

La hermenéutica crítica de Paul Ricoeur: puntos de encuentro con el Nuevo Realismo de Maurizio Ferraris

Por Alberto F. Roldán³⁴

... 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.

Paul Ricoeur

Las interpretaciones se dan sobre los hechos y los hechos se verifican en un mundo de objetos.

Maurizio Ferraris

³⁴ Alberto Roldán es Doctor en teología por el Instituto Universitario Isedet, máster en ciencias sociales y humanidades (mención: filosofía política) por la Universidad Nacional de Quilmes y máster en educación por la Universidad del Salvador (Buenos Aires) con una tesis sobre la hermenéutica de Paul Ricoeur. Es autor de más de treinta libros en el área de la teología, la filosofía y las ciencias sociales (con traducciones al portugués e inglés) y de numerosos artículos en revistas científicas. Director de la revista Teología

Resumen

En el presente trabajo Alberto F. Roldán muestra los puntos de encuentro entre la hermenéutica crítica de Paul Ricoeur y el nuevo realismo que plantea Maurizio Ferraris. La hermenéutica crítica surge como fruto de la confrontación que Ricoeur establece entre la perspectiva hermenéutica de Hans-Georg Gadamer y la teoría crítica de Jürgen Habermas y pone de relieve la importancia de tomar en cuenta los hechos históricos como puntos de partida de toda interpretación que posibilite una crítica de lo real. Lo mismo acontece con el planteo de Maurizio Ferraris que sostiene que las interpretaciones siempre refieren a hechos que se conservan en un mundo de objetos y en los registros. La conclusión principal del autor es que no hay interpretación que no esté fundada en hechos que perduran en los registros. En conclusión, no se trata de asumir acríticamente el *dictum* nietzscheano: “no hay hechos, sólo interpretaciones”, sino de reconocer que las interpretaciones remiten a hechos acaecidos en la historia y que son conservados en registros.

Palabras clave: Ricoeur. Ferraris. Hermenéutica crítica. Nuevo Realismo

Key words: Ricoeur. Ferraris. Critical Hermeneutics. New Realism

y Cultura. Es director de posgrado del Instituto Teológico Fiet y profesor adjunto de la Universidad Adventista del Plata, Lee University (Cleveland, EE. UU.), Semisud (Quito) y South African Theological Seminary. Ha dictado cursos y conferencias en casi todos los países de América Latina, el Caribe, Estados Unidos, España y Corea del Sur. Ha participado en congresos y coloquios de filosofía moderna y hermenéutica contemporánea.

I. Introducción

Así como el Realismo Analógico conjunta dos posturas en relación antagónica, es decir, la ontología y la hermenéutica,³⁵ el filósofo Paul Ricoeur confronta dos perspectivas para la interpretación de lo real. Se trata de su análisis entre la hermenéutica –representada por Hans-Georg Gadamer– y la crítica de las ideologías –postulada por Jürgen Habermas. En el presente trabajo analizamos la propuesta del filósofo francés surgida de esa confrontación entre ambas escuelas –tal como la expone en su ensayo “Hermenéutica y crítica de las ideologías”– como posibilidad para alcanzar una crítica de la realidad. En la primera parte, exponemos la hermenéutica de Gadamer interpretada por Ricoeur cuyos ejes son la autoridad y la tradición. Ricoeur expone el debate que se entabla en el plano de la epistemología de las ciencias sociales denominadas clásicamente por Dilthey: *ciencias del espíritu* (*Geisteswissenschaften*). Se plantea una alternativa entre dos posibilidades: una, la conciencia hermenéutica, representada por Hans-Georg Gadamer y otra, la conciencia crítica que propone Jürgen Habermas. Las preguntas clave que orientan la búsqueda de Ricoeur son las siguientes: “¿Es posible una hermenéutica que haga justicia a la crítica de las ideologías, quiero decir, que muestre su necesidad desde el fondo mismo de mis propias exigencias?³⁶” Y: “¿En qué condiciones es posible una crítica de las ideologías? ¿Puede, en última instancia, estar desprovista de

³⁵ Véase Jerez, José Luis, *Realismo analógico*, Buenos Aires: Círculo Hermenéutico, 2015, p. 17.

³⁶ Ricoeur, Paul, “Hermenéutica y crítica de las ideologías”, en *Del texto a la acción*, trad. Pablo Corona, Buenos Aires: FCE, 2000, p. 307. En el presente trabajo retomamos al tema que ya hemos expuesto en Alberto F. Roldán, *Ética y educación. De la hermenéutica de Paul Ricoeur a la sabiduría práctica*, Buenos Aires: TyC, 2016, pp. 62-85 relacionándolo ahora al nuevo realismo propuesto por Maurizio Ferraris.

