquiza entre lo próximo, lo lejano y lo abierto. Lo mismo ocurre en la comprensión histórica: se creyó estar en paz con este concepto de horizonte, identificándolo con la regla del método de transportarse al punto de vista del otro; el horizonte es entonces el horizonte del otro. Se cree así que la historia coincide con la objetividad de las ciencias; adoptar el punto de vista del otro con el olvido del propio, ¿no es esto la objetividad? Nada, sin embargo, es más ruinoso que esta asimilación falaz: pues el texto así tratado como objeto absoluto es desposeído de su pretensión de decirnos algo sobre la cosa. Ahora bien, esta pretensión sólo se sostiene 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–, el de *fusión de horizontes*. Es un concepto dialéctico que procede de un doble rechazo: el del objetivismo, según el cual la objetivación de lo otro se da en el olvido de lo propio, y el del saber absoluto, según el cual la historia universal es susceptible de articularse en un único horizonte. No existimos ni en horizontes cerrados ni en un horizonte único. No hay horizonte cerrado, puesto que nos podemos transportar a otro punto de vista y a otra cultura. Pretender que el otro es inaccesible sería una forma de robinsonismo. Pero tampoco hay horizonte único, puesto que la tensión de lo otro y de lo propio es insuperable. Gadamer parece admitir por un momento la idea de un único horizonte abarcador de todos los puntos de vista, como en la monadología de Leibniz (pp. 288; 374-375). Pareciera que esto es para luchar contra el pluralismo radical de Nietzsche, que nos reduciría a la incomunicabilidad y destruiría la idea de *entenderse sobre la cosa*, esencial para la filosofía misma del *lógos*. Por esta razón la posición de Gadamer tiene más afinidad con Hegel, en la medida en que la comprensión histórica requiere un *entendimiento sobre la cosa*, por lo tanto, un único *lógos* de la comunicación. Pero su posición es solamente tangencial respecto de la de Hegel, pues su ontología heideggeriana de la finitud le impide hacer de este único horizonte un saber. El término mismo horizonte marca un rechazo último a la idea de un saber donde sería acogida la fusión de horizontes. El contraste en virtud del cual un punto de vista se destaca sobre el fondo de los otros (*Abhebung*) marca la distancia entre la hermenéutica y todo tipo de hegelianismo.

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

Las consecuencias epistemológicas de este concepto ontológico de eficiencia histórica son fáciles de reconocer. Se refieren al estatuto mismo de la investigación en las *ciencias del espíritu*. Es allí adonde 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. Por esta razón, el proyecto de una ciencia libre de prejuicios es imposible. A partir de una tradición que la interpela, la historia plantea al pasado preguntas significativas, lleva a cabo una investigación significativa, alcanza resultados significativos. La insistencia sobre el término *Bedeutung* no deja ninguna duda: la historia como ciencia recibe sus significados, tanto al comienzo como al final de la investigación, del vínculo 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 so pena de privar a la investigación misma de sentido. La historia de los historiadores (*Historie*) no puede entonces más que llevar a un grado más alto de conciencia a la vida misma en la historia (*Geschichte*): “La investigación histórica moderna no es solamente búsqueda, investigación, sino transmisión de tradiciones” (pp. 268; 353). El vínculo del hombre con el pasado precede y abarca el tratamiento puramente objetivo de los hechos del pasado. La cuestión será saber si el ideal de una comunicación sin límites y sin coacción, que Habermas opone al concepto de tradición, escapa al argumento de Gadamer según el cual la idea de conocimiento acabado de la historia es impensable, y por eso mismo la de un objeto en sí de la historia.

Cualquiera que 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 metacrítica.

¿Por qué metacrítica? Lo que está en juego en este término es lo que Gadamer, en los *Kleine Schriften*, llama *universalidad del problema hermenéutico*. Veo tres significados en esta noción de universalidad. En primer lugar, la pretensión de que la hermenéutica tenga la misma amplitud que la ciencia; la universalidad es en primer lugar, en efecto, una reivindicación planteada por la ciencia; concierne a nuestro saber y a nuestro poder. La hermenéutica aspira a cubrir el mismo dominio que la investigación científica, fundándola en una experiencia del mundo que precede y abarca el saber y el poder de la ciencia. Esta reivindicación de universalidad se eleva pues sobre el mismo terreno que la crítica, que también se dirige a las condiciones de posibilidad del conocimiento del saber y del poder que pone en práctica la ciencia. Esta primera universalidad procede, pues, de la tarea misma de la hermenéutica: “restablecer los lazos que unen el mundo de los objetos así hechos disponi-

bles por su medio y sometidos a nuestro arbitrio, que llamamos el mundo de la técnica, con las leyes fundamentales de nuestro ser, sustraídas a nuestro arbitrio, y que no nos corresponde ya hacer sino honrar” (“La universalidad del problema hermenéutico”, *Kleine Schriften*, I, p. 101; traducción francesa: *Archives de philosophie*, n° 33, 1970, p. 4.). Sustraer de nuestro arbitrio lo que la ciencia somete a nuestro arbitrio, tal es la primera tarea metacrítica.

Pero se podría decir que esta universalidad todavía se toma de prestado. La hermenéutica, según Gadamer, tiene una universalidad propia que paradójicamente sólo se alcanza a partir de algunas experiencias privilegiadas de vocación universal. En efecto, so pena de convertirse en una *Methodik*, la hermenéutica no puede plantear su pretensión de universalidad más que a partir de dominios muy concretos, es decir, a partir de hermenéuticas regionales que le es siempre preciso desregionalizar. En este esfuerzo de desregionalización encuentra quizás una resistencia que afecta a la naturaleza misma de las experiencias/testigo sobre las cuales se destaca. Estas experiencias, en efecto, son por excelencia experiencias de *Verfremdung*, de alienación, ya se den, como se ha dicho, en la conciencia estética, en la conciencia histórica o en la conciencia lingüística. Esta lucha contra el distanciamiento metodológico hace de la hermenéutica, al mismo tiempo, una crítica de la crítica; siempre tiene que 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 lleva a asumir una tesis que parecerá muy sospechosa a los ojos de la crítica, a saber, que ya existe 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 el malentendido (*Missverständnis*), Gadamer le replica: “¿Todo malentendido no está, en verdad, precedido por algo así como un ‘acuerdo’ que lo sostiene?”

Esta idea de un *tragendes Einverständnis* es absolutamente fundamental; la afirmación de que un acuerdo previo sostiene el malentendido mismo es el tema metacrítico por excelencia. Y nos conduce al mismo tiempo al tercer concepto de universalidad en Gadamer. El elemento universal que permite desregionalizar la hermenéutica es el lenguaje mismo. El acuerdo que nos sostiene es el entendimiento en el diálogo; no forzosamente el cara a cara sosegado, sino la relación pregunta-respuesta en su radicalidad: “Éste es precisamente el fenómeno hermenéutico primitivo: que no hay aserción posible que no pueda ser comprendida como respuesta a una pregunta y que tal es la manera como ella puede ser comprendida” (ibíd., p. 107; traducción fran-

cesa, p. 12). Por esta razón toda hermenéutica culmina en el concepto de *Sprachlichkeit* o *dimensión lingüística*, debiendo quedar claro que por lenguaje hay que entender aquí, no el sistema de las lenguas, sino el conjunto de las cosas dichas, el compendio de los mensajes más significativos, transmitidos no solamente mediante 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 propiamente el elemento universal que permite desregionalizar la hermenéutica, o bien si no constituye una experiencia demasiado particular, que incluye tanto la posibilidad de cegarse a la verdadera situación de hecho de la comunicación humana, como la de conservar la esperanza en una comunicación sin trabas y sin límites.

2. Habermas: la crítica de las ideologías

Querría presentar ahora al segundo protagonista de este debate, reducido por la claridad de la discusión a un simple duelo. Analizaré en cuatro puntos sucesivos su *crítica de las ideologías*, en tanto alternativa a una *hermenéutica de las tradiciones*.

1) Cuando Gadamer toma del romanticismo filosófico su concepto de *prejuicio*, reinterpretado por medio de la noción heideggeriana de *precomprensión*, Habermas desarrolla un concepto de *interés*, nacido del marxismo reinterpretado por Lukács y la Escuela de Frankfurt (Horkheimer, Adorno, Marcuse, K. O. Apel, etcétera).

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

3) Cuando Gadamer introduce el *malentendido* como obstáculo interno a la comprensión, Habermas desarrolla una teoría de las *ideologías*, en el sentido de una distorsión sistemática de la comunicación por los efectos disimulados de la violencia.

4) Finalmente, cuando Gadamer funda la tarea hermenéutica sobre una ontología del *diálogo que nosotros somos*, Habermas invoca el *ideal regulador* de una comunicación sin límites y sin coacciones, que, lejos de precedernos, nos dirige a partir del futuro.

Presento deliberadamente de manera muy esquemática, la alternativa con la finalidad de clarificación. El debate carecería, sin embargo, de interés si estas dos posiciones antitéticas en apariencia no implicaran una zona de superposición que debería, a mi parecer, convertirse en el punto 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 cual comienzo y que opongo polarmente al de prejuicio y al de precomprensión, nos induce a decir algunas palabras acerca de las relaciones de Habermas con el marxismo, que son comparables a las de Gadamer con el romanticismo filosófico. El de Habermas es un marxismo muy particular, que no tiene nada en común, por así decir, con el de Althusser y que, por lo mismo, conducirá a una teoría muy diferente de las ideologías. En *Conocimiento e interés*, publicado en 1968, el marxismo es reubicado en el interior de una arqueología del saber que, a diferencia de la de Foucault, no apunta a destacar estructuras discontinuas que ningún sujeto constituye ni maneja, sino que, por el contrario, apunta a redescubrir la historia continua de una misma problemática, la de la reflexión, sumida en un objetivismo y un positivismo crecientes. Este libro quiere ser la reconstrucción de la “prehistoria del positivismo moderno” y, en ese carácter, la historia de la disolución de la función crítica, con un objetivo que se puede llamar apologético: el de “recuperar la experiencia perdida de la reflexión” (Prefacio). El marxismo, reubicado en la historia de las conquistas y de los olvidos de la reflexión, sólo puede aparecer como un fenómeno muy ambiguo; por un lado, pertenece a la historia de la reflexión crítica; está en el extremo de una línea que se inicia a partir de Kant y pasa por Fichte y Hegel. No tengo tiempo de mostrar cómo Habermas ve esta serie de radicalizaciones de la tarea de la reflexión, a través de las etapas del sujeto kantiano, de la conciencia fenomenológica hegeliana, del sujeto productor fichteano, de la síntesis del hombre y la naturaleza en la actividad de producción en Marx. Esta simple manera de plantear la filiación del marxismo a partir de la cuestión crítica es en sí misma muy reveladora; concebir al marxismo como una solución nueva al problema de las condiciones de posibilidad de la objetividad del objeto, decir que “en el materialismo el trabajo tiene la función de la síntesis”, es elegir para el marxismo una lectura propiamente crítica, en el sentido kantiano y poskantiano del término; por esta razón, dice Habermas que en Marx la crítica de la economía política toma el lugar de la lógica en el idealismo.

Reubicado así en la historia de la función crítica de la reflexión, el marxismo sólo puede aparecer a la vez como la posición más avanzada de la metacrítica, en la medida en que el hombre 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 los objetivismos. La apología del hombre productor conduce a hipostasiar, a expensas de las otras, una categoría de la acción, la acción instrumental.

Para comprender esta crítica que se pretende interna al marxismo, es necesario introducir el concepto de interés. Seguiré aquí el ensayo de 1965, ubicado como apéndice de *Conocimiento e interés*, antes de retornar 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 en Platón, Kant, Hegel y Husserl. La tarea de una filosofía crítica es precisamente desmascarar los intereses subyacentes a la empresa de conocimiento. Se puede advertir que este concepto, por diferente que sea del concepto de prejuicio y de tradición en Gadamer, tiene un cierto aire de familia que deberá ser puesto en claro más adelante. Digamos por el momento que permite introducir por primera vez el concepto de ideología, en el sentido de un conocimiento pretendidamente desinteresado, que sirve para disimular un interés bajo la forma de una racionalización en un sentido muy parecido al de Freud.

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

En primer lugar está el *interés técnico*, o aun *instrumental*, que regula las *ciencias empírico analíticas*; las regula en el sentido de que la significación de los enunciados posibles de carácter empírico reside en su capacidad de aprovechamiento técnico: los hechos correspondientes a las ciencias empíricas están constituidos por una organización *a priori* de nuestra experiencia en el sistema conductual de la acción instrumental. La tesis, próxima al pragmatismo de Dewey y de Peirce, será decisiva en su momento para comprender el juego de lo que Habermas, después de Marcuse, considera como ideología moderna: la ciencia y la técnica mismas. La posibilidad más próxima a la ideología se funda en esta correlación entre el conocimiento empírico y el interés técnico, que Habermas define más exactamente como "interés cognitivo en el control técnico aplicado a procesos objetivados".

Pero hay una segunda esfera de interés, que ya no es técnico sino *práctico*, en el sentido kantiano del término. En otros escritos, Habermas opone *acción comunicativa* a *acción instrumental*, pero es lo mismo: 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 este dominio no procede de la previsión posible y de la capacidad de aprovechamiento técnico, sino de la comprensión del sentido. Esta comprensión se lleva a cabo por el canal de la interpretación de los mensajes intercambiados en el lenguaje ordinario, por medio de la interpretación de los textos transmitidos por la tradición y, por último, gracias a la interiorización de las normas que institucionalizan los roles sociales. Evidentemente, aquí estamos más cerca de Gadamer y más lejos de Marx; más cerca de Gadamer, pues en este nivel de la acción comunicativa la comprensión está sometida a las condiciones de precomprensión del intérprete, y esta precomprensión se lleva a cabo sobre el fondo de los significados tradicionales incorporados a la captación de todo fenómeno nuevo. Incluso el acento práctico puesto por Habermas en las ciencias hermenéuticas no es en el fondo ajeno a Gadamer, en la medida en que este vinculaba la interpretación de lo que está allá lejos y hace tiempo a *la aplicación (Anwendung)* aquí, hoy. Cuanto más cerca estamos de Gadamer, más nos alejamos de Marx. En efecto, la crítica interna del marxismo (retomo aquí *Conocimiento e interés* donde lo había dejado en su momento) 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–, y entre estos dos niveles de ciencia: ciencia empírico analítica y ciencia histórico hermenéutica.

La crítica se presenta como interna, en el sentido en que Habermas descubre en el propio Marx 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*, donde estas últimas designan las formas institucionales en las que se ejerce la actividad productora. El marxismo, en efecto, se basa en la discordancia entre fuerza y forma; la actividad de producción no debería engendrar más que una única humanidad autoproduktiva, más que una única *esencia genérica* del hombre. La escisión del sujeto productor en clases antagónicas 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 disimulo de estas relaciones de fuerza en las ideologías y la empresa política de liberación acontecen en la esfera de las *relaciones*

de producción y no en la de las *fuerzas* productivas. Es necesario, entonces, tomar conciencia de la distinción de las dos esferas, de la acción instrumental y de la acción comunicativa, para dar cuenta de los mismos fenómenos que Marx ha analizado: antagonismo, dominación, disimulo, liberación. Pero es precisamente lo que el marxismo no puede hacer, en la comprensión que tiene de su propio trabajo de pensamiento. Al ubicar fuerzas y relaciones bajo el mismo concepto de *producción*, se impide desdoblarse realmente los intereses y, por lo tanto, también los niveles de acción y las esferas de ciencia. En esto, pertenece explícitamente a la historia del positivismo, a la historia del olvido de la reflexión, sin dejar de pertenecer implícitamente a la historia de la toma de conciencia de las reificaciones que afectan a la comunicación.

2) Pero no hemos hablado aún de la tercera clase de interés, que Habermas llama interés por la emancipación. Con éste vincula un tercer tipo de ciencias: las *ciencias sociales críticas*.

