

---

# IDEOLOGIA, POLITICA, ETICA Y RELIGION

ALGUNOS ELEMENTOS EPISTEMOLOGICOS PARA CLARIFICAR LAS  
RELACIONES ENTRE CIENCIAS SOCIALES Y TEOLOGIA

---

Guillermo Hoyos Vásquez \*

---

*“Un sacerdote está obligado a enseñar a sus catecúmenos y a su comunidad según el símbolo de la Iglesia a que sirve, puesto que ha sido admitido en ella con esa condición. Pero, como docto, tiene plena libertad, y hasta la misión, de comunicar al público sus ideas —cuidadosamente examinadas y bien intencionadas— acerca de los defectos de ese símbolo; es decir, debe exponer al público la proposiciones relativas a un mejoramiento de las instituciones, referidas a la religión y a la Iglesia”.*

(Kant, “Respuesta a la pregunta: qué es la Ilustración?” en: *Filosofía de la Historia*. Nova, Buenos Aires, 1964, pg. 61).

Hoy en día no es aventurado, ni significa tomar partido por alguno de los modos de hacer teología, el afirmar que se da una relación entre las ciencias sociales y la teología. Esta relación se acepta sin más en la teología moderna: ya sea la de corte subjetivista, para la que la antropología y la sicología son un momento importante;

ya sea la de corte hermenéutico para la que la historia es imprescindible; ya sea la de corte kerigmático, para la que las ciencias de la comunicación son definitivas. La teología política y la teología de la liberación insisten en que su especificidad es precisamente el pensar esta relación como mediación necesaria de las ciencias

---

\* Este trabajo es una adaptación para la revista de la conferencia tenida el 9 de mayo de 1978 en la Facultad de Teología de la Universidad Javeriana. El autor es Licenciado en Teología por la Facultad de Teología St. Georgen de Frankfurt y Doctor en Filosofía por la Universidad de Colonia. Actualmente es Profesor de Filosofía en la Universidad Nacional de Colombia.

---

sociales y de un determinado modo de hacer ciencias sociales para la reflexión sobre la fe y la práctica cristiana (1).

Pretendo dar algunos aportes para pensar el sentido de esta relación precisamente como mediación y para caracterizar en qué tipo de ciencias sociales pienso cuando hablo de esta mediación necesaria. Para esto he elegido esos cuatro términos que ayudan a determinar el espacio desde el cual pretendo argumentar. Quiero advertir desde un principio que argumento desde la filosofía.

Ya desde Marx no queda duda que la ocupación primordial de las ciencias sociales es en el *espacio de lo ideológico* y que el sentido específico de estas ciencias es precisamente *lo político*. Reconstruyendo la relación de Marx con el idealismo alemán, especialmente con Kant y Hegel, habría que explicitar todavía en el materialismo histórico su vinculación con lo que Hegel llamaba la sustancia ética, *la eticidad* de la sociedad.

Finalmente en cuanto *la religión* aparece en Marx bajo la sospecha y la condena de ser ideología como conciencia falsa, su rehabilitación tiene que pasar por una reubicación del sentido de lo ideológico y lo político; la sustancia ética de lo religioso es por lo demás patente.

Abordar la relación entre ciencias sociales y teología desde la problematización hecha por Marx no significa necesariamente seguir en todo el discurso a Marx. Se acepta ciertamente el problema planteado por él como relevante.

Más aún, en la discusión actual en torno al marxismo hay que resaltar algunas

posiciones de desbloqueo de la problemática en torno a la religión y a la ética en el interior del marxismo. En su último libro "Para una reconstrucción del materialismo histórico" indica J. Habermas como elementos de desbloqueo en la confrontación ideológica actual una reinterpretación de la religión, la moral y el arte en la sociedad burguesa (2).

Todavía a modo de introducción y para acabar de determinar el espacio en el cual argumento, quiero detenerme en esta apreciación de Habermas. Ante la intolerancia de ciertas corrientes del pensamiento actual frente a cualquier elemento marxista, considero importante oír desde el campo marxista este tipo de consideraciones. Según Habermas, la conciencia religiosa ha sufrido en la sociedad industrial actual una grave crisis. El indiferentismo y el ateísmo, han llevado a la religión a los límites en los que pierde su poder institucional y su función ideológica de legitimación de determinados intereses. Pero a la vez surge un interés en ciertos grupos por los contenidos utópicos de la tradición religiosa y por su realización en la sociedad y en la historia concreta, como pretende la teología política; al mismo tiempo se nota un acercamiento del pensamiento ateo a momentos trascendentes de la tradición judeo-cristiana, como en el caso de Bloch, Garaudy y otros.