presupuestos hermenéuticos?”³⁷ Para Ricoeur, Gadamer representa una hermenéutica de las tradiciones inscripta dentro de la propuesta de Dilthey. Gadamer reconoce que su hermenéutica se vincula con la recuperación romántica elaborada por Dilthey en la medida que su teoría de esas ciencias se basa en un fundamento nuevo más amplio: la experiencia del arte. La hermenéutica, en tal planteo, implicaría una precedencia y una superación de toda ciencia. Al orientarse dentro de ese marco diltheyano, Gadamer rehabilita el prejuicio y desarrolla una apología de la tradición y la autoridad en una posición contraria a la crítica de las ideologías. En la segunda parte, analizamos la propuesta de Habermas de una crítica de las ideologías. Según interpreta Ricoeur, mientras Gadamer toma como punto de partida el romanticismo filosófico Habermas desarrolla el concepto de *interés* que surge del marxismo reinterpretado por la Escuela de Frankfurt y Lukács. En tanto Gadamer se fundamenta en las ciencias del espíritu, Habermas recurre a las ciencias sociales críticas. En la tercera sección del trabajo y, a partir de esa confrontación entre ambas perspectivas, exponemos el incipiente camino enunciado por Ricoeur para la articulación de una hermenéutica crítica. Finalmente reflexionamos sobre los aportes de la hermenéutica crítica como herramienta útil para una crítica de la realidad dada y herramienta coadyuvante para la empresa del Realismo Analógico que tiene en Maurizio Ferraris a uno de sus más importantes impulsores.

II. La hermenéutica de Gadamer: autoridad y tradición

Gadamer expone su filosofía hermenéutica desde los intentos por fundamentar las ciencias del espíritu, el aporte de Dilthey al respecto

³⁷ Ricoeur, *op. cit.*, p. 309.

y la ontología de Heidegger.³⁸ Gadamer reivindica el “prejuicio” retomando la perspectiva de Heidegger en el sentido positivo del término³⁹ y hace una apología de la tradición y de la autoridad ubicándose, en consecuencia, en una posición opuesta a la crítica de las ideologías enunciada por Habermas. De ese modo, sintetiza Ricoeur, “pasaba por la etapa epistemológica de las ciencias del espíritu con Dilthey, y quedaba sometido a la transposición ontológica de Heidegger.”⁴⁰ El romanticismo magnificó el *mythos* en detrimento del *logos* y abogó por lo antiguo en lugar de lo nuevo, ubicándose entonces en una perspectiva restauradora de las tradiciones. La pregunta que formula Ricoeur es si Gadamer ha superado ese período romántico que fue su punto de partida. En la obra de Gadamer, Ricoeur encuentra estratos que es preciso distinguir. Explica:

Sobre este triple fondo –romántico, diltheyano, heideggeriano– hay que reubicar la *contribución propia de Gadamer a la problemática*. Con respecto

³⁸ Para un análisis del aporte de Dilthey véase Beuchot, Mauricio, *Paradigmas de hermenéutica e iconicidad*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2015, pp. 11-24. La bibliografía sobre la filosofía de Heidegger es amplísima. Sólo a título de ejemplos véanse: Steiner, George, *Heidegger*, 4ta. Edición, trad. Jorge Aguilar Mora, México: FCE, 2013; Astrada, Carlos, *Martín Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*, Buenos Aires: Quadrata editorial, 2003; Crelier, Andrés, *Introducción a la filosofía hermenéutica del lenguaje*, Buenos Aires: Editorial Biblos, 2013, pp. 97-167; Picotti, Dina, *Heidegger. Una introducción*, Buenos Aires: Editorial Quadrata, 2010, Ferraris, Maurizio, *La Hermenéutica*, trad. José Luis Bernal, Madrid: Taurus, 2000, pp. 69-72. Más recientemente, el texto de Basso Monteverde, Leticia, *La unidad de la diferencia. Acerca del acontecer en la obra de Heidegger*, Buenos Aires: Editorial Biblos, 2017.

³⁹ Véase mi artículo “La reivindicación del prejuicio como precomprensión en la teoría hermenéutica de Gadamer”, *Enfoques*, Libertador San Martín: Universidad Adventista del Plata, Año XXIV, Nro. 1, Otoño 2012, pp. 19-29.

⁴⁰ Ricoeur, *op. cit.*, p. 311.

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.⁴¹

Ricoeur agradece a Gadamer por su intento de correlacionar la autoridad con la razón. El vínculo entre ambas dimensiones radica en que la tradición también es un factor de libertad ya que para que sea aprehendida, asumida y mantenida necesita de un acto de la razón. La culminación de la reflexión de Gadamer se concreta en el recurso a la “conciencia de la historia de los efectos”. Se trata de una categoría con la cual se toma conciencia de la historia. Cita un párrafo clave del propio Gadamer:

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.⁴²

Desde esa cita Ricoeur desarrolla cuatro temas clave:

- a. En primer lugar, el concepto debe ser puesto junto y en tensión con el de la distancia histórica. La distancia es un hecho mientras el distanciamiento es un procedimiento metodológico.
- b. No hay sobrevuelo que permita dominar con una sola mirada el conjunto de los efectos de la historia. Por eso, hay que optar entre finitud y saber absoluto o total.

⁴¹ *Ibid.*, p. 316. Cursivas originales.