Tocamos aquí la más importante fuente de discordancia con Gadamer: mientras éste toma como referencia inicial las *ciencias del espíritu*, Habermas invoca las *ciencias sociales críticas*. Esta elección inicial está cargada de consecuencias. Pues las *ciencias del espíritu* están próximas a lo que Gadamer llama *humaniora*, las humanidades, que son, esencialmente, ciencias de la cultura, de la reasunción de las herencias culturales en el presente histórico; son pues por naturaleza ciencias de la tradición, ciertamente de la tradición interpretada, reinventada por su implicación aquí y hoy, pero de la tradición continuada. La hermenéutica de Gadamer liga inicialmente su destino a estas ciencias, que pueden incluir un momento crítico, pero se inclinan por naturaleza a luchar contra el distanciamiento alienante de la conciencia estética, histórica y lingüística. Por eso mismo, impiden ubicar la instancia crítica por encima del reconocimiento de la autoridad, de la propia tradición reinterpretada; la instancia crítica no puede desarrollarse más que como un momento subordinado a la conciencia de finitud y de dependencia con respecto a las figuras de la precomprensión que siempre precede y abarca a la instancia crítica.

Todo ocurre de manera completamente distinta en las ciencias sociales críticas. Éstas son críticas por constitución; eso es lo que las distingue, no solamente de las ciencias empírico analíticas del funcionamiento social, sino de las ciencias histórico hermenéuticas descriptas antes y ubicadas bajo el signo del interés práctico. Las ciencias sociales críticas se atribuyen la tarea de discernir, bajo las regularidades observables de las ciencias sociales empíricas, formas de

relaciones de dependencia *ideológicamente congeladas*, reificaciones que sólo pueden ser transformadas críticamente. Es pues el interés por la emancipación el que regula la aproximación crítica; Habermas llama también a este interés *autorreflexión*, que es el que proporciona el marco de referencia para las proposiciones críticas: la autorreflexión, dice en el ensayo de 1965, libera al sujeto de la dependencia respecto de poderes hipostasiados. Como se ve, este interés es el que animaba a las filosofías críticas 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 ocultaba con una realidad ya dada, con un ser que nos sostiene. Este interés no es activo más que en la instancia crítica que desenmascara los intereses operantes en las actividades de conocimiento, que muestra la dependencia del sujeto teórico respecto de las condiciones empíricas surgidas de las coacciones institucionales y que orienta el reconocimiento de estas formas de coacción hacia la emancipación.

La instancia crítica se ubica así por encima de la conciencia hermenéutica, porque se plantea como empresa de *disolución* de las coacciones surgidas, no de la naturaleza, sino de las instituciones. Un abismo separa así el proyecto hermenéutico, que pone a la tradición asumida por encima del juicio, y del proyecto crítico, que pone la reflexión por encima de la coacción institucionalizada.

3) Así somos conducidos, paso a paso, hacia el tercer punto de discordancia, el que constituye el objeto mismo de nuestro debate. Lo enuncio así: el concepto de ideología tiene en una ciencia social crítica el lugar que tiene el concepto de malentendido, de incomprensión, en una hermenéutica de las tradiciones. Fue Schleiermacher quien, antes que Gadamer, ligaba la hermenéutica al concepto de malentendido. Hay hermenéutica donde hay malentendido. Pero hay hermenéutica porque existe la convicción y la confianza de que la comprensión que precede y abarca al malentendido tiene con qué reintegrarlo a la comprensión, mediante el movimiento mismo de la pregunta y la respuesta según el modelo dialogal. El malentendido es, si se puede decir, homogéneo a la comprensión, del mismo género que ella; por esta razón la comprensión no apela a procedimientos explicativos, los cuales son remitidos a las pretensiones abusivas del *metodologismo*.

Es totalmente distinto lo que ocurre con el concepto de ideología. ¿Qué es lo que hace la diferencia? Habermas recurre aquí constantemente al paralelismo entre psicoanálisis y teoría de las ideologías. Este paralelismo se basa en los siguientes rasgos.

Primer rasgo: en la Escuela de Frankfurt, en una línea que se puede llamar aún marxista en un sentido muy general, la distorsión es constantemente referida a la acción represiva de una autoridad, es decir, a la violencia. La *censura* en el sentido freudiano es aquí el concepto clave, puesto que es un concepto de origen político que llega al campo de las ciencias sociales críticas, después de haber pasado por el psicoanálisis. Este vínculo entre ideología y violencia es capital, pues introduce en el campo de la reflexión dimensiones 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 los fenómenos de dominación de una clase sobre otra se ejercen con ocasión del trabajo humano, que la ideología expresa, de una manera que se señalará en su momento, estos fenómenos de dominación. En el lenguaje de Habermas, el fenómeno de dominación se produce en la esfera de la acción comunicativa; allí el lenguaje es distorsionado en sus condiciones de ejercicio en el plano de la competencia comunicativa. Por esta razón 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 dimensiones —trabajo, poder y lenguaje— está alterada.

Segundo rasgo: en razón de que las distorsiones del lenguaje no provienen de su uso como tal, sino de su relación con el trabajo y el poder, no son cognoscibles por los miembros de la comunidad. Este desconocimiento es específico del fenómeno de la ideología. Para hacer su fenomenología, es preciso recurrir a conceptos de tipo psicoanalítico: la *ilusión*, como algo distinto del error; la *proyección*, como constitución de una falsa trascendencia; la *racionalización*, como reacomodamiento ulterior 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 *pseudocomunicación* o de *comprensión sistemáticamente distorsionada*, por oposición al simple malentendido.

Tercer rasgo: si el desconocimiento es insuperable por la vía dialogal directa, la disolución de las ideologías debe dar el rodeo de procedimientos explicativos y ya no simplemente comprensivos que ponen en juego un aparato teórico que no se puede derivar de ninguna hermenéutica que sólo prolongase en el plano del arte la interpretación espontánea del discurso ordinario en la conversación. Incluso aquí, el psicoanálisis proporciona un buen modelo: este ejemplo es largamente desarrollado en la tercera parte de *Conocimiento e interés* y en el artículo titulado “La reivindicación de universalidad de la hermenéutica” (*Hermeneutik und Ideologiekritik*, pp. 120 y ss.).

Habermas adopta aquí la interpretación propuesta por A. Lorenzer del psicoanálisis como *Sprachanalyse*, según la cual la *comprensión* del sentido se hace por *reconstrucción* de una *escena primitiva*, puesta en relación con otras dos *escenas*: la *escena* de orden *sintomático* y la *escena* artificial de la situación de *transferencia*. Ciertamente, el psicoanálisis permanece en la esfera del comprender y de un comprender que se acaba en la toma de conciencia del paciente; en este sentido, Habermas lo llama una *Tiefenhermeneutik*, una *hermenéutica de lo profundo*. Pero esta comprensión del sentido exige el rodeo de una *reconstrucción* de los procesos de *desimbolización* que el psicoanálisis recorre en sentido inverso según los caminos de una *resimbolización*. El psicoanálisis no es pues del todo exterior a la hermenéutica, puesto que se lo puede expresar en términos de desimbolización y de resimbolización; constituye más bien una *experiencia límite*, a causa de la fuerza explicativa vinculada a la *reconstrucción* de la *escena primitiva*. Dicho de otra manera, para *comprender* el *qué* del síntoma, es preciso *explicar* su *porqué*. En esta fase explicativa interviene el aparato teórico que introduce las condiciones de posibilidad de la explicación y de la reconstrucción: conceptos tópicos (las tres instancias y los tres roles), conceptos económicos (mecanismo de defensa, represión primaria y secundaria, escisión), conceptos genéticos (los famosos estadios y las organizaciones simbólicas sucesivas). En lo que concierne en particular a las tres instancias yo, ello, superyó, las mismas están, dice Habermas, vinculadas a la esfera de la comunicación por intermedio del proceso dialogal de elucidación mediante el cual el enfermo es llevado a la reflexión sobre sí mismo. La metapsicología, concluye Habermas, "sólo puede ser fundamentada como metahermenéutica" (ob. cit., p. 149).

Lamentablemente, Habermas no nos dice nada acerca de la manera de transferir el esquema a la vez explicativo y metahermenéutico del psicoanálisis al plano de las ideologías. Pienso que habría que decir que las distorsiones de la comunicación, ligadas al fenómeno social de dominación y de violencia, constituyen también fenómenos de desimbolización. Habermas habla a veces, de manera muy feliz, de *excomunicación*, pensando en la distinción wittgensteiniana entre lenguaje público y lenguaje privado. También sería preciso mostrar en qué sentido la comprensión de estos fenómenos exige una reconstrucción donde se encontrarían ciertos rasgos de la comprensión *escénica*, hasta de la triple *escena*, actual, original y de transferencia. En todo caso, habría que mostrar cómo la comprensión exige una etapa de explicación en la cual el sentido sólo es comprendido si se explica el origen del no sentido.

Finalmente, habría que mostrar cómo esta explicación pone en juego un aparato teórico comparable a la tónica o a la economía freudianas, cuyos conceptos rectores no pueden ser tomados ni de la experiencia dialogal en el marco del lenguaje ordinario, ni de una exégesis de los textos incorporada a la comprensión directa del discurso.

Tales son los rasgos principales del concepto de ideología: impacto de la violencia en el discurso, disimulo cuya clave escapa a la conciencia y necesidad del rodeo mediante la explicación de las causas. Por estos tres rasgos, el fenómeno ideológico constituye una *experiencia límite* para la hermenéutica. Mientras que la hermenéutica no hace más que desarrollar una competencia natural, necesitamos una metahermenéutica para elaborar la teoría de las deformaciones de la competencia comunicativa. La crítica es esa teoría de la competencia comunicativa que involucra el arte de comprender, las técnicas para vencer el malentendido y la ciencia explicativa de las distorsiones.

4) No querría terminar esta presentación demasiado esquemática del pensamiento de Habermas sin decir algunas palabras acerca de la divergencia quizá más profunda 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 sobre el entendimiento, sobre el acuerdo, como si el *consensus* que nos precede fuera algo constitutivo, algo dado en el ser. ¿No dice Gadamer que la comprensión es *Sein* más que *Bewusstsein*? ¿No habla él, con el poeta, del *diálogo que somos* (*das Gespräch, das wir sind*)? ¿No considera a la *Sprachlichkeit* como una constitución ontológica, como un medio en el cual nos movemos? Más fundamentalmente aún, ¿no enraza la hermenéutica de la comprensión en una ontología de la finitud? Habermas no puede tener más que desconfianza por lo que le parece ser la hipóstasis ontológica de una experiencia rara, la experiencia de estar precedidos en nuestros diálogos más felices por el acuerdo que los sostiene. Pero no se puede canonizar esta experiencia y convertirla en el modelo, el paradigma de la acción comunicativa. Lo que nos lo impide es, precisamente, el fenómeno ideológico. Si la ideología fuera solamente un obstáculo interno para la comprensión, un malentendido que el solo ejercicio de la pregunta y de la respuesta pudiera disipar, entonces se podría decir que "allí donde hay malentendido, hay acuerdo previo".

Pertenece a una crítica de las ideologías pensar en términos de anticipación lo que la hermenéutica de las tradiciones piensa en términos de tradición asu-

mida. Dicho de otra manera, la crítica de las ideologías implica que sea puesta como idea reguladora, delante de nosotros, lo que la hermenéutica de las tradiciones concibe como algo que existe en el origen de la comprensión. Aquí entra en juego lo que llamamos antes el tercer interés que mueve al conocimiento, el interés por la emancipación. Vimos que este interés es el que anima a las ciencias sociales críticas; es, entonces, también el que da un marco de referencia a todos los significados que aparecen en el psicoanálisis y en la crítica de las ideologías. La autorreflexión es el concepto correlativo del interés por la emancipación. Por esta razón no se la puede fundar en un *consensus* previo. Lo que hay antes es precisamente la comunicación cortada. No se puede hablar con Gadamer del entendimiento que sostiene la comprensión sin presumir una convergencia de tradiciones que no existe, sin hipostasiar el pasado, que es también el lugar de la falsa conciencia; por último, sin ontologizar la lengua que no es más que una *competencia comunicativa* desde siempre distorsionada.

Es preciso ubicar, entonces, toda la crítica de las ideologías bajo el signo de una idea reguladora, la de una comunicación sin límites y sin coacciones. El acento kantiano es aquí evidente; la idea reguladora es más deber ser que ser; más anticipación que reminiscencia. Esta idea es la que da sentido a toda crítica psicoanalítica o sociológica; pues no hay desimbolización sino para un proyecto de resimbolización, y no hay tal proyecto más que en la perspectiva revolucionaria del fin de la violencia. Cuando la hermenéutica de las tradiciones se preocupaba por destacar la esencia de la autoridad para vincularla al reconocimiento de una superioridad, el interés por la emancipación remite hacia la novena de las *Tesis sobre Feuerbach*: “Los filósofos interpretaron el mundo; ahora se trata de transformarlo”. Una escatología de la no violencia constituye así el horizonte filosófico último de una crítica de las ideologías. Esta escatología, cercana a la de Ernst Bloch, toma el lugar que tiene la ontología del entendimiento lingüístico en una hermenéutica de las tradiciones.

II. Para una hermenéutica crítica

1. Reflexión crítica sobre la hermenéutica

Querría ahora reflexionar por mi cuenta sobre los supuestos de una y otra concepción y abordar los problemas planteados desde mi introducción. Decíamos que estos problemas se refieren a la significación del gesto filosófico más fun-

damental. El gesto de la hermenéutica es un gesto humilde de reconocimiento de las condiciones históricas a las cuales está sometida toda comprensión humana bajo el régimen de la finitud. El de la crítica de las ideologías es un gesto altivo de desafío dirigido contra las distorsiones de la comunicación humana. Por el primero, me inserto en el devenir histórico al cual 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 fronteras y sin trabas.

Mi propósito no es fundir la hermenéutica de las tradiciones y la crítica de las ideologías en un supersistema que las abarque. Dije desde el principio que cada una habla desde un lugar diferente. Y es así. Pero se le puede reclamar a cada una que reconozca a la otra, no como una posición extraña y puramente opuesta, sino como una posición que levanta a su manera una reivindicación legítima.

Con este espíritu retomo las dos preguntas planteadas en la introducción.

¿En qué condiciones una filosofía hermenéutica puede dar cuenta en sí misma del requerimiento de una crítica de las ideologías? ¿Al precio de qué reformulación o de qué reestructuración de su programa?

¿En qué condiciones es posible una crítica de las ideologías? ¿Puede estar, en último análisis, desprovista de presupuestos hermenéuticos?

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

Señalo en primer lugar que reconocer la instancia crítica es un deseo sin cesar reiterado por la hermenéutica, pero también sin cesar abortado. En efecto, a partir de Heidegger, la hermenéutica se halla completamente comprometida en el movimiento de *remontarse al fundamento*, el cual, a partir de una cuestión epistemológica relativa a las condiciones de posibilidad de las *ciencias del espíritu*, conduce a la estructura ontológica del comprender. Se puede preguntar entonces si el camino de retorno es posible. Sin embargo, en este trayecto de retorno se podría testificar y verificar la afirmación de que las cuestiones de crítica exegeticohistórica son cuestiones *derivadas*, de que el círculo hermenéutico, en el sentido de las *exégesis*, 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. El propio Heidegger abandona la cuestión apenas planteada. Se lee en *Sein und Zeit*:

El círculo característico de la comprensión [...] encierra una positiva posibilidad del conocer más originario; posibilidad que, sin embargo, sólo será asumida de manera auténtica cuando la explicación (*Auslegung* = interpretación) haya comprendido que su primera, constante y última tarea consiste en no dejar que su haber previo, su manera previa de ver y sus anticipaciones le sean dados como simples ocurrencias (*Einfälle*) y opiniones populares, sino en asegurarse su tema científico mediante la elaboración de estas anticipaciones a partir de las cosas mismas (p. 153; traducción castellana, p. 176).