⁴² Gadamer, *Kleine Schriften*, I, p. 158, cit. en *Ibid.*, p. 319.

c. Si no hay sobrevuelo, tampoco hay situación que nos limite de forma absoluta. “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.”⁴³

d. El concepto más elevado, según Ricoeur, es la “fusión de horizontes” formulado por Gadamer. Se trata de un concepto dialéctico entre el objetivismo –que se da cuando “lo otro” se da olvidando lo propio– y el saber absoluto “según el cual la historia universal es susceptible de articularse en un único horizonte.”⁴⁴ Comentando esta perspectiva, Ricoeur considera que la fusión de horizontes es insuperable ya que, explica: “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.”⁴⁵

Como consecuencia de este análisis de la propuesta hermenéutica de Gadamer, Ricoeur entiende que la misma representa una “metacrítica”, en razón del intento de universalidad que pretende la hermenéutica al igual que la ciencia. “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

⁴³ *Ibid.*, p. 320. Cursivas originales.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 321.

⁴⁵ *Ibid.* También Habermas parece suscribir a la fusión de horizontes cuando comenta: “Podemos superar reflexivamente nuestras diferentes situaciones hermenéuticas de partida y llegar a concepciones intersubjetivamente compartidas sobre la materia discutida. Es lo que Gadamer describe como ‘fusión de horizontes.’” Habermas, Jürgen, *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, trad. Pere Fabra Abat, Buenos Aires: Paidós, 2002, p. 44.

poder de la ciencia.”⁴⁶ Es metacrítica en tres sentidos: primero, por su pretensión a tener la misma universalidad de las ciencias; segundo, por el acuerdo previo de que existe un malentendido –del que hablaba Schleiermacher– que, en sí mismo, ya es una metacrítica; y tercero, el lenguaje mismo es el elemento que facilita desregionalizar la hermenéutica.

III. La teoría de Habermas: crítica de las ideologías

Antes de exponer la crítica de las ideologías elaborada por Habermas, Ricoeur indica cuatro diferencias entre la postura de Gadamer y la propuesta de Habermas,⁴⁷ a saber:

⁴⁶ *Del texto a la acción*, p. 322.

⁴⁷ La obra de Jürgen Habermas es monumental. Representa una nueva etapa de la escuela de Frankfurt y, como dice Jean Grondin, aunque en los años setenta se interesó por una reconstrucción del materialismo histórico, en la actualidad opta por elaborar su teoría “pretendidamente crítica” –según la define– con argumentos de la hermenéutica y de la pragmática lingüística analítica. Grondin, Jean, *Introducción a la hermenéutica*, trad. Ángela Ackermann Pilári, Barcelona: Herder, 2002, p. 30. Entre las muchas obras de Habermas podemos citar: *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vol., trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Editora Nacional, 2002; *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, 4ta. Edición, trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Cátedra, 2001; *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Buenos Aires: Katz editores, 2008; *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, trad. Pere Fabra Abat, Buenos Aires: Paidós, 2002. La propuesta de Habermas consiste en retomar el ideal de la modernidad que considera como un proyecto inacabado. Ubica su propuesta de acción comunicativa dentro de la sociología y, apelando a S. Kangerisser, cuya razón de ser queda justificada en el siguiente postulado: “La necesidad de acción coordinada genera en la sociedad una determinada necesidad de comunicación que es menester cubrir para que sea posible una efectiva coordinación de las acciones,

a. Gadamer toma del romanticismo su concepto de “prejuicio” en el sentido de “precomprensión” –en esto es heredero de Heidegger mientras Habermas desarrolla su planteo desde el concepto de “interés” abrevando en la Escuela de Frankfurt (Horkheimer, Adorno, Marcuse).

b. Gadamer se fundamenta en las “ciencias del espíritu” mientras Habermas opta por las ciencias sociales críticas.

imprescindible para la satisfacción de las necesidades.” Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 350. Para la elaboración de su teoría, recurre a autores como Pierce, Carnap, Frege, John Austin y John Searle ya partir de lo cual, como él mismo indica, procede del siguiente modo: “En la línea que va desde el segundo Wittgenstein a Searle a través de Austin, la semántica formal pasa del análisis de las oraciones, al análisis de las acciones lingüísticas.” *Ibid.*, p. 354. Aunque reconoce que la lingüística ha hecho aportes importantes a la antropología, la etnografía y la psicología, propone pasar de una pragmática formal a una pragmática empírica que promueva una acción comunicativa libre de coacciones. Desde la perspectiva latinoamericana no han faltado críticas a ese proyecto. Por caso, Enzo Solari llama la atención a la crítica elaborada por Antonio González y que a su vez se inspira en Ignacio Ellacuría. Dice: “Quiero llamar la atención sobre la aguda crítica de González a una de las éticas ‘progresistas’ de esta hora, la *ética discursiva* de Apel y Habermas. Para ellos, recordemos, una norma es éticamente aceptable si todos los actual y virtualmente afectados por ella pudiesen aceptarla, exentos por cierto de cualquier coacción. Esto es, la validez moral depende la afirmación expresa o tácita de los presupuestos envueltos en toda clase de argumentación, a falta de los cuales tal comunicación lingüística se vuelve imposible.” Solari, Enzo, *El problema de Dios según Heidegger y otros ensayos de fenomenología, religión y cristianismo*, Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, 2014, p.42. La crítica básicamente se estructura en los hechos de que la oferta de humanización y de libertad que propone Habermas toma como referente a países ricos cuyo nivel de desarrollo no es necesariamente universalizable y aún podría ocasionar una catástrofe mundial.

c. Gadamer postula el *malentendido* como obstáculo para la comprensión mientras Habermas desarrolla una teoría de las *ideologías*.

d. Gadamer fundamenta la hermenéutica en la ontología en tanto somos diálogo mientras Habermas se refiere al *ideal regulador* de una comunicación sin coacciones.

Desde esos puntos de partida y opciones de ambos pensadores, Ricoeur señala cuatro puntos de divergencia.

i. El concepto de “interés” lo toma Habermas del marxismo. No se trata del marxismo clásico, sino de la reinterpretación que le conduce a una teoría diferente sobre las “ideologías.”⁴⁸ Habermas se opone a la pretensión de un sujeto teórico ubicado más allá de la esfera del deseo ya que: “La tarea de una filosofía crítica es precisamente desenmascarar los intereses subyacentes a

⁴⁸ En otros trabajos, Ricoeur ha ampliado su reflexión sobre los conceptos de crítica e ideología en el pensamiento de Habermas. Afirma que en su desarrollo metodológico, Habermas quiere mostrar de qué modo encaja Marx en una filosofía crítica. “Para Habermas, el marxismo no es ni una ciencia empírica ni una ciencia especulativa; es una ciencia crítica.” Ricoeur, Paul, *Ideología y utopía*, trad. Alberto L. Bixio, Barcelona: Editorial Gedisa, 2001, p. 242. En cuanto a la ideología, según Habermas, “es ella misma una enfermedad de la comunicación. La ideología no es la deformación accidental sino que es deformación sistemática de la relación dialogística” *Ibid.*, p. 252. Para una profundización de las diferencias entre el marxismo clásico y el de Habermas véase Heller, Ágnes, *Crítica de la Ilustración*, 2da. Edición, trad. Gustau Muñoz y José Ignacio López Soria, Barcelona: Ediciones Península, 1999, pp. 285-318. Sobre la vinculación de Habermas con la hermenéutica véase Grondin, Jean, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, trad. Ángela Ackermann Pilari, Barcelona: Herder, 2002, pp. 185-191.

la empresa del conocimiento.”⁴⁹ Ricoeur arriesga una definición de interés en la concepción habermasiana: “Un conocimiento pretendidamente desinteresado, que sirve para disimular un interés bajo la forma de una racionalización en un sentido muy parecido al de Freud.”⁵⁰ Justamente Marx y Freud son, junto con Nietzsche, los “tres maestros de la sospecha”, según la ya clásica categorización de Ricoeur. Para Habermas hay una pluralidad de esferas de interés: en primer lugar está el *interés técnico* o *instrumental*, que regula las ciencias empíricas analíticas. En segundo lugar, está el interés *práctico*. Aunque Habermas distingue entre “acción comunicativa” y “acción instrumental”, Ricoeur entiende que se trata de lo mismo en razón de que la esfera práctica es la esfera de la comunicación interhumana que pertenece a las ciencias histórico-hermenéuticas que pone su acento en la comprensión del sentido, emparentándose entonces con las ciencias hermenéuticas expuestas por Gadamer. Recurriendo al texto de Habermas *Conocimiento e interés*, Ricoeur procede a un desglose de niveles de interés, niveles de acción y niveles de ciencias:

Interés tecnológico e interés práctico

Acción instrumental y acción comunicativa

Ciencia empírico analítica y ciencia histórico hermenéutica

En tercer lugar, está el *interés por la emancipación*, la cual se vincula con las *ciencias sociales críticas*. Es en ese marco donde Ricoeur encuentra el mayor punto de divergencia entre Gadamer y Habermas. Porque la hermenéutica del primero centra su análisis en la tradición reinterpretada. A diferencia de ella, explica Ricoeur en un párrafo clave que citamos *in extenso*:

⁴⁹ Ricoeur, *Del texto a la acción*, p. 326

⁵⁰ *Ibid.*

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 [...]⁵¹

El énfasis en las formas de relaciones de dependencia ideológicamente congeladas nos da material para las reflexiones finales de este trabajo. Mientras tanto, es oportuno consignar que para Ricoeur hay un “abismo” entre el proyecto hermenéutico que enfatiza la tradición por encima del juicio y el proyecto crítico “que pone la reflexión por encima de la coacción institucionalizada.”⁵² Con todo, un punto de convergencia entre ambas perspectivas está, según el filósofo francés, en que el concepto de ideología ocupa el lugar del “malentendido”, punto de partida de la hermenéutica según Schleiermacher. El concepto de “ideología” es tan importante en Habermas, que el autor precisa que uno de sus rasgos principales consiste en 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.”⁵³ Ricoeur finaliza esta comparación entre la hermenéutica de Gadamer y la crítica de las ideologías de Habermas, acentuando que el punto de mayor divergencia está en que el primero apunta al consenso que nos precede como algo

⁵¹ Ricoeur, *Del texto a la acción.*, pp. 328-329. Cursivas originales.