Aquí está planteada en principio la distinción entre la anticipación según las cosas mismas y una anticipación surgida de simples ocurrencias (*Einfälle*) y de opiniones populares (*Volksbegriffe*); estos dos términos tienen un parentesco visible con los prejuicios por precipitación y por prevención. Pero, ¿cómo ir más lejos, cuando se declara, inmediatamente después, que “los presupuestos ontológicos de todo conocimiento histórico trascienden esencialmente la idea de rigor propio de las ciencias exactas” (ibíd.), y se elude la cuestión del rigor propio de las ciencias históricas mismas? La preocupación por enraizar el círculo más profundamente que toda epistemología impide repetir la cuestión epistemológica después de la ontología.

¿Es decir que no hay, en Heidegger mismo, ningún desarrollo que corresponda al momento crítico de una epistemología? Sí, pero este desarrollo se halla aplicado en otro lugar. Al pasar de la Analítica del *Dasein*, a la cual pertenece aún la teoría del comprender y del interpretar, a la teoría de la temporalidad y de la totalidad, a la cual pertenece la segunda meditación acerca del comprender (parágrafo 63), se advierte que todo el esfuerzo crítico se prodiga en el trabajo de *destrucción de la metafísica*. Se comprende por qué: desde que la hermenéutica se convierte en hermenéutica del ser —del sentido del ser—, la estructura de anticipación propia de la cuestión del sentido del ser está dada por la historia de la metafísica, que ocupa exactamente el lugar del prejuicio. A partir de allí, 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 se puede concebir como parte integrante de la empresa de desocultamiento es la destrucción de la metafísica; y una crítica propiamente epistemológica no puede ser reasumida más que indirectamente, en la medida en que pueden ser discernidos residuos metafísicos operantes hasta en las ciencias pretendi-

damente positivas o empíricas. Pero esta crítica de los prejuicios de origen metafísico no puede reemplazar a una verdadera confrontación con las ciencias humanas, con su metodología y sus presupuestos epistemológicos. Dicho de otra manera, la preocupación punzante por la radicalidad es la que impide hacer el trayecto de retorno desde la hermenéutica general hacia las hermenéuticas regionales: filología, historia, psicología profunda, etcétera.

Gadamer, por su parte, está seguro de haber captado perfectamente la urgencia de esta *dialéctica descendente*, de lo fundamental hacia lo derivado. Así, dice: “Nos podremos interrogar sobre las consecuencias que entraña, 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*” (*Wahrheit und Methode*, pp. 250; 332). Son estas *consecuencias* las que nos importan. Pues en el movimiento de derivación el discernimiento entre precomprensión y prejuicio se constituye en problema y la cuestión crítica surge de nuevo, en el corazón mismo de la comprensión. Así Gadamer, al hablar de los textos de nuestra cultura, no deja de insistir en que esos textos son significantes por sí mismos, que hay una *cosa del texto* que se dirige a nosotros. Pero, ¿cómo dejar hablar a la *cosa del texto* sin afrontar la cuestión crítica de la confusión entre precomprensión y prejuicio?

Ahora bien, me parece que la hermenéutica de Gadamer está impedida de comprometerse a fondo en este camino, no solamente porque, como en Heidegger, todo el esfuerzo de pensamiento está puesto en la radicalización del problema del fundamento, sino porque la experiencia hermenéutica misma impide avanzar por los caminos del reconocimiento de toda instancia crítica.

La experiencia *princeps* que determina el lugar mismo desde donde esta hermenéutica plantea su reivindicación de universalidad contiene la refutación del *distanciamiento alienante* —del *Verfremdung*— que rige la actitud objetivante de las ciencias humanas. Desde allí, toda la obra toma un carácter dicotómico que se marca hasta en el título: *Verdad y Método*, en el cual la alternativa prevalece sobre la conjunción. Me parece que esta situación inicial de alternativa, de dicotomía, es la que impide realmente reconocer la instancia crítica y por lo tanto hacer justicia a una crítica de las ideologías, expresión moderna y posmarxista de la instancia crítica.

Mi propia interrogación procede de esta comprobación. Me pregunto si no convendría desplazar el lugar inicial de la cuestión hermenéutica, reformular la cuestión básica de la hermenéutica, de manera tal que una cierta dialéctica entre la experiencia de pertenencia y el distanciamiento alienante

se convierta en el dinamismo mismo, en la clave de la vida interna de la hermenéutica.

La idea de tal desplazamiento del lugar inicial de la cuestión hermenéutica me fue sugerida por la historia misma del problema hermenéutico. A lo largo de esta historia, el acento no dejó de recaer sobre la exégesis, sobre la filología, es decir, sobre el tipo 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, ve la especificidad de la interpretación (*Auslegung*), en relación con la comprensión directa del otro (*Verstehung*), en el fenómeno de la fijación por la escritura y más en general de la inscripción.

Al retornar así a una problemática del texto, de la exégesis y de la filología, parecería en principio que restringimos la mirada, el alcance, el ángulo de visión de la hermenéutica. Pero como toda reivindicación de universalidad es emitida desde algún lugar, se puede esperar que el restablecimiento del vínculo de la hermenéutica con la exégesis haga aparecer a su vez rasgos de universalidad que, sin contradecir verdaderamente a la hermenéutica de Gadamer, la rectifican en un sentido decisivo para la resolución misma 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 degradación ontológica, aparece como un componente positivo del ser para el texto; 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 ninguna manera a la fijación material del discurso; es la condición de un fenómeno mucho más fundamental, el de la autonomía del texto. Autonomía triple: con respecto a la intención del autor, con respecto a la situación cultural y a todos los condicionamientos sociológicos de la producción del texto, y, por último, con respecto al destinatario primitivo. Lo que significa el texto ya no coincide con lo que el autor quería decir; significado verbal y significado 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 de que el mundo del texto haga estallar el

mundo de su autor. Pero lo que vale para a las condiciones psicológicas, vale también para las condiciones sociológicas; y quien está dispuesto a suprimir al autor está menos dispuesto a hacer la misma operación en el orden sociológico. Sin embargo, lo propio de la obra de arte, de la obra literaria, de toda obra, es trascender sus propias condiciones psicosociológicas de producción y abrirse así a una serie ilimitada de lecturas, ellas mismas situadas en contextos socioculturales siempre diferentes. En síntesis, es propio de la obra *descontextualizarse*, tanto desde el punto de vista sociológico cuanto psicológico, y poder *recontextualizarse* de otra manera, que es lo que constituye el acto de lectura. De ello resulta que la mediación del texto no podría ser tratada como una extensión de la situación dialogal; en el diálogo, en efecto, el intercambio del discurso está dado de antemano por el coloquio mismo; con la escritura, el destinatario original es trascendido. Más allá de éste, la obra misma se crea un público, virtualmente extendido a cualquiera que sepa leer.

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

Estas observaciones, en un sentido, no hacen más que prolongar lo que Gadamer mismo dice, por una parte, de la *distancia temporal* (de la cual vimos antes que es un componente de la *conciencia expuesta a la eficacia de la historia*) y, por otra parte, de la *Schriflichkeit* que, también según Gadamer, agrega nuevos rasgos a la *Sprachlichkeit*. Pero al mismo tiempo que este análisis prolonga el de Gadamer, desplaza un poco su acento. Pues el distanciamiento que la escritura revela ya está presente en el discurso mismo, que tiene en germen el distanciamiento de lo *dicho* al *decir*, según un análisis famoso de Hegel en el comienzo de la *Fenomenología del espíritu*: el *decir* se desvanece, pero lo *dicho* subsiste. Con respecto a esto, la escritura no representa ninguna revolución radical en la constitución del discurso, sino que cumple su deseo más profundo.

b) La hermenéutica debe satisfacer una segunda condición, para poder dar cuenta de una instancia crítica a partir de sus propias premisas. Debe superar la ruinoso dicotomía, heredada de Dilthey, entre *explicar* y *comprender*. Como se sabe, esta dicotomía procede de la convicción de que toda actitud explicativa es tomada de la metodología de las *ciencias naturales* e indebidamente extendida a las *ciencias del espíritu*. La aparición, en el campo de la teoría del texto, de modelos semiológicos nos convence de que no toda ex-

plicación es naturalista o causal. Los modelos semiológicos, aplicados en particular a la teoría del relato, son tomados del dominio mismo del lenguaje, por extensión de las unidades más pequeñas que la oración a las unidades mayores que ella (poemas, relatos, etcétera). La categoría bajo la cual se ha de ubicar el discurso ya no es aquí la de escritura, sino la de obra, es decir, una categoría que corresponde a la *praxis*, al trabajo: pertenece al discurso el poder ser producido a la manera de una obra, que presenta estructura y forma. Más aún que la escritura, la producción del discurso como obra opera una objetivación gracias a la cual se puede leer en condiciones existenciales siempre nuevas. Pero, a diferencia del simple discurso de la conversación, que entra en el movimiento espontáneo de la pregunta y la respuesta, el discurso como obra *arraiga* en estructuras que reclaman una descripción y una explicación que mediatizan el *comprender*. Estamos aquí en una situación parecida 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 de “hermenéutica de lo profundo”; esta condición es la de la obra en general. Si hay pues una hermenéutica —yo lo creo, contra el estructuralismo que querría limitarse a la etapa explicativa—, ella no se constituye a contramano de la explicación estructural, sino a través de su mediación. En efecto, la tarea del comprender es llevar al discurso lo que en primer lugar se da como estructura. Pero es necesario haber ido lo más lejos posible en el camino de la objetivación, hasta el punto 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 una lectura ingenua del texto revela, sino lo que la disposición formal del texto mediatiza. Si esto es así, verdad y método no constituyen una alternativa, sino un proceso dialéctico.

c) En tercer lugar, la hermenéutica de los textos se dirige hacia la crítica de las ideologías. Me parece que el momento propiamente hermenéutico es aquel donde la interrogación, transgrediendo la clausura del texto, se dirige hacia lo que Gadamer llama *la cosa del texto*: la suerte de *mundo* abierto por él. Este momento puede ser llamado el de la *referencia*, recordando la distinción fregeana entre sentido y referencia. El sentido de la obra es su organización interna; su referencia es el modo de ser en el mundo desplegado delante del texto.

Destaco al pasar que la ruptura más decisiva con la hermenéutica romántica está aquí; no hay intención oculta que haya de buscarse detrás del texto, sino

un mundo a desplegar delante de él. Ahora bien, este poder del texto de abrir una dimensión de realidad incluye, en su principio mismo, un recurso contra toda realidad dada y, por ello mismo, la posibilidad de una crítica de lo real. En el discurso poético este poder subversivo es más vivo. La estrategia de este discurso depende toda ella del equilibrio de dos momentos: suspensión de la referencia del lenguaje ordinario y apertura de una referencia de segundo grado, que es otro nombre de lo que designábamos antes 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 *mûthos*, de una *fábula*, es el camino de la *mímesis*, de la imitación creadora.

Aun aquí desarrollamos un tema esbozado también por Gadamer, en particular en sus magníficas páginas acerca del *juego*. Pero, al llevar hasta el final esta meditación sobre la relación entre *ficción* y *redescipción*, introducimos un tema crítico que la hermenéutica de las tradiciones tiende a rechazar fuera de sus fronteras. Este tema crítico estaría no obstante contenido en potencia en el análisis heideggeriano del comprender. Recordemos 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 esto reside la fuerza subversiva de lo imaginario. La paradoja de la referencia poética consiste precisamente en que la realidad sólo se redescibe en la medida misma en que el discurso se eleva a la ficción.

Pertenece pues a una hermenéutica del poder ser el volverse hacia una crítica de las ideologías, de la que ella constituye la posibilidad más fundamental. El distanciamiento, al mismo tiempo, se inscribe en el corazón de la referencia: el discurso poético se distancia de lo real cotidiano al dirigirse al ser como poder ser.

d) Por último, la hermenéutica de los textos designa el lugar vacío de una crítica de las ideologías. Este último punto se refiere al estatuto de la subjetividad en la interpretación. En efecto, si la preocupación primera de la hermenéutica no es descubrir una intención oculta detrás del texto, sino desplegar un mundo delante de él, la auténtica autocomprensión es la que, según el deseo mismo de Heidegger y de Gadamer, se deja instruir por la *cosa del texto*. La relación en el mundo del texto toma el lugar de la relación con la subjetividad del autor; al mismo tiempo, el problema de la subjetividad del lector es igualmente desplazado. Comprender no es proyectarse en el texto,

sino exponerse al texto; es recibir, de la apropiación de las proposiciones de mundo que la interpretación despliega, un sí mismo más amplio. En síntesis, es la cosa del texto la que da al lector su dimensión de subjetividad; la comprensión ya no es entonces una constitución de la que el sujeto tendría la clave. Si se lleva hasta el final esta sugerencia, hay que decir que la subjetividad del lector está tan puesta en suspenso, irrealizada, potencializada, como el mundo mismo que despliega el texto. Dicho de otra manera, si la ficción es una dimensión fundamental de la referencia del texto, también es una dimensión fundamental de la subjetividad del lector. Al leer, me irrealizo. La lectura me introduce en 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. Este vínculo podía permanecer disimulado, o no desarrollado, en una hermenéutica de las tradiciones en peligro de introducir prematuramente un concepto de apropiación (*Aneignung*) dirigido contra el distanciamiento alienante. Pero si el distanciamiento respecto de uno mismo no es un defecto a combatir, sino la condición de posibilidad de la comprensión de sí mismo 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 implique orgánicamente una crítica de las ilusiones del sujeto. El distanciamiento de sí mismo reclama que la apropiación de las proposiciones de mundo ofrecidas por el texto pase por la desapropiación de sí. La crítica de la *falsa conciencia* puede así convertirse en parte integrante de la hermenéutica y conferir a la crítica de las ideologías la dimensión metahermenéutica que Habermas le asigna.

2. Reflexión hermenéutica sobre la crítica

Querría ahora ejercer sobre la crítica de las ideologías una reflexión simétrica a la precedente, que pondrá a prueba la reivindicación de universalidad de la crítica de las ideologías. No espero que esta reflexión devuelva la crítica de las ideologías al seno de la hermenéutica, sino que verifique la afirmación 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 los términos de Habermas: ¿en qué condiciones la crítica puede darse como una metahermenéutica?

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

1) Comenzaré por la teoría de los intereses que subyace en la crítica de las ideologías, la de la fenomenología trascendental y la del positivismo. Se puede preguntar qué es lo que autoriza la secuencia de las tesis: que toda *Forschung* está regulada por un interés que da a los significados de su campo un marco de referencia prejudicial; que estos intereses son tres (y no uno o dos o cuatro: interés técnico, interés práctico, interés por la emancipación); que estos intereses están enraizados 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 del trabajo, del poder y del lenguaje; que, en la reflexión sobre sí, conocimiento e interés son uno; que la unidad del conocimiento y del interés se comprueba en una dialéctica que discierne las huellas históricas de la represión del diálogo y reconstruye lo que ha sido reprimido.

¿Están estas tesis justificadas por una descripción empírica? No, pues entonces se recaería bajo el yugo de las ciencias empíricas analíticas, de las que se ha dicho que dependen de *un* interés, el nombrado en primer lugar. ¿Son estas tesis una teoría, en el sentido dado a este término por ejemplo en psicoanálisis, es decir, en el sentido de una red de hipótesis explicativas que permiten la reconstrucción de la escena primitiva? No, pues entonces estas tesis se volverían regionales como toda teoría y estarían aún justificadas por *un* interés, el interés por la emancipación quizás; y la justificación sería circular.

¿No es necesario entonces reconocer que el descubrimiento de los intereses en la raíz del conocimiento, la jerarquización de los intereses y su relación con la trilogía trabajo-poder-lenguaje dependen de una antropología filosófica pariente de la Analítica del *Dasein* de Heidegger, más particularmente de su hermenéutica del cuidado? Si esto es así, estos intereses no son ni observables, ni entidades teóricas como el *yo*, el *superyó* y el *ello* en Freud, sino *existenciaros*. Su análisis resulta de una hermenéutica, en la medida en que son a la vez *lo más próximo* y *lo más disimulado*, y que es necesario desocultarlos para reconocerlos.