⁵² *Ibid.*, p. 329.

⁵³ *Ibid.*, p. 330.

constitutivo, dado en el ser mientras para Habermas el énfasis está en la liberación. Sintetiza Ricoeur: “El interés por la emancipación remite hacia la novena de las *Tesis sobre Feuerbach*: ‘Los filósofos interpretaron el mundo; ahora se trata de transformarlo.’”⁵⁴ Expuestas sucintamente las dos propuestas, la hermenéutica de Gadamer y la teoría crítica de Habermas, corresponde ahora ver en qué consiste la hermenéutica crítica que elabora Paul Ricoeur.

IV. Propuesta de Ricoeur: una hermenéutica crítica

Partiendo de ambas perspectivas, el autor elabora dos reflexiones críticas: a) hacia la hermenéutica gadameriana y b) hacia la crítica habermasiana. Aclara que su intento no es fundir la hermenéutica con la crítica de las ideologías para elaborar un supersistema abarcador. Se trata de reclamar a cada una que reconozca a la otra como una instancia que propone una reivindicación legítima. Admite que los intentos por lograr una hermenéutica crítica han sido siempre abortados y que, particularmente la hermenéutica de Gadamer, está impedida de encarar ese camino. Ensayo, entonces, cuatro temas que podrían complementar la hermenéutica de las tradiciones:

- i. El distanciamiento aparece como un componente positivo del ser para el texto. Aquí, Ricoeur enfatiza la autonomía del texto en tres sentidos: respecto a la intención del autor, respecto a la situación cultural y condicionamientos sociológicos de su producción y respecto al destinatario primario.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 333. Cursivas originales. Para un análisis profundo y creativo de la filosofía de Feuerbach véase Heller, Ágnes, *op. cit.*, pp. 97-134.

ii. La hermenéutica debe ser crítica de sus propias premisas y debe superar lo que Ricoeur denomina “ruinosa dicotomía” entre explicar y comprender, tal como lo planteó Dilthey.⁵⁵

iii. La hermenéutica de los textos debe dirigirse hacia la crítica de las ideologías. Se trata de “la cosa del texto” o “el mundo del texto”. Es en este tercer tema donde aparece la relación con la realidad, clave para nuestro tema. Dice Ricoeur:

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.⁵⁶

iv. La hermenéutica de los textos designa el lugar vacío de una crítica de las ideologías. El núcleo de este cuarto punto es al estatuto de la subjetividad en la interpretación. Ricoeur sugiere que la relación en el mundo del texto toma la relación de la subjetividad del autor.

En cuanto a la reflexión hermenéutica sobre la crítica habermasiana, Ricoeur se pregunta: “¿En qué condiciones la crítica puede darse como una metacrítica?”⁵⁷ Sigue entonces el mismo orden de las tesis con las que expuso el pensamiento de Habermas:

⁵⁵ Precisamente, el propio Ricoeur correlaciona ambas dimensiones y las sintetiza en el círculo hermenéutico en estos términos: “En el fondo, la correlación entre explicación y comprensión, y *viceversa*, entre comprensión y explicación, constituye el *círculo hermenéutico*.” *Del texto a la acción*, p. 195. Cursivas originales.

⁵⁶ Ricoeur, *Ibid.*, pp. 339-340.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 341.

i. La teoría de los intereses enunciada por Habermas puede constituir una metahermenéutica con la condición de que se admita que la hermenéutica es principalmente hermenéutica del discurso.

ii. Desde la hermenéutica de las tradiciones es posible 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.”⁵⁸

iii. Ya que buena parte de la obra de Habermas se dirige a las ideologías contemporáneas –particularmente la ideología científico-técnica– Ricoeur ve en ello una reubicación de su teoría de las ideologías en el campo hermenéutico.

iv. Aunque los puntos de partida de ambos pensadores son diferentes –Gadamer desde el romanticismo y Habermas desde el Iluminismo– Ricoeur señala que este último también abreva en ciertas tradiciones. Explica:

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...⁵⁹

⁵⁸ *Ibid.*, p. 344.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 346. El énfasis de Ricoeur sobre los “actos liberadores” se aplica a todo el cristianismo. Como afirma Giorgio Agamben cuando afirma: “Se da por descontado que el cristianismo es una religión histórica y que los ‘misterios’ de los que habla son también, ante todo, hechos históricos. “Agamben, Giorgio, *Pilato y Jesús*, trad. María Teresa D´Meza, Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2013, p. 5.

Ricoeur acierta en señalar que los hechos históricos de la tradición judeocristiana que tienen sus paradigmas centrales en el Éxodo y la Resurrección están implícitos en la propuesta liberadora de Habermas, con lo cual el pensador alemán pone en evidencia la imposibilidad de eludir de forma drástica las tradiciones. Al final de su explicación, Ricoeur aclara que no es su intención anular o desconocer las diferencias entre ambas propuestas. Cada una de ellas tiene su lugar privilegiado y aclara a modo de conclusión: “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.”⁶⁰ Como evaluación de esta confrontación entre Gadamer y Habermas que encara Ricoeur, Adriana Kaulino entiende que:

A pesar de las semejanzas y continuidades respecto a sus planteamientos anteriores, en este caso Ricoeur no subsume la crítica de las ideologías a la tradición hermenéutica. Su argumento pretende mostrar los presupuestos hermenéuticos que hacen posible una crítica de las ideologías y los críticos que hacen posibles a la hermenéutica una posición crítica frente a lo real y la subjetividad en tanto falsa conciencia.⁶¹

V. Puntos de encuentro con el Nuevo Realismo de Maurizio Ferraris

El intento de este nuevo movimiento filosófico denominado Realismo Analógico es superar el atolladero en que nos sumió el

⁶⁰ *Del texto a la acción.*, p. 347.

⁶¹ Kaulino, Adriana, “Más allá de la reconciliación: la hermenéutica crítica de Paul Ricoeur”, *Trans/Form/Ação*, Nro. 30, 2007, p. 77.

pensamiento posmoderno liderado, entre otros, por filósofos como Gianni Vattimo y John D. Caputo.⁶² El primero, encontrando en la *kénosis* del himno cristológico de Filipenses 2 el núcleo a partir del cual desarrolla el “pensamiento débil”⁶³ como contrapartida al pensamiento fuerte de las grandes narrativas propias de la modernidad y llegando a la posición extrema de despedida de la verdad. El segundo, retomando la deconstrucción derrideana y proponiendo una hermenéutica radical y espectral.⁶⁴ En relación a la hermenéutica débil de Vattimo, dice José Luis Jerez:

⁶² Para un estudio de la hermenéutica propuesta de este filósofo estadounidense véanse: Caputo, John D., *Radical Hermeneutics*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1987; Caputo, John D., *The Weakness of God*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2006. También, las obras conjuntas Vattimo, Gianni y Caputo, John D., *Después de la muerte de Dios. Conversaciones sobre religión, política y cultura*, trad. Antonio José Antón, Buenos Aires: Paidós, 2010 y Derrida, Jacques y Caputo, John D., *La deconstrucción en una cáscara de nuez*, trad. Gabriel Merlino, Buenos Aires: Prometeo libros, 2009.

⁶³ Para un análisis del tema véase Roldán, Alberto F., “La *kénosis* de Dios en la interpretación de Gianni Vattimo. Hermenéutica después de la cristiandad”, en *Cuadernos de Teología*, volumen XXIII, Buenos Aires: Instituto Universitario Isedet, 2004, pp. 329-342. Véase también Beuchot, Mauricio, “Gianni Vattimo y la hermenéutica analógica. Para reforzar el pensamiento débil”, en *Paradigmas de hermenéutica e iconicidad*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2015, pp. 69-92. Otro texto de Mauricio Beuchot de tono más crítico hacia el nihilismo de Vattimo es: “El nuevo realismo y la hermenéutica analógica. Síntomas de un giro ontológico”, en Beuchot, Mauricio y Jerez, José Luis, *Manifiesto del nuevo realismo analógico*, Buenos Aires: Círculo Hermenéutico, 2012, pp. 17-31. Para un análisis interdisciplinario de la hermenéutica de Vattimo véase Muñoz Gutiérrez, Carlos; Leiro, Daniel Mariano; y Rivera, Víctor Samuel (coordinadores), *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*, Buenos Aires: Editorial Biblos, 2009.

⁶⁴ Para un análisis crítico de la hermenéutica espectral véase Roldán, Alberto F., *Hermenéutica y signos de los tiempos*, Buenos Aires: Teología y Cultura Ediciones, 2016, pp. 71-94.

El filósofo italiano Gianni Vattimo cree destruir categóricamente las nociones de verdad y objetividad amarrando éstas a la voluntad de poder. [...] Para Vattimo “la verdad como absoluta, correspondencia objetiva, entendida como última instancia y valor de base, es un peligro más que un valor. [...] Allí donde la política busca la verdad no puede haber democracia.”⁶⁵

En contraste con la propuesta de la posmodernidad y su aceptación acrítica del *dictum* de que ya no hay hechos, sólo interpretaciones, el análisis que Ricoeur hace tanto de la hermenéutica de Gadamer como de la teoría crítica de Habermas parte del presupuesto de que es posible analizar la realidad. El filósofo francés entiende que el mundo del texto despliega una dimensión que incluye, en su principio mismo, un recurso contra toda realidad dada y, por ello mismo, la posibilidad de una crítica de lo real. No se trata de meras interpretaciones sobre interpretaciones que juegan en un vacío histórico sino de hechos que son interpretados. Como afirma Maurizio Ferraris: “Las interpretaciones se dan sobre los hechos y los hechos se verifican en un mundo de objetos.”⁶⁶ En su texto *La hermenéutica*, Ferraris se refiere varias veces al planteo de que “no hay hechos, sólo interpretaciones.” En un tramo de su exposición, apelando a Hamlet, comenta que Polonio ve en las nubes todas las figuras de animales que le sugiere Hamlet y agrega: “pero si *en verdad* no existen hechos sino sólo interpretaciones, *toda* nuestra experiencia se encontraría *regularmente* en semejante perplejidad.”⁶⁷

⁶⁵ Beuchot, Mauricio y Jerez, José Luis, *Manifiesto del nuevo realismo analógico*, p. 120. El entrecomillado corresponde a la obra de Vattimo, Gianni, *Adiós a la verdad*, Barcelona: Gedisa, 2010, pp. 26 y ss.