Si se quiere, se puede llamar muy bien metahermenéutica a esta Analítica de los intereses, si se admite que la hermenéutica es principalmente una hermenéutica del discurso, incluso un idealismo de la vida lingüística; pero hemos visto que no es nada de eso; que la hermenéutica de la precomprensión es fundamentalmente hermenéutica de la finitud. Por esta razón acepto gus-

toso decir que la crítica de las ideologías plantea su reivindicación a partir de un lugar diferente que la hermenéutica, allí donde 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 considerar nuevamente el pacto que Habermas instaura entre ciencia social crítica e interés por la emancipación. Opusimos fuertemente este privilegio de las ciencias sociales críticas al de las ciencias histórico hermenéuticas, que se inclina hacia el reconocimiento de la autoridad de las tradiciones más que hacia la acción revolucionaria dirigida contra la opresión.

La pregunta que dirige aquí la hermenéutica a la crítica de las ideologías es la siguiente: ¿se puede asignar al interés por la emancipación, que motiva este tercer ciclo de ciencias, un estatuto tan distinto como el que se supone respecto del interés que anima a las ciencias histórico hermenéuticas? Esta distinción es afirmada tan dogmáticamente que ahonda la brecha entre interés por la emancipación e interés ético. Pero los análisis concretos de Habermas mismo desmienten este propósito dogmático. Es notable que las distorsiones que el psicoanálisis describe y explica son interpretadas, en el nivel metahermenéutico donde Habermas las ubica, como distorsiones de la competencia comunicativa. Todo indica que en este nivel funcionan también las distorsiones que corresponden a la crítica de las ideologías. Recordemos cómo Habermas reinterpreta el marxismo sobre la base de una dialéctica entre acción instrumental y acción comunicativa. Es en el corazón de la acción comunicativa donde la institucionalización de las relaciones humanas sufre la reificación que la hace irreconocible para los protagonistas de la comunicación. Así pues, 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 se considera además que, tomado positivamente como un motivo propio, y ya no negativamente a partir de las reificaciones que él combate, este interés no tiene otro contenido que el ideal de la comunicación sin trabas y sin límites. El interés por la emancipación sería en efecto abstracto y exangüe si no se inscribiera en el plano mismo donde se ejercen las ciencias histórico hermenéuticas, es decir, la acción comunicativa. Pero entonces, si es así, ¿puede una crítica de las distorsiones ser separada de la experiencia comunicativa misma, allí donde ha comenzado, allí donde es

real, allí donde es ejemplar? Es tarea de la hermenéutica de las tradiciones recordar a la crítica de las ideologías que el hombre puede proyectar su emancipación y anticipar una comunicación sin trabas y sin límites sólo sobre el fondo de la reinterpretación creadora de las herencias culturales. Si no tuviéramos ninguna experiencia de la comunicación, por reducida y mutilada que fuera, ¿podríamos desearla para todos los hombres y en todos los niveles de institucionalización del vínculo social? Por mi parte, me parece que una crítica nunca puede ser ni primera ni última; sólo se critica a las distorsiones en nombre de un *consensus* que no podemos anticipar simplemente en el vacío, al modo de una idea reguladora, si esta idea reguladora no es ejemplificada: uno de los lugares de la ejemplificación del ideal de la comunicación es precisamente nuestra capacidad de superar la distancia cultural en la interpretación de las obras recibidas del pasado. Quien no es capaz de reinterpretar su pasado quizá no sea tampoco capaz 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. Se refiere al abismo que separaría al simple malentendido de la distorsión patológica o ideológica. No vuelvo sobre los argumentos ya expuestos antes y que tienden a atenuar la diferencia entre malentendido y distorsión; una hermenéutica de lo profundo es todavía una hermenéutica, aun si se la llama metahermenéutica. 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. Una buena parte de la obra de Habermas se dirige no a la teoría de las ideologías tomada de manera abstracta, sino a las ideologías contemporáneas. Ahora bien, cuando la teoría de las ideologías es así desarrollada concretamente en el marco de una crítica del tiempo presente revela aspectos que reclaman que se acerquen concretamente, y ya no simplemente de manera teórica, el interés por la emancipación y el interés por la comunicación en el marco de las tradiciones reinterpretadas.

¿Cuál es, en efecto, según Habermas, la ideología dominante del tiempo presente? Su respuesta está cerca de la de Herbert Marcuse y de la de Jacques Ellul: es la ideología científicotecnológica. No desarrollo aquí los argumentos de Habermas que ponen en juego toda una interpretación del capitalismo avanzado y de las sociedades industriales desarrolladas; voy directamente al rasgo principal que, en mi opinión, reubica imperiosamente la teoría de las ideologías en el campo hermenéutico. La sociedad industrial moderna,

según Habermas, reemplazó las legitimaciones tradicionales y las creencias básicas utilizadas como justificación del poder por una ideología de la ciencia y de la tecnología. El Estado moderno, en efecto, ya no es un Estado consagrado a representar los intereses de una clase opresora, sino a eliminar las disfunciones del sistema industrial; justificar la plusvalía disimulando su mecanismo ya no es entonces la función legitimante primera de la ideología, como en la época del capitalismo liberal descrita por Marx, simplemente porque la plusvalía ya no es la fuente principal de productividad, y su apropiación el rasgo dominante del sistema; el rasgo dominante del sistema es la productividad de la racionalidad misma, incorporada en los ordenadores. Lo que se ha de legitimar es el mantenimiento y el crecimiento del sistema mismo. Para esto sirve precisamente el aparato científico técnico erigido en ideología, es decir, para legitimar las relaciones de dominación y de desigualdad necesarias para el funcionamiento del sistema industrial, aunque disimuladas bajo las gratificaciones del sistema con placeres de toda clase. La ideología moderna difiere pues sensiblemente de la descrita por Marx, que no vale más que para el corto período del capitalismo liberal y no tiene entonces ninguna universalidad en el tiempo. Por otra parte, tampoco hay ideología preburguesa y la ideología burguesa está expresamente vinculada al camuflaje de la dominación bajo la institución legal del libre contrato de trabajo.

Admitida esta descripción de la ideología moderna, ¿qué significa en términos de interés? Pues bien, significa que el subsistema de la acción instrumental ha dejado de ser un subsistema, y que sus categorías han invadido la esfera de la acción comunicativa. En esto consiste la famosa *racionalización* de la que hablaba Max Weber: no sólo la racionalidad conquista nuevos dominios de la acción instrumental, sino que subordina a sí el de la acción comunicativa. Max Weber había descrito este fenómeno en términos de *desencantamiento* y de *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 plano 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 razonable. En el sistema capitalista moderno, que parece identificarse aquí con el sistema industrial a secas, la vieja cuestión griega del *vivir bien* es suprimida en beneficio 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 de las grandes opciones políticas— no

desaparecieron; subsisten, pero reprimidos. Precisamente porque su eliminación no es automática y porque la necesidad de legitimación permanece insatisfecha, siempre hay necesidad de una ideología para legitimar la autoridad que asegure el funcionamiento del sistema; técnica y ciencia asumen actualmente este papel ideológico.

Pero, entonces, la pregunta que el hermeneuta dirige al crítico de la ideología contemporánea es la siguiente: admitamos que la ideología consiste actualmente en disimular la diferencia entre el orden normativo de la acción comunicativa y el condicionamiento burocrático, es decir, 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 quede en deseo piadoso, sino encarnándolo en el despertar de la acción comunicativa misma? ¿Y sobre qué se apoyaría, concretamente, el despertar de la acción comunicativa, sino sobre la recuperación creadora de las herencias culturales?

4) Esta aproximación ineluctable entre el despertar de la responsabilidad política y la reanimación de las fuentes tradicionales de la acción comunicativa me lleva a decir una palabra, para terminar, sobre lo que ha parecido ser la cuarta y más formidable diferencia entre conciencia hermenéutica y conciencia crítica. La primera, decíamos, está orientada hacia un acuerdo, hacia un *consensus* que nos precede y que, en este sentido, existe; la segunda anticipa el futuro de una liberación cuya idea reguladora no es un ser sino un ideal, el ideal de la comunicación sin límites y sin trabas.

Con esta antítesis aparente, tocamos lo más vivo, pero quizá también lo más vano, del debate.

Pues finalmente, dirá el hermeneuta, ¿desde dónde habla usted cuando apela a la *Selbstreflexion*, si no es desde ese lugar que usted mismo ha denunciado como un no lugar, el no lugar del sujeto trascendental? Usted habla precisamente desde el fondo de una tradición. Esta tradición quizá no es la misma que la de Gadamer; es quizá precisamente la de la *Aufklärung*, mientras que la de Gadamer sería la del romanticismo. Pero es siempre una tradición, la tradición de la emancipación, más que la tradición de la rememoración. La crítica también es una tradición. Diría incluso que hunde sus raíces en la tradición más impresionante, la de los actos liberadores, la del Éxodo y la de la Resurrección. Quizá ya no habría más interés por la emancipación, ni anticipación de la liberación, si se borrara del género humano la memoria del Éxodo, la memoria de la Resurrección...

Si esto es así, nada es más engañoso que la pretendida antinomia entre una ontología del entendimiento previo y una escatología de la liberación. Ya encontramos en otro lugar estas falsas antinomias, ¡como si hubiera que elegir entre la reminiscencia y la esperanza! En términos teológicos: la escatología no es nada sin el recitado de los actos de liberación del pasado.

Al esbozar esta dialéctica de la rememoración de las tradiciones y de la anticipación de la liberación, no quiero, de ninguna manera, anular la diferencia entre una hermenéutica y una crítica de las ideologías. Cada una, reitero, tiene un lugar privilegiado y, si se puede decir, preferencias regionales diferentes: aquí, una atención a las herencias culturales, centrada quizá de manera más decidida sobre la teoría del texto; allí, una teoría de las instituciones y de los fenómenos de dominación, centrada en el análisis de las reificaciones y las alienaciones. En la medida en que una y la otra necesitan siempre regionalizarse para asegurarse del carácter concreto de su reivindicación de universalidad, sus diferencias deben ser preservadas contra toda confusión. Pero la tarea de la reflexión filosófica es poner al abrigo de oposiciones engañosas el interés por la reinterpretación de las herencias culturales recibidas del pasado y el interés por las proyecciones futuristas de una humanidad liberada.

Si estos dos intereses se separan radicalmente, entonces hermenéutica y crítica no son ya ellas mismas más que... ¡ideologías!

La ideología y la utopía: dos expresiones del imaginario social

MI OBJETIVO en este texto es poner en relación dos fenómenos fundamentales que desempeñan un papel decisivo en la manera como nos situamos en la historia para relacionar nuestras expectativas dirigidas hacia el futuro, nuestras tradiciones heredadas del pasado y nuestras iniciativas en el presente. Es muy notable advertir que realizamos esta toma de conciencia por medio de la imaginación, y de una imaginación no sólo individual sino también colectiva. Pero lo que me pareció el objeto de una investigación interesante es el hecho de que este imaginario social o cultural no es simple sino doble. Actúa ya bajo la forma de la ideología, ya bajo la forma de la utopía. Hay allí un enigma que merece la atención tanto de los educadores cuanto de los politólogos, de los sociólogos o etnólogos y, sin ninguna duda, de los filósofos. Con este imaginario doble, nos aproximamos a la estructura esencialmente conflictiva de este imaginario.

Ahora bien, hay que admitir que toda tentativa de pensar conjuntamente, y comprender la una por la otra, la ideología y la utopía tropieza con dificultades considerables. En primer lugar, cada uno de estos dos polos tomados individualmente es entendido en un sentido las más de las veces polémico y a veces peyorativo, que impide comprender la función social del imaginario colectivo. Pero esta primera dificultad refleja otra. Si es tan fácil servirse de estos dos términos en un sentido polémico, es porque, aun para sociólogos preocupados por simples descripciones, cada uno de estos términos presenta un aspecto positivo y un aspecto negativo o, si se prefiere, una función constructiva y una función destructiva. Vayamos más lejos. Para un estudio superficial, es el costado casi patológico de cada una de estas dos funciones el que primero aparece en la superficie. Así, nos contentamos de buena gana con definir a la ideología como un proceso de distorsiones y de disimulos mediante los cuales nos ocultamos a nosotros mismos, por ejemplo, nuestra

posición de clase y, más en general, nuestro modo de pertenencia a las diversas comunidades de las que participamos. La ideología es entonces asimilada pura y simplemente a un engaño social o, lo que es más grave, a una ilusión protectora de nuestro estatuto social, con todos los privilegios y las injusticias que este incluye. Pero en sentido inverso, acusamos de buena gana a la utopía de no ser más que una fuga de lo real, una suerte de ciencia ficción aplicada a la política. Denunciamos la rigidez casi geométrica de los proyectos utópicos y la rechazamos, desde el momento en que no parece manifestar ninguna preocupación por los primeros pasos que habría que dar en su dirección y, en general, por todo lo que constituye la lógica de la acción. La utopía, entonces, no es más que una manera de soñar la acción evitando reflexionar sobre las condiciones de posibilidad de su inserción en la situación actual.

El análisis que propongo consiste en poner en orden funciones y significados distintos reconocidos a cada una de estas dos modalidades del imaginario social, en poner en paralelo los niveles de una con los niveles de la otra y, por último, en buscar una correlación más profunda en el nivel más fundamental de cada una de ellas. Voy a proceder pues a un análisis en niveles que nos conducirá cada vez del nivel más superficial al más profundo. Me esforzaré por conservar la misma estructura en los dos análisis paralelos de la ideología y de la utopía, a fin de preparar la reflexión aplicada a sus correlaciones profundas.

I. La ideología

Propongo examinar tres usos, igualmente legítimos, del concepto de ideología, que corresponden a tres niveles de profundidad:

La ideología como distorsión/disimulo. Partiré del empleo del término "ideología" popularizado por los escritos del joven Marx en la época de los manuscritos economicopolíticos de 1843-1844 y, sobre todo, por *La ideología alemana*. De paso observo que el término mismo fue tomado de filósofos muy respetables que se denominaban a sí mismos ideólogos y que eran, en Francia, los herederos de Condillac. Para ellos, la ideología era un análisis de las ideas formadas por el espíritu humano. Napoleón acusó a estos inofensivos ideólogos de ser una amenaza para el orden social e instauró la significación peyorativa del término. Quizá se oculte un Napoleón en toda denuncia de la ideología, pero es una cuestión que volveremos a encontrar más adelante. Es de destacar que sea por medio de una metáfora que el joven Marx haya intentado

hacer comprender lo que entendía por ideología. Se sirvió de la metáfora de la inversión de la imagen en una cámara oscura, punto de partida de la fotografía. La primera función asignada a la ideología es, a partir de allí, producir una imagen invertida de la realidad. ¿Qué designa esta metáfora? Encontramos en Marx a la vez una aplicación precisa y un uso generalizado. La aplicación precisa viene de Feuerbach. Es el tratamiento de la religión como distorsión/disimulo de la realidad. En la *Esencia del cristianismo*, Feuerbach había pretendido que, en la religión, propiedades (que él llamaba predicados) pertenecientes al sujeto humano eran proyectadas en un sujeto divino imaginario de manera que los predicados divinos del hombre sujeto se convertían en los predicados humanos de un sujeto divino. Marx consideró esta inversión como el modelo de todas las inversiones de carácter ideológico. En este sentido, la crítica de la religión en Feuerbach constituye el ejemplo modelo, el paradigma para la interpretación de la metáfora de la imagen invertida en la *camera obscura*. Lo que es entonces específicamente marxista en esta continuación de Feuerbach, es el vínculo que Marx establece entre las representaciones y la realidad de la vida que él llama *praxis*. Se pasa así del sentido restringido al sentido general del término "ideología". Según éste, tenemos en primer lugar la vida real de los hombres: es su *praxis*; luego, existe un reflejo de esta vida en su imaginación que es la ideología. La ideología constituye así el procedimiento general mediante el cual el proceso de la vida real, la *praxis*, es falsificado por la representación imaginaria que los hombres se hacen de él. Se ve enseguida cómo la tarea revolucionaria se vincula con la teoría de la ideología. Si la ideología es una imagen deformada, una inversión, una disimulo de la vida real, se trata de volver a poner sobre sus pies al hombre que camina sobre la cabeza, en primer lugar a Hegel, y de hacer descender las ideas del cielo del imaginario a la tierra de la *praxis*. Tenemos allí en líneas generales la primera definición del materialismo histórico, que no tiene ninguna pretensión de abarcar el conjunto de las cosas, sino sólo la de poner en relación el mundo de las representaciones con el mundo de la vida real, la *praxis*. En este primer estadio del desarrollo del marxismo, la ideología ya no se opone a la ciencia, puesto que esta presunta ciencia sólo existirá con *El Capital*. Sólo más tarde, cuando el marxismo se constituya en cuerpo doctrinario, principalmente con los sucesores de Marx en la socialdemocracia alemana, la ideología será globalmente opuesta a la ciencia y ya no simplemente, como en el primer Marx, a la *praxis*. Se puede comprender cómo pudo llevarse a cabo el desplazamiento: si se admite que el marxismo es la ciencia verdadera del proceso económicosocial, entonces es la

praxis humana la que recibe un estatuto científico con el marxismo, en oposición a las representaciones imaginarias en las que quedan enredadas todas las otras concepciones de la vida social y política.