⁶⁶ Ferraris, Maurizio, *Introducción al nuevo realismo*, trad. Paola Fontanella, Neuquén: Círculo Hermenéutico, 2012, p. 46.

⁶⁷ Ferraris, Maurizio, *La hermenéutica*, trad. Lázaro Sanz, Madrid: Ediciones Cristiandad, 2004, p. 85. Cursivas originales. Más adelante, y en relación al argumento de Belarmino

Los hechos del pasado perduran mediante lo que Ferraris denomina el *registro* y que consiste en papeles, cartas, archivos y documentos que son esenciales en tanto objetos sociales.⁶⁸ En términos similares y, vinculando a la historia con la interpretación, Ricoeur afirma: “Las obras de arte, los monumentos, las liturgias, los libros de cultura, de espiritualidad, de piedad forman un “mundo” inserto en el mundo y nos dan puntos de apoyo, como objetos, cosas fuera de nosotros.”⁶⁹

Un objeto social, explica Ferraris, “es el resultado de un acto social”,⁷⁰ esquema que coincide con lo expuesto por Ricoeur en cuanto a los

en contra de Lutero en el sentido de que el hombre es demasiado débil para llegar a la verdad por su mera razón, dice Ferraris: “*Es claro como el sol* que hay hechos e interpretaciones.” *Ibid.*, p. 106. Cursivas originales. Es posible que Martín Heidegger con su filosofía existencialista del *Dasein* pueda ser inscripto dentro de esta corriente de realismo toda vez que en sus textos tempranos afirma: “Toda interpretación se despliega, en función de su ámbito de realidad y de su pretensión cognoscitiva...” Heidegger, Martín, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]*, trad. Jesús Adrián Escudero, Madrid: Editorial Trotta, 214, p. 29. Heidegger ofrece tres coordenadas para alcanzar ese objetivo: un punto de mira, una dirección de la mirada y un horizonte de la mirada.

⁶⁸ *Introducción al nuevo realismo*, p. 71.

⁶⁹ Ricoeur, Paul, *Historia y verdad*, trad. Vera Waksman, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2015, p. 98. Resulta interesante constatar que también el propio Habermas, al postular la acción comunicativa, resalta la importancia del horizonte del mundo real. Dice: “Los sujetos capaces de lenguaje y de acción, situados en cada caso en el horizonte de sus mundos de la vida compartidos, deben poder ‘referirse’ a ‘algo’ en el mundo objetivo en sí, en el curso de la comunicación, quieren entenderse entre ellos ‘sobre algo’ o quieren, en actitud práctica, arreglárselas ‘con algo’ [...] sólo los objetos identificables espacio-temporalmente pueden ser ‘tratados’ en el sentido de una manipulación finalista.” Habermas, Jürgen, *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, trad. Pere Fabra Abat, Buenos Aires: Paidós, 2003, p. 24.

⁷⁰ *Introducción al nuevo realismo.*, p. 72.

actos del Éxodo y la Resurrección que luego se tornan paradigmas interpretativos que tienen como finalidad la emancipación de la humanidad. Objetivo con el cual también coincide Ferraris cuando, después de analizar la filosofía de Derrida como un “ejercicio de sospecha” –siguiendo la nomenclatura de Paul Ricoeur–, afirma:

Si la represión es más antigua que Platón, la emancipación no está a la vuelta de la esquina; siempre estamos involucrados en un proceso de esclarecimiento, pero debemos ser conscientes de que cada paso adelante en la autoconciencia genera nuevas represiones y nuevos secretos.⁷¹

Ese proceso de esclarecimiento pertenece a la hermenéutica desde la cual es posible criticar lo que se nos ofrece como realidad dada y, a veces, como algo incuestionable. Se trata de quitar los velos para producir una revelación que, en línea con la interpretación derrideana, “señala a la raíz mesiánica del esclarecimiento [...]”.⁷² En esa perspectiva se ubica la propuesta del propio Ferraris cuando, luego de analizar el proyecto de Habermas de recuperar los ideales de una Ilustración inacabada, argumenta:

[...] la verdadera democracia, la auténtica responsabilidad, la verdadera Ilustración, no son aquellas dadas y transmitidas, sino aquellas que pueden esperarse o a las que puede aspirarse como porvenir. La opción

⁷¹ Ferraris, Maurizio, *Introducción a Derrida*, trad. Luciano Padilla López, Buenos Aires: Amorrortu editores, 2006, p. 84.