Mi problema a partir de aquí no es refutar este primer concepto marxista de ideología, sino situarlo en relación con una función más fundamental y sobre todo más constitutiva de la realidad social y de la propia *praxis*.

¿Por qué no es posible atenerse a este primer concepto de ideología? La metáfora de la inversión oculta a su vez una laguna grave de la explicación. Si se admite que la vida real —la *praxis*— precede de derecho y de hecho a la conciencia y sus representaciones, no se comprende cómo la vida real puede producir una imagen de sí misma y, con más razón, una imagen invertida. Sólo se puede comprender esto si se percibe en la estructura misma de la acción una mediación simbólica que puede ser pervertida. Dicho de otra manera, si la acción no está ya llena de lo imaginario, no se ve cómo una imagen falsa podría nacer de la realidad. Es sabido cómo los marxistas ortodoxos se han enredado en la noción de conciencia reflejo, que no es más que una repetición de la vieja metáfora de la imagen invertida. Es necesario comprender entonces en qué sentido lo imaginario es coextensivo al proceso mismo de la *praxis*.

Llegamos así a un segundo nivel, donde la ideología parece menos parasitaria y falsificadora que justificatoria. El propio Marx rozó este sentido al declarar que las ideas de la clase dominante devienen ideas dominantes haciéndose pasar por ideas universales. Así, los intereses particulares de una clase particular se convierten en intereses universales. Marx consideró allí un fenómeno más interesante que el simple concepto de inversión y de disimulo: la tentativa de justificación que se vincula con el fenómeno mismo de dominación. Este problema supera considerablemente al de las clases sociales. Aprendimos, principalmente mediante la experiencia del fenómeno totalitario, que el fenómeno de la dominación, sobre todo cuando se erige en terror, es un fenómeno más amplio y más temible que el de las clases y el de la lucha de clases. Toda dominación pretende justificarse, y lo hace recurriendo a nociones capaces de pasar por universales, es decir, válidas para todos nosotros. Ahora bien, existe una función del lenguaje que responde a esta exigencia, la retórica, proveedora de ideas pseudouniversales. El vínculo entre dominación y retórica es conocido desde hace mucho tiempo. Platón es, sin duda, el primero en destacar que no hay tiranía sin el auxilio de un sofista. La fuerza bruta no triunfa sin un ejercicio de persuasión confiado a sofistas públicos. Para explorar esta relación entre dominación y retórica puede ser útil recurrir a la sociología de la cultura, que muestra que

ninguna sociedad funciona sin normas, reglas y todo un simbolismo social que, a su vez, requiere una retórica del discurso público. ¿Cómo alcanza éste su finalidad, la persuasión? Por el uso constante de figuras y de tropos como la metáfora, la ironía, la ambigüedad, la paradoja, la hipérbole. Como se ve por esta enumeración, son todas las figuras de estilo familiares a la crítica literaria y a la antigua retórica de los griegos y los romanos. Sin duda, no se puede concebir una sociedad que no se proyecte y no se dé una representación de sí misma sin recurrir a esta retórica del discurso público, a estas figuras y a estos tropos. No hay en ello ninguna debilidad y menos aún un vicio, sino un funcionamiento normal del discurso mezclado con la acción, con esta acción que Marx llamaba la *praxis*. ¿En qué momento se puede entonces decir que esta retórica del discurso público se convierte en una ideología? En mi opinión, cuando se la pone al servicio del proceso de legitimación de la autoridad. Es preciso ver que allí hay, antes de toda astucia y todo disimulo, un funcionamiento, ciertamente lleno de trampas, pero ineluctable e indispensable. Max Weber, en *Economía y sociedad*, había mostrado a principios de este siglo que todo grupo social desarrollado alcanza necesariamente el estadio donde se produce una distinción entre los gobernantes y los gobernados y donde esta relación asimétrica requiere ineluctablemente una retórica de persuasión, aunque más no sea para limitar el uso de la fuerza en la imposición del orden. Todo sistema de control social, en este sentido, se basa en un funcionamiento ideológico destinado a legitimar su reivindicación de autoridad. Esto no vale solamente para el poder que Max Weber llama carismático, ni siquiera para el poder fundado en las tradiciones, sino incluso para el Estado moderno que él caracteriza como Estado burocrático. ¿Por qué esto es así? Porque la pretensión de legitimidad de un sistema de poder sobrepasa siempre nuestra inclinación a creer en su legitimidad natural. Hay allí un vacío a llenar, una suerte de plusvalía de creencia que toda autoridad necesita arrancar de sus subordinados. Cuando digo plusvalía hago alusión al concepto que Marx aplicó únicamente a las relaciones del capital y el trabajo, es decir, al dominio de la producción, pero que me parece aplicarse más en general a toda relación de dominación. Allí donde hay poder existe una reivindicación de legitimidad. Y allí donde hay una reivindicación de legitimidad, se recurre a la retórica del discurso público con una finalidad de persuasión.

Este fenómeno constituye, a mi parecer, el segundo nivel del fenómeno ideológico. Lo caracterizo por la noción de legitimación y ya no por la de disimulo como en el nivel precedente. Insisto una vez más sobre la naturaleza del fenómeno. Podemos sospechar de él, sin duda siempre hay que sospe-

char; pero no podemos evitarlo. Todo sistema de autoridad implica un requerimiento de legitimidad que excede lo que sus miembros pueden ofrecer en términos de creencia. Con respecto a esto, sería interesante discutir las teorías más famosas del contrato social desde Hobbes hasta Rousseau: cada una implica, en un momento dado de una historia por otra parte ficticia, un salto mediante el cual se pasa del estado de guerra a la paz civil por una especie de desprendimiento. Este salto es lo que ninguna teoría del contrato social explica: implica en efecto el nacimiento de una autoridad y el comienzo de un proceso de legitimación. Por esta razón no tenemos ningún acceso a ese grado cero del contrato social, que es el momento en que nace un orden social, como quiera que pueda ser denominado. No conocemos más que sistemas de autoridad que derivan de sistemas de autoridad anteriores, pero no asistimos nunca al nacimiento del fenómeno de la autoridad.

Pero si no podemos engendrar el fenómeno de autoridad, podemos comprender sobre qué bases aun más profundas se apoya. Y es allí donde se descubre un tercer nivel más profundo del fenómeno ideológico. Me parece que su función es una función de integración, más fundamental aún que la función precedente de legitimación y, con más razón, que la de disimulo. A fin de hacer comprender de qué se trata, partiré de un uso particular de la ideología donde su función de integración es evidente. Se trata de las ceremonias conmemorativas gracias a las cuales una comunidad cualquiera reactualiza en cierto modo los acontecimientos que considera fundacionales de su propia identidad: tenemos entonces allí una estructura simbólica de la memoria social. No sabemos si existen sociedades sin relación con acontecimientos inaugurales que, ulteriormente, aparecen como el *origen* de esa comunidad. Pienso en fenómenos como la Declaración de la Independencia norteamericana o la toma de la Bastilla en la Revolución Francesa, o la Revolución de Octubre para la Rusia comunista. En todos estos casos, al conmemorar el acontecimiento la comunidad dada conserva una relación con sus propias raíces en el acontecimiento fundador. ¿Cuál es aquí, entonces, el papel de la ideología? Es el de difundir la convicción de que esos acontecimientos fundadores son constitutivos de la memoria social y, a través de ella, de la identidad misma de la comunidad. Si ya cada uno de nosotros se identifica con la historia que puede relatar a propósito de sí mismo, ocurre lo mismo con toda sociedad, con la diferencia de que nosotros tenemos que identificarnos con acontecimientos que ya no son el recuerdo directo de nadie y que no han sido el recuerdo más que del círculo limitado de los padres de la Patria.

Entonces, la función de la ideología es la de servir de lugar de enlace para la memoria colectiva, a fin de que el valor inaugural de los acontecimientos fundadores se transforme en el objeto de la creencia del grupo entero. De ello resulta que el acto fundador sólo puede ser revivido y reactualizado mediante interpretaciones que no cesan de remodelarlo retroactivamente, y que el acontecimiento fundador se representa ideológicamente para la conciencia del grupo. Quizá no haya grupo social, ya se trate de una clase o de un pueblo, sin esa relación indirecta con acontecimientos a los cuales el grupo atribuye el significado de acontecimiento inaugural, es decir, fundador. Este ejemplo privilegiado de la relación entre conmemoración y acontecimiento inaugural a través de una representación ideológica se puede generalizar fácilmente. Todo grupo se mantiene, quiero decir, se mantiene en pie, adquiere una consistencia y una permanencia, gracias a la imagen estable y perdurable que se da de sí. Esta imagen estable y perdurable expresa el nivel más profundo del fenómeno ideológico.

Pero enseguida se ve cómo este nivel básico, que alcanzamos por un método regresivo, sólo se perpetúa a través de los otros dos. Dicho de otra manera, la función de integración se prolonga en la función de legitimación y ésta en la de disimulo. Me explico. Partamos nuevamente de nuestro ejemplo, el de una comunidad que conmemora los acontecimientos que considera fundacionales de su existencia. Es difícil que el fervor de los orígenes se mantenga; muy pronto, la convención, la ritualización, la esquematización se mezclan con la creencia, contribuyendo así a una especie de domesticación del recuerdo. Parecería que la ideología sólo puede conservar su poder movilizador si se ocupa de justificar a la autoridad que permite a la comunidad expresarse como un gran individuo en la escena mundial. Esto se ve en la manera como la conmemoración se transmuta tan fácilmente en argumento estereotipo: afirmamos que está bien que seamos como somos. La ideología continúa degenerándose si se considera con qué simplificación a menudo grosera, y con qué esquematización a menudo arrogante, se prolonga el proceso de integración en el de legitimación. Poco a poco, la ideología se convierte en una clave de lectura artificial y autoritaria no sólo de la manera de vivir del grupo, sino también de su lugar en la historia del mundo. Al transformarse en visión del mundo, la ideología se convierte en un código universal para interpretar todos los acontecimientos del mundo. Poco a poco, la función justificadora contamina a la ética, a la religión y hasta a la ciencia. ¿No conocimos esta loca idea inventada por los marxistas después de Marx y aceptada por Lenin,

según la cual habría una ciencia burguesa y una ciencia proletaria, un arte burgués y un arte proletario? Esta contaminación no deja indemne ningún fenómeno social; Habermas, en uno de sus escritos más famosos,¹ ha mostrado el carácter ideológico de la representación científica y tecnológica que damos de la realidad: es ideológica porque una única función, la función de manipulación y control utilitario, reemplaza todas las otras funciones de comunicación, de apreciación ética, de meditación metafísica y religiosa. Todo el sistema de nuestro pensamiento se encuentra transmutado en una creencia colectiva sustraída a la crítica. Pero esta degeneración de la ideología no debería hacernos perder de vista el papel esencialmente positivo, constructivo y benéfico de la ideología tomada en su sentido fundamental. Reitero, un grupo se representa su propia existencia siempre a través de una idea, de una imagen idealizada de sí mismo, y es esta imagen la que, a su vez, fortalece su identidad. Lo que sigue siendo cierto de los análisis más críticos y más peyorativos del fenómeno ideológico es que esta imagen idealizada no puede dejar de engendrar lo que en lenguaje psicoanalítico se llamaría racionalización y de lo cual es testimonio la ritualización familiar en toda celebración. A la retórica del discurso público se agregan las máximas, los eslóganes, las fórmulas lapidarias que hacen del discurso un arma a menudo mortal.

Es necesario pues poder recorrer en los dos sentidos la jerarquía de niveles y sostener con la misma fuerza la idea de que la ilusión no es el fenómeno fundamental, sino una corrupción del proceso de legitimación, el cual se arraiga en la función integradora de la ideología, y la tesis inversa según la cual toda idealización se transforma ineluctablemente en distorsión, en disímulo, en engaño.

II. La utopía

¿De qué manera el análisis precedente de la ideología exige un análisis paralelo de la utopía? Por la razón fundamental de que las tres funciones que hemos reconocido en la ideología tienen un rasgo común: el de constituir una interpretación de la vida real. Es lo que el joven Marx había percibido perfectamente. Pero esta función de fortalecimiento de lo real no es forzosamente engañosa: es inherente también a la función de legitimación y más aún a la función de integración. Hemos dicho que mediante la ideología el

¹ Jürgen Habermas, *La Technique et la Science comme "idéologie"*, Paris, Gallimard, 1973.

grupo cree en su propia identidad. Así, bajo sus tres formas, la ideología fortalece, refuerza, preserva y, en este sentido, conserva al grupo social tal como es. La función de la utopía es entonces proyectar la imaginación fuera de lo real en otro lugar que es también ningún lugar. Éste es el primer sentido del término "utopía": un lugar que es otro lugar, un otro lugar que es ningún lugar. Habría que hablar aquí no sólo de utopía sino de ucronía, para subrayar no sólo la exterioridad espacial de la utopía (otro lugar), sino también su exterioridad temporal (otro tiempo).

A fin de hacer comprender la función complementaria de la utopía con relación a la ideología, es preciso recorrer tres significados paralelos de la utopía, pero esta vez en sentido inverso, de abajo hacia arriba. En efecto, es más fácil mostrar cómo la utopía en su sentido fundamental es el complemento necesario de la ideología en su sentido fundamental. Si la ideología preserva y conserva la realidad, la utopía la pone esencialmente en cuestión. La utopía, en este sentido, es la expresión de todas las potencialidades de un grupo que se encuentran reprimidas por el orden existente. La utopía es un ejercicio de la imaginación para pensar en *otro modo de ser* de lo social. La historia de las utopías nos muestra que no dejan de lado ningún ámbito de la vida en sociedad. La utopía es el sueño de otra manera de existencia familiar, de otra manera de apropiarse de las cosas y de consumir los bienes, de otra manera de organizar la vida política, de otra manera de vivir la vida religiosa. Entonces, no hay que sorprenderse de que las utopías no hayan dejado de producir proyectos opuestos entre sí, puesto que lo que tienen en común es socavar desde dentro el orden social en todas sus formas. Ahora bien, el orden tiene necesariamente muchos contrarios. Así, en lo que concierne a la familia, encontramos una gran variedad de utopías, desde la hipótesis de la continencia monacal hasta la de la promiscuidad, de la comunidad y de la orgía sexual. En el plano propiamente económico, las utopías varían desde la apología del ascetismo más riguroso hasta la del consumo suntuoso y festivo. También lo político es impugnado tanto por las ilusiones anarquizantes como por las proyecciones de un orden social geoméricamente concebido y despiadadamente coercitivo; en el plano religioso, la utopía oscila entre el ateísmo y la festividad, entre el sueño de un cristianismo nuevo y el de una sacralidad primitiva. No es sorprendente que no se pueda definir la utopía por su contenido y que la comparación de las utopías entre ellas sea tan decepcionante. Es que la unidad del fenómeno utópico no resulta de su contenido sino de su función, que siempre es la de proponer una sociedad alternativa. Mediante esta proposición la

utopía constituye la réplica más radical a la función integradora de la ideología. El *otro lugar*, el *otro modo de ser* de la utopía responde rigurosamente al *ser así y no de otra manera* pronunciado por la ideología, tomada en su raíz.

Tenemos una confirmación de este paralelismo riguroso entre ideología y utopía si consideramos ahora el segundo nivel de la utopía. Si es exacto que la función central de la ideología es la legitimación de la autoridad, hay que esperar también que la utopía —toda utopía— juegue su destino en el mismo plano donde se ejerce el poder. Lo que la utopía vuelve a poner en cuestión en cada compartimiento de la vida social que acabamos de mencionar es en última instancia la manera de ejercer el poder: poder familiar y doméstico, poder económico y social, poder político, poder cultural y religioso. Con respecto a esto, se podría decir que las utopías constituyen otras tantas variaciones imaginativas sobre el poder. Por otra parte, así es como Karl Mannheim había definido la utopía, en su famoso libro *Ideología y utopía*:² un distanciamiento entre lo imaginario y lo real que constituye una amenaza para la estabilidad y la permanencia de esa realidad. La tipología de las utopías propuesta por Mannheim satisface plenamente este criterio. En lugar de considerar que el fenómeno utópico comienza con Tomás Moro, inventor del término, prefiere partir de Thomas Münzer, al que Ernst Bloch, por su lado, presenta como teólogo de la revolución. Con Tomás Moro, en efecto, la utopía permanece como un fenómeno literario, en última instancia un ejercicio de estilo. Con Thomas Münzer, representa la mayor reivindicación de una realización, aquí y ahora, de todos los sueños que la imaginación había acumulado, a través del judaísmo y del cristianismo, en las representaciones del fin de la historia. La utopía pretende ser una escatología realizada. Todo lo que la prédica cristiana desplaza hacia el fin de la historia, Münzer quiere realizarlo en medio de la historia, en la actualidad. Todas las distinciones que nos hacen oponer, a propósito de la conciencia histórica, la expectativa, la memoria y la iniciativa se borran en una exigencia sin compromiso de hacer descender el reino de Dios de los cielos a la tierra, del fin de la historia al medio de la historia.

Pero al mismo tiempo que comprendemos y que, por qué no, admiramos la radicalidad de la utopía, percibimos enseguida sus debilidades. En el momento mismo en que la utopía engendra poderes, anuncia tiranías futuras que corren el riesgo de ser peores que las que quiere derribar. Esta paradoja

² Karl Mannheim, *Ideologie und utopie*, ob. cit.

desconcertante tiene relación con una laguna fundamental en aquello que Karl Mannheim llamaba la mentalidad utópica, a saber, la ausencia de toda reflexión de carácter práctico y político acerca de los apoyos que la utopía pudiera encontrar en lo real existente, en sus instituciones y en lo que llamo lo creíble disponible de una época. La utopía nos hace dar un salto hacia otro lugar, con todos los riesgos de un discurso loco y eventualmente sanguinario. Se construye en la imaginación una prisión distinta de la de lo real, en torno de esquemas tan restrictivos para el pensamiento porque toda exigencia de lo real está allí ausente. No es sorprendente entonces que la mentalidad utópica esté acompañada por un desprecio por la lógica de la acción y una incapacidad fundamental para designar el primer paso que habría que dar en dirección a su realización a partir de lo real existente. El segundo nivel de la utopía conduce así a un tercero, donde la patología de la utopía se revela inversa a la de la ideología. Mientras que la patología de la ideología consistía en su afinidad con la ilusión, el disimulo, el engaño, la patología de la utopía consiste en una locura inversa. Allí donde la ideología fortalece lo que el joven Marx llamaba la vida real, la *praxis*, la utopía hace desvanecer lo real en beneficio de esquemas perfeccionistas, y en el límite irrealizables. Una suerte de lógica loca del todo o nada reemplaza a la lógica de la acción, la cual siempre sabe que lo deseable y lo realizable no coinciden y que la acción engendra contradicciones ineluctables, por ejemplo, para nuestras sociedades modernas, entre la exigencia de justicia y la de igualdad. La lógica de la utopía se convierte entonces en una lógica del todo o nada que conduce a unos a huir hacia la escritura, a otros a encerrarse en la nostalgia del paraíso perdido, y a otros a matar sin discriminación. Pero no quisiera detenerme en esta visión negativa de la utopía; por el contrario, quisiera destacar la función liberadora de la utopía disimulada bajo sus propias caricaturas. Imaginar el no lugar es mantener abierto el campo de lo posible. O, para conservar la terminología que hemos adoptado en nuestra meditación acerca del sentido de la historia, la utopía es lo que impide al horizonte de expectativa fusionarse con el campo de la experiencia. Es lo que mantiene la distancia entre la esperanza y la tradición.

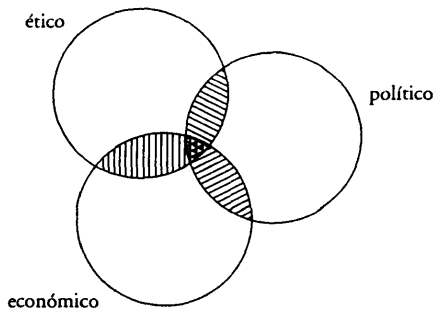
La doble serie de reflexiones que acabamos de consagrar sucesivamente a la ideología y a la utopía nos lleva a reflexionar sobre el entrecruzamiento necesario entre ideología y utopía en el imaginario social. Parecería que este imaginario se basara en la tensión entre una función de integración y una de subversión. En esto, el imaginario social no difiere fundamentalmente de lo

que conocemos de la imaginación individual: unas veces la imagen suple la ausencia de una cosa existente, otras veces la reemplaza por una ficción. Así Kant ha podido construir el concepto de imaginación trascendental sobre esta alternancia entre la imaginación reproductora y la imaginación productora. La ideología y la utopía son figuras de la imaginación reproductora y de la imaginación productora. Parecería que el imaginario social sólo pudiera ejercer su función excéntrica a través de la utopía, y su función de refuerzo de lo real, por el canal de la ideología. Pero esto no es todo. Parecería que no pudiéramos alcanzar el imaginario social sino a través de sus formas patológicas, que son figuras inversas una y otra de lo que Georg Lukács llamaba, en una línea marxista, la conciencia falsa. Al parecer, sólo tomamos posesión del poder creador de la imaginación en una relación crítica con estas dos figuras de la conciencia falsa. Si esta sugerencia es exacta, llegamos aquí a un punto en el que la ideología y la utopía son complementarias, ya no sólo en razón de su paralelismo, sino en razón de sus intercambios mutuos. Parece, en efecto, que siempre tenemos necesidad de la utopía, en su función fundamental de impugnación y de proyección en otro lugar radical, para llevar a cabo una crítica igualmente radical de las ideologías. Pero la recíproca es verdadera. Parecería que, para curar a la utopía de la locura en la que sin cesar corre el riesgo de hundirse, hubiera que recurrir a la función saludable de la ideología, a su capacidad de dar a una comunidad histórica el equivalente de lo que podríamos llamar una identidad narrativa. Me detengo en el momento en que la paradoja del imaginario social es más grande: para poder soñar con otro lugar es necesario haber ya conquistado, mediante una interpretación siempre nueva de las tradiciones de las que procedemos, algo así como una identidad narrativa. Pero, por otra parte, las ideologías en las cuales esta identidad se disimula reclaman una conciencia capaz de contemplarse a sí misma sin vacilar, a partir de ningún lugar.³

³ No hay que perder nunca de vista en el análisis que la utopía y la ideología siguen siendo conceptos polémicos y, en consecuencia, difíciles de utilizar de manera puramente descriptiva. Si se puede decir con Karl Mannheim que un estado de espíritu es utópico cuando carece de congruencia con el estado de cosas en el cual se produce, hay que agregar enseguida que el fenómeno aparece con colores del todo opuestos según que la utopía sea reivindicada por un grupo privado de poder o denunciada por el grupo al que amenaza. En última instancia, es utópico todo aquello que, para los representantes de un orden dado, aparece a la vez como peligroso para ese orden e irrealizable en cualquier otro.

Ética y política

A FIN de evitar todo enfoque moralizante del problema y para no prejuzgar acerca del orden de precedencia entre ética y política, propongo hablar en términos de intersección más que de subordinación de la relación de la ética a la política. Veo allí dos focos descentrados el uno con respecto al otro, que plantean cada uno una problemática original y crean un segmento común, precisamente por su intersección. Segunda observación: no quisiera discutir sólo acerca de una intersección entre dos círculos, el de la ética y el de la política, sino también acerca de la intersección entre tres círculos: el económico, el político y el ético. Si procedo así es porque espero de la comparación entre lo económico y lo ético el medio para especificar lo político, a fin de confrontarlo mejor, a continuación, con lo ético. Pues en la medida en que lo político suscita problemas y dificultades propios, irreductibles a los fenómenos económicos, sus relaciones con lo ético son originales y tanto más agudas. Por esta razón propongo la siguiente figura que pone tres círculos en intersección con dos y tres zonas comunes.¹



¹ Las zonas de confrontación y de intersección están designadas por los sombreados.

I. Lo político debe ser definido, en primer lugar, en relación con lo económico y lo social, antes de ser confrontado con la ética

Si es posible definir algo así como una racionalidad política, como intentaré demostrarlo más adelante, habrá que oponerla a la racionalidad económica y social. Me apoyo aquí en la obra de Hannah Arendt y en la de Eric Weil, autores, la primera, de la *Condición del hombre moderno*,² y, el segundo, de dos obras capitales, *La filosofía moral* y *La filosofía política*.³ Estos dos autores tienen en común la idea de que la esfera económica y social descansa esencialmente sobre la lucha organizada contra la naturaleza, la organización metódica del trabajo y la racionalización de las relaciones entre producción, circulación y consumo. En esto, nuestros dos autores permanecen fieles a la definición de lo económico que se desarrolla desde Aristóteles hasta Hegel pasando por los economistas ingleses. Para todos estos autores clásicos, el orden económico se define más como un *mecanismo social abstracto* que como una *comunidad histórica concreta*. Aristóteles describía aún lo económico como la extensión de la cooperación que se puede observar en una casa de familia. Hannah Arendt intenta preservar esta relación entre economía y *casa*, según la raíz griega del término economía. Prefiero seguir a Hegel, que definía lo económico como un mecanismo de necesidades y, por lo tanto, como un *Estado exterior*, destacando con este adjetivo la diferencia con la integración desde el interior de una comunidad histórica concreta por sus hábitos y costumbres. Me parece útil conservar esta sugerencia de Hegel y, siguiendo a Eric Weil, reservar el término "sociedad" para el mecanismo económico, y el de "comunidad", para los intercambios marcados por la historia de las costumbres y los hábitos.

En un sentido, el plano económico y social es una abstracción en la medida en que la vida económica de una nación está incorporada a la política por

² Hannah Arendt, *La Condition de l'homme moderne*, traducción francesa de G. Fradier, París, Calmann-Lévy, 1961; reimp., 1983, con un prefacio de Paul Ricoeur [traducción castellana: *La condición humana*, Barcelona-Buenos Aires, Paidós, 1998]. Cf. igualmente el número especial de *Esprit* sobre Hannah Arendt, junio de 1980, reeditado en junio de 1985.

³ Eric Weil, *La Philosophie morale*, París, Vrin, 1961 (última comp., 1981); *La Philosophie politique*, París, Vrin, 1956 (última comp., 1984). A propósito de *La Philosophie politique* de Weil, cf. el artículo de Paul Ricoeur, *Esprit*, octubre de 1957, p. 412. (N. del editor francés.)

las decisiones tomadas por los Estados. No niego esta intersección entre lo económico y lo político que mi esquema precisamente prevé, pero es importante destacar que lo que hemos llamado una abstracción es precisamente lo que caracteriza al orden económico y social. Es realmente abstracto; y su abstracción es aun fortalecida por la autonomía creciente debida a la constitución de un mercado internacional y a la mundialización de los métodos de trabajo. Al decir esto, no quiero desvalorizar la racionalidad económica. Estoy incluso totalmente de acuerdo en decir con Marx, seguido en este punto por Eric Weil, que la organización racional del trabajo ha sido y es aún hasta cierto punto la gran educadora del individuo para llegar a la razón; ella constituye en efecto una disciplina impuesta a lo arbitrario individual. El hombre de la técnica, del cálculo económico, del mecanismo social, es el primer hombre que vive universalmente y se comprende mediante esta racionalidad universal.

Ponerse de acuerdo sobre este punto es de máxima importancia para una definición correcta de lo político y en particular del Estado, pues ha aparecido una cierta modernidad con la expansión del sector económico y social de las comunidades históricas. Se puede afirmar que existe un Estado moderno cuando hay una sociedad del trabajo organizado con vistas a la lucha metódica del hombre contra la naturaleza. La sociedad moderna es aquella para la cual esta lucha, junto a la primacía otorgada al cálculo y a la eficacia, tiende a convertirse en lo sagrado de este tiempo, si no suprime pura y simplemente la diferencia entre sagrado y profano. Una sociedad que se definiera completamente por la economía sería precisamente una sociedad totalmente profana.

A fin de hacer comprender en qué se distingue lo político de lo económico, examinemos la hipótesis inversa, que haría de lo político una simple variable de lo económico. Es lo que ha ocurrido, si no con el propio Marx, al menos con el marxismo ulterior. La gran laguna del marxismo, a mi parecer, es no haber otorgado una finalidad verdaderamente distinta y al mismo tiempo una patología específica a lo político, a fuerza de sobreestimar el papel de los modos de producción en la evolución de las sociedades. Es sabido que para el marxismo ortodoxo las alienaciones políticas no pueden sino reflejar las alienaciones económicas. Todo lo maléfico de la vida en común sólo puede resultar de la plusvalía, interpretada como explotación del trabajo en una pura perspectiva de lucro; si se puede demostrar que esta explotación está ligada a la apropiación privada de los medios de producción, entonces es válido cualquier régimen político que se proponga suprimir la alienación econó-

mica resultante de la apropiación privada de los medios de producción y en última instancia de la explotación del trabajo mediante la extorsión de la plusvalía. Esta reducción de lo político a lo económico es responsable del marcado desinterés de los pensadores marxistas por los problemas específicos planteados por el ejercicio del poder, problemas eminentemente políticos, como se señalará más adelante.

Se ha convertido en un drama aterrador para Europa y para el resto del mundo el hecho de que Marx y más aún los marxistas no hayan visto en las luchas populares que han desembocado en el liberalismo político, tal como podía observarse en el siglo XIX en los países anglosajones, más que una simple pantalla hipócrita para el liberalismo económico. De esta identificación entre liberalismo económico y liberalismo político ha resultado el dramático error según el cual la eliminación del liberalismo económico debía pagarse con la pérdida de los beneficios propiamente políticos de las luchas históricas por la autodeterminación, tan antiguas como la lucha de las comunidades urbanas de Italia, de Flandes y de Alemania. Por mi parte, veo en el marxismo leninismo —cualquiera sea el pensamiento de Marx— al responsable de esta dramática identificación entre los dos liberalismos. Digo dramática identificación, pues ha tenido como efecto un verdadero maquiavelismo político, en la medida en que la ausencia de reflexión política autónoma dejaba el campo libre a todas las experimentaciones políticas, incluidas allí las totalitarias, desde el momento en que el recurso a la tiranía estaba justificado por la supresión de la apropiación privada de los medios de producción, tomada como único criterio de las alienaciones modernas.

Sobre el trasfondo de esta confusión catastrófica entre liberalismo económico y liberalismo político quiero ubicar la reflexión que sigue, consagrada precisamente a la especificidad de lo político en relación con la esfera económica y social. Así se facilitará la confrontación entre ética y política.