⁷² *Ibid.*, p. 115. Derrida entiende “lo mesiánico” no como una referencia específica al Mesías de la Biblia, sino en un sentido débil –como en Walter Benjamin– como la espera de la promesa de justicia y paz. Para una discusión del tema, véase Derrida, Jacques y Caputo, John D., *La deconstrucción en una cáscara de nuez*, trad. Gabriel Merlino, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2009, pp. 183-209.

utópica, sin embargo, no puede prescindir de lo dado, las relaciones de fuerzas, las instituciones.⁷³

La teoría crítica elaborada por Habermas es una invitación a detectar qué tipo de intereses han prevalecido en la conformación de las tradiciones que se han solidificado en la historia. Por supuesto, como aclara el Realismo Analógico, no se trata de analizar y exponer hechos puros o fácticos que, por ser históricos no es posible reproducir hoy pero que son, como define Maurizio Ferraris, objetos sociales que deben darse en “un *acto*, aunque sea tácito, que vincule al menos a dos personas”⁷⁴ y que deben ser interpretados desde su inscripción textual al contexto de la realidad de hoy. En tal sentido, la incipiente propuesta de una hermenéutica crítica esbozada por Ricoeur puede ser una herramienta útil también para poner en cuestión las formas de dependencia ideológicamente congeladas. En tal sentido, debemos permitir que tanto el texto escrito como el contexto político-social desplieguen la dimensión de realidad desde la cual se interpreta. Sólo así se procederá a un descongelamiento de aquello que nos ha sido dado como realidad solidificada y que debe ser analizada y criticada

⁷³ *Introducción a Derrida*, p. 116. En cuanto a las relaciones de fuerza y la pretendida neutralidad de las interpretaciones, Eduardo Grüner ha afirmado que ninguna estrategia de interpretación puede alegar ingenuidad porque cada interpretación debe ser responsable de sus efectos. Y agrega: “Uno se sentiría tentado de repetir, con Althusser, que puesto que no hay lecturas inocentes, debemos empezar por confesar de qué lecturas somos culpables.” Grüner, Eduardo, prólogo a Michel Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx*, trad. Carlos Rincón, Buenos Aires: Revista Eco, Nro. 113/5, p. 16.

⁷⁴ Ferraris, Maurizio, *¿Dónde estás? Ontología del teléfono móvil*, Barcelona: Marbor Eds., 2008, p. 184. Cursivas originales, cit. por José Luis Jerez, *Manifiesto del nuevo realismo analógico*, p. 191. El propio Jerez afirma en la misma obra: “Si hay interpretaciones, no es justamente por ausencia de hechos, sino más bien, por la existencia bruta de ellos, los cuales nos habilitan a una posterior tarea interpretativa.” p. 103

con el fin último de alcanzar la liberación de la humanidad de todas formas de opresión. Es en ese *telos* donde pueden confluir tanto la hermenéutica gadameriana como la teoría crítica habermasiana enriqueciendo así la empresa del Realismo Analógico que admite que hay hechos (ontología) y también interpretaciones y que con talante *phronético* se dispone a elaborar una interpretación que toma en cuenta tanto los hechos de la historia como el contexto desde el cual se interpreta. De lo contrario, una aceptación acrítica de la sentencia nietzscheana “no hay hechos, sólo interpretaciones” obtura toda posibilidad de búsqueda de la realidad y de actuar sobre ella. Parafraseando a Kant podemos decir que “la interpretación sin hechos está vacía, los hechos sin interpretación están ciegos”.

VI. Conclusión

El análisis del trabajo comparativo entre la hermenéutica gadameriana y la hermenéutica crítica elaborada por Paul Ricoeur desde la confrontación entre Gadamer y Habermas pone de manifiesto varios puntos de contacto con el Nuevo Realismo de Maurizio Ferraris. Esos puntos de contacto son, fundamentalmente, los siguientes:

En primer lugar, así como para la hermenéutica crítica el mundo del texto abre una dimensión de realidad desde la cual es posible también criticar lo dado, el Nuevo Realismo propone tomar en serio los documentos en tanto registros textuales del pasado que necesitan ser reinterpretados. Ambos caminos tienen un objetivo común: la interpretación de lo real, es decir, de lo ontológico.

En segundo lugar, tanto Ricoeur como Ferraris parten de hechos o acontecimientos ocurridos en tiempo y espacio que luego son interpretados. No hay interpretación que no esté fundada en hechos. Los hechos del pasado perduran en los registros pero necesitan

ser reinterpretados. No se trata de asumir acríticamente el *dictum* nietzscheano “no hay hechos, sólo interpretaciones”, sino que hay interpretaciones basadas en hechos contruidos socialmente.

Finalmente, la opción utópica por la emancipación –según la teoría crítica habermasiana– implica para Ferraris una “hermenéutica de la sospecha” –en terminología ricoeriana– que no puede prescindir de lo dado, de las relaciones de fuerza y de las instituciones. Es precisamente en esas relaciones de fuerza donde el aporte de la teoría crítica de Habermas enriquece la hermenéutica de la realidad. A su vez, el Nuevo Realismo exige una tarea de revelación (*apocalipsis*) que –en la perspectiva derrideana asumida por Ferraris– apunta a la raíz mesiánica del esclarecimiento. Sólo por ese camino –intuye el pensador italiano– se podrá materializar la ansiada emancipación humana que no está a la vuelta de la esquina sino que exige crítica, esfuerzo y decisión.