Propongo, a modo de transición, insistir con Eric Weil sobre lo que llama la insatisfacción del hombre moderno: “El individuo en la sociedad moderna —escribe él— está esencialmente insatisfecho”. ¿Por qué? Al menos por dos razones. En primer lugar, porque la sociedad que se define únicamente en términos económicos es esencialmente una sociedad de la lucha, de la competencia, donde los individuos están impedidos de acceder a los frutos de su trabajo; una sociedad donde los estratos y los grupos se enfrentan sin arbitraje. El sentimiento de *injusticia* que suscita la sociedad racional, frente a la división de la sociedad en grupos, en estratos, en clases, mantiene el ais-

lamiento y la inseguridad del individuo librado a la mecánica social; en una palabra, el trabajo, en el nivel de la sociedad económica como tal, parece a la vez técnicamente racional y humanamente sin sentido. Por otra parte, el individuo está insatisfecho y aun desgarrado en la sociedad moderna del trabajo porque no encuentra *sentido* ni en la simple lucha contra la naturaleza ni en la apología del cálculo eficaz. Esto es tan cierto que, al menos en las sociedades industriales avanzadas, el sentido se busca cada vez más fuera del trabajo, mientras el trabajo se convierte en un simple medio para obtener el tiempo libre, el cual, a su vez, es organizado según el modelo técnico del trabajo. En síntesis, el trabajo, en estas sociedades avanzadas, dejó de ser el gran educador para la racionalidad que Marx y Hegel veían en él.

De esta doble insatisfacción procede el recurso a la tradición viva de la comunidad histórica, a ese fondo histórico que precisamente la sociedad mundial del trabajo organizado tiende a reducir, a dismantelar y a disolver. De allí la extraña paradoja en la cual se encuentran hoy encerradas las sociedades avanzadas: por una parte, las naciones modernas, para sobrevivir, deben entrar en la competencia tecnológica; pero, en esa misma medida, quedan libradas a la acción disolvente ejercida por la tecnología vuelta soberana sobre el núcleo ético y político de las sociedades. El hombre de las sociedades industriales avanzadas, ubicado en la encrucijada de lo económico y lo político, padece la contradicción entre la lógica de la industrialización y la antigua racionalidad propia de la experiencia política de los pueblos. Es para huir de esta contradicción que tanta gente, jóvenes y no tan jóvenes, se vuelve hacia la vida privada, buscando la supervivencia en la *privatización* de la felicidad. Esta protección feroz del recinto privado se observa por otra parte en todas las sociedades industriales avanzadas, sean del Oeste o del Este.

Es decisivo para nuestra reflexión ulterior sobre la intersección con la ética el haber restituido a lo político su dignidad propia. Si lo político ha de hacer valer una reivindicación superior de autonomía frente a lo económico y lo técnico, es la del sentido de la acción racional, sentido inseparable, como se dirá más adelante, de la moral viva, de la intención ética. Permítaseme sugerir al pasar una distinción terminológica que expresa bien la índole de mi propósito. Distinguiría entre lo racional y lo razonable, y diría que el plano técnico y económico de la vida en sociedad no satisface más que las exigencias de lo racional. Por eso el hombre está allí insatisfecho; por esta razón busca lo razonable en el universal concreto que define lo político como tal.

II. Lo político y el Estado

En sentido amplio, lo político se define por el papel central que ocupa el Estado en la vida de las comunidades históricas, a condición, no obstante, de definir al Estado en su máxima extensión; lo haré con Eric Weil, que escribe: “El Estado es la organización de una comunidad histórica; organizada en Estado, la comunidad es capaz de tomar decisiones”.⁴ Insistiré sobre todos los términos de esta definición y, en primer lugar, sobre la expresión *comunidad histórica*. Hablar de comunidad histórica es ubicarnos más allá de una moral simplemente formal, sin abandonar, como lo veremos más adelante, el terreno de la intención ética. En efecto, la identidad narrativa y simbólica de una comunidad se mantiene por el contenido de las costumbres, por normas aceptadas y simbolismos de toda clase. Con la expresión “comunidad histórica” o “pueblo”, pasamos del plano formal al plano concreto.

¿Qué entendemos ahora por una comunidad *organizada* en Estado? Por el término organización hay que entender la articulación introducida entre una diversidad de instituciones, de funciones, de roles sociales, de esferas de actividades, que hace de la comunidad histórica un todo orgánico. Precisamente esta organización y esta articulación hacen de la acción humana una acción razonable. Una vez más, estamos más allá de una moral puramente formal, pues la racionalidad, aquí, no se limita al acuerdo del individuo consigo mismo en sus máximas, sino que pretende ser la racionalidad de una práctica colectiva. La tarea de la filosofía política se define así por esta atención prestada a aquello que, en la vida política, es portador de una acción con sentido en la historia. En el lenguaje de Eric Weil: ¿cómo resulta la libertad razonable del individuo de su inserción política? O aun: ¿cómo puede el trayecto político de la libertad ser un trayecto razonable? Podemos resumir este trayecto en una palabra: es el del individuo al *ciudadano*. Por mi parte, definiré la filosofía política como una reflexión sobre la *ciudadanía*. Una fórmula de Eric Weil se dirige en este sentido: “El objetivo de la organización mundial es la satisfacción de los individuos racionales en el interior de Estados particulares libres” (ibíd., p. 240).

Ahora se plantea la siguiente pregunta: ¿en qué sentido hay que decir que es *el Estado* el que organiza la comunidad? La definición propuesta antes hace

⁴ *La Philosophie politique*, ob. cit., proposición 31, p. 131.

del Estado el órgano de decisión de una comunidad histórica. Esta definición excluye que el Estado sea un artificio, como quería Hobbes. Aún más, excluye su reducción a algo simplemente arbitrario, como si todo Estado fuera, de hecho o virtualmente, una tiranía portadora de represión y de opresión. Aunque sea cierto que todos los Estados tienen su origen en la violencia, que deja sobre cada uno de ellos una cicatriz, como se verá más adelante, no es la violencia lo que define al Estado sino su finalidad: ayudar a la comunidad histórica a *hacer* su historia. En este sentido, el Estado es centro de decisión. En cuanto al objetivo de esta decisión, se lo puede resumir en una palabra: la supervivencia, la existencia duradera de la comunidad histórica, y esto, contra todas las amenazas exteriores e interiores.

A partir de esta voluntad de supervivencia, el análisis se bifurca en dos direcciones, que definen dos estilos diferentes de la filosofía política, según que se ponga el acento en la *forma* o en la *fuerza*. Las filosofías racionalistas, como todas las del siglo XVIII, como también las de Hannah Arendt y Eric Weil, ponen el acento más decisivamente sobre la *forma* que sobre la fuerza; los marxistas y los pensadores del totalitarismo, sobre la fuerza. Digamos de inmediato que una reflexión sobre la fuerza conduce directamente al enigma que constituye el fenómeno del poder, mientras que una reflexión sobre la forma, más apropiada a la función racional concreta del Estado, conduce a poner el acento sobre el aspecto constitucional, característico de un Estado de derecho. Entendemos por Estado de derecho un Estado que establece las condiciones reales y las garantías de la igualdad de todos ante la ley. Volveremos sobre este punto cuando consideremos las intersecciones de la ética con lo político. Limitémonos por el momento a destacar el formalismo jurídico —por lo demás, perfectamente legítimo— sobre el cual insistirá más decididamente una filosofía racionalista orientada a la forma más que a la fuerza. En consecuencia, el acento será puesto sobre la independencia de la función pública, sobre el servicio del Estado a través de una burocracia íntegra, sobre la independencia de los jueces, sobre el control parlamentario y, sobre todo, sobre la educación de todos para la libertad por medio de la discusión. Todos estos criterios constituyen el lado razonable del Estado: es un Estado de derecho cuyo gobierno observa ciertas reglas jurídicas que limitan su arbitrariedad.

Si se sigue sólo esta línea de pensamiento, la función razonable del Estado es finalmente la de conciliar dos racionalidades: la tecnicoeconómica y lo racional acumulado por la historia de las costumbres. El Estado es entonces la síntesis de lo racional y de lo histórico, de lo eficaz y de lo justo. Su virtud es

la prudencia, en el sentido griego y medieval de la virtud de la prudencia; entendamos por ello que su virtud es mantener conjuntamente el criterio del cálculo eficaz y el criterio de las tradiciones vivas que dan a la comunidad el carácter de un organismo particular, orientado hacia la independencia y la duración. Digamos además que esta racionalidad confiere al Estado moderno una tarea de educador (mediante la escuela, la universidad, la cultura, los medios de comunicación, etcétera). Pero hay que reconocer que la idea de un *Estado sólo educador* es una idea límite, una idea reguladora a la cual no corresponde ninguna descripción empírica. Sin embargo, en esta idea de un Estado educador se resume el núcleo racional que extrae el filósofo, cuando se pregunta por las condiciones de una acción histórica con sentido.

Pero existe la otra cara del problema: *el Estado como fuerza*. El gran sociólogo alemán Max Weber no dejaba de integrar este componente de la fuerza en su definición del Estado, centrada no obstante en la noción de Estado de derecho. Para él, el Estado no puede ser definido si no se incorpora a su función el monopolio de la violencia legítima. No vacilo en decir que la paradoja política consiste precisamente en esta confrontación entre la forma y la fuerza en la definición del Estado. Estoy perfectamente de acuerdo con que la noción de poder no se reduce a la de violencia. Otorgar a un Estado el privilegio de la violencia *legítima*, no es definirlo por la violencia, sino por el *poder*, cualquiera que sea la filiación histórica de la violencia con el poder.

Pero un vínculo de filiación no reemplaza a la legitimación. Todos los Estados modernos han surgido de la violencia de los acumuladores de tierras; es la misma violencia que, en las sociedades tradicionales, ha educado al hombre para el trabajo moderno. No es, entonces, discutible que el Estado más razonable, el Estado de derecho, lleve la cicatriz de la violencia original de los tiranos que hicieron la historia. En este sentido, lo arbitrario sigue siendo consustancial a la forma misma del Estado. Un formalismo político no debe sustituir al formalismo moral. Tampoco se puede negar la violencia que se disimula en la representación desigual de las fuerzas sociales en el aparato del Estado. Ciertamente, aquí reside la verdad parcial de Marx: no conocemos Estado que no dé ventajas y privilegios a la clase dominante del momento. De allí la tentación, inscrita en el corazón del marxismo, de esperar que la violencia revolucionaria invierta los roles en la relación de dominación. Pero caemos entonces en un error inverso al de un formalismo jurídico ciego al papel de la violencia en la historia: la definición del Estado sólo por la violencia desemboca en el desconocimiento de la grandeza de las conqui-

ras de la libertad política del siglo XII al XVIII y la significación mayor de la Revolución Francesa, aun cuando ésta sigue siendo una revolución burguesa. Marx no tuvo en cuenta el hecho de que la clase dominante ha trabajado para todos; en este sentido, no hay Estado que *sólo* sea un Estado de clases y que no represente en cierta medida el interés general. Ciertamente, este interés siempre es visto desde alguna parte; sin embargo, el Estado que se acerca más al Estado de derecho es, según la expresión misma de Hegel, el Estado de los propietarios y de los no propietarios. Denunciar a un Estado como burgués es en realidad decir dos cosas y no una sola: es un Estado de *clases*, pero es también un Estado del *ciudadano*. Al acceder al poder, un grupo accede al universal concreto y se supera como grupo particular, realizando así la coincidencia frágil entre una función universal y una posición de dominación. Esto explica sin duda que una violencia latente continúe afectando la relación de todos con el poder. La vida política sigue estando ineluctablemente marcada por la lucha por conquistar, conservar, retomar el poder; es una lucha por la dominación política.

Finalmente, una violencia residual sigue aquejando al Estado más próximo al ideal del Estado de derecho, en tanto todo Estado es particular, individual, empírico. Mientras que la estructura tecnoeconómica es mundial por principio, la comunidad política es particular y diferente por principio, y forma parte de su función la preservación de su identidad. El hecho es que no existe Estado mundial, más precisamente, Estado de derecho mundial. Sigue siendo para nosotros un problema saber si transferencias progresivas de soberanía a una instancia internacional serían susceptibles de transferirle también el monopolio de la violencia legítima que pertenece a la definición del Estado. Sigue siendo para nosotros un ideal, por mucho tiempo fuera del alcance, globalizar la no violencia como ha sido mundializada la organización moderna del trabajo. El Estado —quiero decir, la instancia política concretizada por el Estado— sería racional si fuera cierto, como creía Kant, que lo absurdo de la guerra provocaría un día la misma transferencia a una autoridad mundial que la que ha instituido la paz civil en el nivel de los Estados individuales. Eric Weil expresa su escepticismo con respecto a esto: “La violencia ha sido y es aún la causa motora de la historia” (ibíd., p. 281); y, sin embargo, “el progreso hacia la no violencia define para la política el sentido de la historia” (ibíd., p. 233). No se puede expresar mejor la ambivalencia de una evaluación del Estado que toma en cuenta por igual su carácter de *forma* y su carácter de *fuerza*.

Esta ambivalencia ha devenido para nosotros fuente de angustia en la época nuclear. La existencia de una instancia política supranacional que tuviera el monopolio de la violencia legítima es actualmente la condición de la supervivencia de cada comunidad histórica, lo que constituye, hemos visto, el problema político por excelencia. Elevarla a tal escala es una nueva expresión de la virtud de la prudencia de la cual hablábamos antes. Llamábamos prudencia al arte de combinar la racionalidad tecnoeconómica y lo racional acumulado por la historia de las costumbres. Definíamos así la prudencia interna del Estado. El paso a la no violencia generalizada representaría la faz externa de la virtud de la prudencia. Esta no violencia generalizada y de algún modo institucionalizada es sin ninguna duda la mayor utopía de la vida política moderna. En la era de la amenaza nuclear, la existencia misma de Estados particulares libres está subordinada a la supervivencia física de la especie humana. Una asombrosa inversión de prioridades se impone al pensamiento político: *el Estado mundial se ha convertido en el medio de la supervivencia de los Estados en tanto educadores no violentos*. Pero sabemos que esta utopía no es más que una utopía, puesto que no sabemos cuál debería ser el primer paso en dirección de esta transferencia de soberanía, que debería ser concedida por todos los Estados sin excepción y simultáneamente. Ahora bien, esta decisión queda remitida a la prudencia de los Estados, que siguen siendo grandes individuos violentos en la escena de la historia.

III. La interacción entre ética y política

La reflexión precedente se ha desarrollado fuera de la moral formal; pero no fuera del campo ético; por el contrario, la búsqueda de racionalidad y la promesa de racionalidad contenidas en la noción de un Estado de derecho prolongan la exigencia de realización contenida en la definición misma que podemos dar de la libertad en el plano de la intención ética más fundamental.⁵ Lo político prolonga aquí la ética dándole una esfera de ejercicio. Prolonga además la segunda exigencia constitutiva de la intención ética, la exigencia

⁵ Se hace alusión aquí a otro estudio consagrado a la *intención ética*, donde se pone el acento sucesivamente en la afirmación de la libertad en primera persona, la demanda de reconocimiento nacida de la segunda persona, y la mediación por el tercero neutral o institución. Cf. "Avant la loi morale, l'éthique", en *Encyclopedia Universalis*, 1984.

de reconocimiento mutuo, esta exigencia que me hace decir: tu libertad es tan válida como la mía. Ahora bien, la ética de lo político no consiste en otra cosa que en la creación de espacios de libertad. Finalmente, en tanto organización de la comunidad, el Estado da forma jurídica a lo que nos parece constituir el tercero neutral en la intención ética, a saber, la regla. *El Estado de derecho es en este sentido la realización de la intención ética en la esfera de lo político.* Significa esto: la ley civil define, ordena, pone en relación los roles (de deudor, de cónyuge, de propietario, etcétera), de manera tal que todos los titulares de los mismos roles sean tratados igual por el derecho positivo. Ciertamente, la igualdad ante la ley no es aún la igualdad de oportunidades, la igualdad de condiciones. Aquí también, nuestra reflexión toca los confines de la utopía, la utopía de un Estado que podría decir: a cada uno según sus necesidades. Al menos la igualdad ante la ley representa un umbral decisivo, el de la igualdad jurídica, es decir, el de un comportamiento de las instituciones donde no se tiene en cuenta a las personas cuando se atribuye lo que se le debe a cualquier titular de un rol.

Por mi parte, no dudo en dar además una significación ética no sólo a la *prudencia* requerida a los gobernantes, sino también al compromiso del ciudadano en una democracia. No dudo en pensar en términos éticos la democracia considerada desde el punto de vista de su teleología. Con respecto a esto, daré una doble definición de la democracia; en primer lugar, en relación con la idea de conflicto, y a continuación, con la de poder. En el primer caso, es democrático un Estado que no se propone eliminar los conflictos, sino inventar los procedimientos que les permitan expresarse y seguir siendo negociables. El Estado de derecho, en este sentido, es el Estado de la libre discusión organizada; mediante este ideal de libre discusión se justifica la pluralidad de partidos; al menos ésta es, para las sociedades industriales avanzadas, el instrumento más adaptado a esta regulación de los conflictos. Para que esta libre discusión sea practicable, es necesario que nadie ignore que el discurso político no es una ciencia (esto contra la pretensión de un socialismo científico), sino en el mejor de los casos una *opinión recta*. De allí el acento puesto en esta definición sobre la *formación de una opinión pública libre en su expresión*. En cuanto a la definición de la democracia en relación con el *poder*, la democracia es el régimen en el cual la participación en las decisiones es asegurada para un número siempre creciente de ciudadanos. Es pues un régimen en el cual disminuye la distancia entre el sujeto y el soberano. Kant definía su carácter utópico cuando concebía, en el marco del imperativo

categorico, la noción de *reino de los fines*, es decir, un reino donde cada uno sería a la vez soberano y sujeto. Asimismo, Hegel definía el Estado más racional como el Estado en el cual cada uno sería reconocido por todos. A esta participación en la decisión agregaré, en una línea más cercana a la tradición de Montesquieu que a la de Rousseau, la necesidad de *dividir* el poder contra él mismo. Así, Montesquieu disociaba, en su visión del Estado modelo, lo legislativo, lo ejecutivo y lo judicial. Todos hemos conservado al menos un aspecto de esto, al hacer de la independencia de los jueces uno de los criterios menos discutibles de la democracia.

No quisiera terminar esta reflexión acerca de la intersección entre la ética y la política sin haber señalado qué parte de la ética *deja la política necesariamente fuera de su esfera propia*. Para reservar esta discusión final he hablado sólo de intersección de esferas y no de coincidencia. Destaquemos en primer lugar que la base ética de una comunidad política se limita a los valores sobre los cuales hay consenso, y deja además fuera de cuestión las justificaciones, las motivaciones, las fuentes profundas de estos mismos valores que son objeto del consenso. Ahora bien, en las sociedades pluralistas, en que se han convertido la mayor parte de las sociedades industriales avanzadas, las fuentes de los valores siguen siendo múltiples y conflictivas. Así, las democracias europeas, para hablar sólo de ellas, son herederas de la cristiandad medieval, del Renacimiento, de la Reforma, del Siglo de las Luces, y de los ideales, unas veces, nacionalistas, otras veces, socializantes que han dominado las ideologías del siglo XIX. De esto resulta que el Estado sólo puede descansar en convergencias frágiles; cuanto más grande es el consenso entre las tradiciones fundadoras, más amplia y más sólida es esa base. Pero, aún entonces, el Estado padece, hasta en el consenso que lo funda, el carácter abstracto de estos valores amputados de sus raíces; la paz social sólo es posible si cada uno pone entre paréntesis las motivaciones profundas que justifican esos valores comunes que son, entonces, como flores cortadas en un florero. Esto explica una tendencia a la ideologización de los valores invocados. Volvemos a encontrar aquí todos los vicios vinculados al carácter retórico del discurso político; esta retórica contamina la invocación de los grandes principios, transformándolos en una suerte de estereotipo muerto.

Más gravemente quizás, el Estado moderno, en nuestras sociedades ultrapluralistas, padece una debilidad de convicción ética en el momento mismo en que la política invoca de buen grado la moral, con lo cual vemos edificarse construcciones frágiles sobre un terreno culturalmente minado. Pienso, en

particular, en el caso de países como Francia, donde tanto la reflexión filosófica como la producción literaria están fascinadas por problemáticas no éticas, cuando no son antiéticas, en el momento mismo en que se quiere, de buena fe, moralizar la política. Y aun cuando la base de convicción sigue siendo sólida, al entrar en el campo político se priva de lo que la dinamiza de manera profunda, a causa de una legítima preocupación de tolerancia de las creencias opuestas. Finalmente, quisiera insistir sobre otro peligro, contrario al precedente, pero que tal vez lo compense. Asistimos en varias sociedades contemporáneas a una suerte de transferencia de lo religioso a lo político. Le pedimos a la política que *cambie la vida*. Este peligro de invasión por lo que se podría llamar la religión secular es sin duda inevitable; toda comunidad necesita de un cierto carácter sagrado de lo cívico, marcado por conmemoraciones, fiestas, despliegues de banderas y todo el celo reverencial que acompaña a estos fenómenos. Hay que admitir que en este punto no tenemos claridad sobre: ¿cómo, en efecto, vitalizar, dinamizar la adhesión a ideales comunes sin un *mínimum* de religión secular? Ahora bien, sucede que los cristianos y los no cristianos tienen razones para rechazarla y una necesidad común de referirse a ella.

Me detengo en este punto de duda, que abre un amplio campo para la discusión. Querría concluir con un sabio consejo que tomo de Max Weber en su famosa conferencia sobre "La política como vocación". Al dirigirse a jóvenes pacifistas inmediatamente después de la Primera Guerra Mundial, él les reconocía que la política parte necesariamente a la ética en dos: existe por una parte una moral de *convicción*, que se podría definir por la excelencia de lo preferible, y una moral de *responsabilidad*, que se define por lo realizable en un contexto histórico dado y, agregaba Weber, un uso moderado de la violencia. Porque la moral de la convicción y la moral de la responsabilidad no se pueden fusionar completamente, la ética y la política constituyen dos esferas distintas, aun cuando estén en intersección.

Se me perdonará haber insistido mucho más sobre la intersección de la ética y la política que sobre la distancia que separa los centros respectivos de la esfera ética y de la esfera política. Me parece que, en nuestros días, es mucho más peligroso ignorar la intersección de la ética y la política que confundirlas. El cinismo se nutre del reconocimiento en apariencia inocente del abismo que separa el idealismo moral del realismo político. Por el contrario, la preocupación de dar un sentido al compromiso de un ciudadano a la vez razonable y responsable exige que estemos atentos tanto a la intersección entre la ética y la política cuanto a su ineluctable diferencia.

FUENTES DE LOS TEXTOS

“De la interpretación”. Versión francesa y parcial de un texto publicado en *Philosophy in France today*, Cambridge University Press, 1983, bajo la dirección de A. Montefiore. Esta versión se reproduce también en *L'Encyclopédie Philosophique*, París, PUF, 1987, bajo la dirección de A. Jacob.

“Fenomenología y hermenéutica”. Publicado inicialmente en E. W. Orth (comp.), *Phänomenologische Forschungen*, I, Freiburg-im-Breisgau, Verlag Karl Alber, 1975, pp. 31-71.

“La tarea de la hermenéutica”. Publicado inicialmente en F. Bovon y G. Rouiller (comp.), *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1975, pp. 179-200.

“La función hermenéutica del distanciamiento”, *ibíd.*, pp. 201-215.

“Hermenéutica filosófica y hermenéutica bíblica”, *ibíd.*, pp. 216-228.

“¿Qué es un texto? Explicar y comprender”. Publicado inicialmente en R. Bubner *et al.* (comp.), *Hermeneutik und Dialektik*, Tubinga, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1970, pp. 181-200.

“Explicar y comprender. Acerca de algunas conexiones destacables entre la teoría del texto, la teoría de la acción y la teoría de la historia”. Publicado inicialmente en *Revue philosophique du Louvain*, t. LXXV, febrero de 1977, pp. 126-147.

“El modelo del texto: la acción sensata considerada como un texto”. Publicado inicialmente en inglés en *Social Research*, 38/3, 1971, pp. 529-562, bajo el título “The model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text”.

“La imaginación en el discurso y en la acción”. Publicado inicialmente en *Savoir, Faire, Espérer. Les limites de la raison*, Bruxelles, Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 1976, pp. 207-228.

“La razón práctica”. Publicado inicialmente en T. Geraets (comp.), *La Rationalité aujourd'hui*, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1979, pp. 225-241.

“La iniciativa”. Publicado inicialmente en *Labyrinthe: parcours éthiques*, Bruxelles, Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 1986, bajo la dirección de R. Celis.

“Hegel y Husserl sobre la intersubjetividad”. Publicado en *la Sémantique de l'action*, Éditions du CNRS, 1977; y en *Publications du Centre de recherche et de documentation sur Hegel et Marx* de la Universidad de Poitiers.

“Ciencia e ideología”. Publicado inicialmente en *Revue philosophique du Louvain*, t. LXXII, mayo de 1974, pp. 326-358.

“Hermenéutica y crítica de las ideologías”. Publicado inicialmente en E. Castelli (comp.), *Démystification et Idéologie*, París, Aubier-Montaigne, 1973, pp. 25-64.

“Ideología y utopía: dos expresiones del imaginario social”. Publicado inicialmente en *Philosophical Exchange*, Nueva York, 1976, núm. 2, bajo el título “Ideology and Utopia”; retomado en francés en *Cahiers du CPO (Centre protestant de l'Ouest, 79370 Celle-sur-Belle)*, núm. 49-50, diciembre de 1983.

“Ética y política”. Publicado inicialmente en *Cahiers du CPO*, ibíd.; reproducido en *Ésprit*, mayo de 1985.

ÍNDICE

Advertencia del traductor	9
Prefacio	11
Acerca de la interpretación.....	15

I

Para una fenomenología hermenéutica

[37]

Fenomenología y hermenéutica: desde Husserl... ..	39
I. <i>La crítica hermenéutica del idealismo husserliano</i>	40
1. Las tesis esquemáticas del idealismo husserliano	40
2. La hermenéutica contra el idealismo husserliano	44
II. <i>Para una fenomenología hermenéutica</i>	53
1. El presupuesto fenomenológico de la hermenéutica.....	54
2. El presupuesto hermenéutico de la fenomenología	60
La tarea de la hermenéutica: desde Schleiermacher y desde Dilthey	71
I. <i>De las hermenéuticas regionales a la hermenéutica general</i>	71
1. El primer “lugar” de la interpretación.....	72
2. Friedrich Schleiermacher.....	73
3. Wilhelm Dilthey.....	76
II. <i>De la epistemología a la ontología</i>	82
1. Martin Heidegger	83
2. Hans Georg Gadamer	90
La función hermenéutica del distanciamiento	95
I. <i>La realización del lenguaje como discurso</i>	97
II. <i>El discurso como obra</i>	100

III. <i>La relación del habla y de la escritura</i>	104
IV. <i>El mundo del texto</i>	105
V. <i>Comprenderse ante la obra</i>	108
Hermenéutica filosófica y hermenéutica bíblica	111
I. <i>Las formas del discurso bíblico</i>	111
II. <i>El habla y la escritura</i>	115
III. <i>El ser nuevo y la cosa del texto</i>	117
IV. <i>La constitución hermenéutica de la fe bíblica</i>	121

II

De la hermenéutica de los textos
a la hermenéutica de la acción

[125]

¿Qué es un texto?.....	127
I. <i>¿Qué es un texto?</i>	127
II. <i>¿Explicación o comprensión?</i>	131
III. <i>El texto y la explicación estructural</i>	134
IV. <i>Hacia un nuevo concepto de interpretación</i>	140
Explicar y comprender.....	149
I. <i>Teoría del texto</i>	151
II. <i>Teoría de la acción</i>	156
III. <i>Teoría de la historia</i>	163
El modelo del texto: la acción significativa considerada como un texto	169
I. <i>El paradigma del texto</i>	170
1. <i>La fijación de la acción</i>	175
2. <i>La autonomización de la acción</i>	178
3. <i>Pertinencia e importancia</i>	180
4. <i>La acción humana como una obra abierta</i>	181
II. <i>El paradigma de la interpretación de textos</i>	182
1. <i>De la comprensión a la explicación</i>	184
2. <i>De la explicación a la comprensión</i>	189

La imaginación en el discurso y en la acción	197
<i>Para una teoría general de la imaginación</i>	197
I. <i>La imaginación en el discurso</i>	200
II. <i>La imaginación en la articulación de lo teórico y lo práctico</i>	203
1. La fuerza heurística de la ficción.....	203
2. Ficción y relato	205
3. Ficción y poder hacer	207
4. Ficción e intersubjetividad	208
III. <i>El imaginario social</i>	210
La razón práctica	219
I. <i>Los conceptos de razón de actuar y de razonamiento práctico</i>	220
II. <i>El concepto de regla de acción</i>	224
III. <i>El momento kantiano: si la razón, como tal, puede ser práctica</i>	228
IV. <i>La tentación hegeliana</i>	231
La iniciativa.....	241

III

Ideología, utopía y política

[257]

Hegel y Husserl sobre la intersubjetividad.....	259
I. <i>El espíritu hegeliano en el elemento de la conciencia</i>	260
II. <i>La intersubjetividad según Husserl contra el espíritu según Hegel</i> ...	265
Ciencia e ideología	279
I. <i>Búsqueda de criterios del fenómeno ideológico</i>	282
II. <i>Ciencias sociales e ideología</i>	289
III. <i>La dialéctica de la ciencia y de la ideología</i>	298
Hermenéutica y crítica de las ideologías.....	307
I. <i>La alternativa</i>	309
1. Gadamer: la hermenéutica de las tradiciones	309
2. Habermas: la crítica de las ideologías.....	324

II. <i>Para una hermenéutica crítica</i>	333
1. Reflexión crítica sobre la hermenéutica.....	333
2. Reflexión hermenéutica sobre la crítica.....	341
La ideología y la utopía: dos expresiones del imaginario social	349
I. <i>La ideología</i>	350
II. <i>La utopía</i>	356
Ética y política.....	361
I. <i>Lo político debe ser definido, en primer lugar, en relación con lo económico y lo social, antes de ser confrontado con la ética</i>	362
II. <i>Lo político y el Estado</i>	366
III. <i>La interacción entre ética y política</i>	370
Fuentes de los textos	375

Este libro se terminó de imprimir y encuadernar en el mes de febrero de 2002 en Impresora y Encuadernadora Progreso, S. A. de C. V. (IEPSA), Calz. de San Lorenzo, 244; 09830 México, D. F. Se tiraron 2 000 ejemplares.

DEL TEXTO A LA ACCIÓN ENSAYOS DE HERMENÉUTICA II

PAUL RICOEUR

Del texto a la acción recoge los principales escritos de Paul Ricoeur desde *Le conflit des interprétations* (1969), en estrecho vínculo con la publicación de obras maestras: *La metáfora viva* y los tres tomos de *Tiempo y narración*. Paul Ricoeur nunca dejó de interrogarse sobre la unidad de su propio trabajo, ni de desplegar los diversos registros de su reflexión en múltiples artículos, conferencias y ensayos.

Del texto a la acción hilvana las etapas de un recorrido original —de la fenomenología a la hermenéutica, de la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción—, pone el acento en las relaciones que intervienen entre una reflexión sobre el discurso y la narración y se pregunta sobre el lugar de la ideología y la acción humana en el seno de la ciudad.

Ese recorrido no puede ser disociado de la voluntad de confrontar e intercambiar que atraviesa estos ensayos: Ricoeur entrecruza aquí su pensamiento con el de Dilthey, Heidegger y Gadamer, pero también con las ciencias humanas, la escuela de Francfort, la filosofía del lenguaje y la filosofía política.