Algo semejante hay que destacar en el campo de los valores éticos y artísticos. Mientras las democracias formales de los países capitalistas llegan al límite del cinismo al apelar a legitimaciones del poder en el reencauche de los derechos humanos, de hecho imposibles de realizar en la sociedad de clases, surge la reacción con-

(1) Ver: ECA-Estudios Centroamericanos, 322/323 (1975) (Número extraordinario: Método teológico y Cristología Latinoamericana), El Salvador.

(2) Ver: Habermas, J., "Die Rolle der Philosophie im Marxismus" in: Habermas, J., *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt 1976, pgs. 52-53.

tra la "moralidad" burguesa o la doble moral, en la conciencia cada vez más sensible de algunos movimientos estudiantiles, obreros y campesinos: sus manifestaciones desafiantes frente a la conculcación de derechos fundamentales de las personas y frente a la falta de solidaridad en la sociedad actual son un reto continuo a la moralidad del sistema (3).

Quiero concretar mi punto de partida: se trata de dar algunos elementos para clarificar la relación entre ciencias sociales y teología como mediación de aquellas para ésta. El espacio desde el cual se desarrolla el discurso queda caracterizado todavía en su generalidad por los términos ideología, política, ética y religión y por la problematización explicitada por Marx, lo que no quiere decir que la argumentación ulterior tenga que ser la misma de Marx y mucho menos la del marxismo dogmático. Por eso se insinúa el desbloqueo posible al interior de ciertas lecturas del marxismo hoy, concretamente de la Escuela de Frankfurt.

Mi estrategia ahora será la siguiente:

1. Clarificar fenomenológica y críticamente el término ideología. Esta clarificación implica elementos importantes del sentido de política, ética y religión.
2. Señalar las posibilidades y límites de la hermenéutica con respecto a la ideología. En cuanto estos límites no son otros que los de la política desde una perspectiva ética, se pueden establecer algo así como condiciones de posibilidad de un discurso no legitimado y encubridor sobre lo ideológico.

3. Precisamente en las relaciones entre hermenéutica y teoría crítica de la sociedad, aparece cuándo un discurso sobre lo ideológico todavía puede ser conciencia falsa y cuándo al asumir explícitamente la mediación socio-económica-política, pasa a ser discurso crítico desde la eticidad misma como negada en la historia y en la sociedad actual. En este espacio propondría yo que se ubicara el discurso teológico.

### 1. Ideología y crítica de ideologías.

Hay que agradecer a Marx el haber señalado la función encubridora, misticamente y legitimadora de la ideología con respecto a la dominación económica-política en el capitalismo. Pero siguiendo una propuesta de P. Ricoeur, es importante desligar el fenómeno ideológico de una interpretación unívoca y estrecha a partir del señalamiento crítico de Marx (4).

Ideologías se dan desde que se da sociedad y lenguaje. Ya el mito es un fenómeno ideológico de enorme riqueza y no necesariamente alienante. Los estudios actuales sobre la conciencia mítica y simbólica son un aporte al esfuerzo por ampliar la base del fenómeno ideológico y diversificar su significación.

Quizá el primer planteamiento crítico-sistemático con respecto a las ideologías sea el de F. Bacon (5). Es importante detenernos en su discurso sobre los ídolos, ya que aquí se trazan las líneas fundamentales para la discusión sobre ciencia e ideología. Para Bacon, como para Marx más tarde, hay un obstáculo ideológico

(3) Ibid.

(4) Ver: Ricoeur, P., "Ciencia e ideología" en: *Ideas y Valores* 42/45 (1973/75), Bogotá, pgs. 97-122.

(5) Ver sobre todo el problema de la ideología: Zeitlin, L., *Ideología y teoría sociológica*. Amorrotu, Buenos Aires, 1973; y especialmente: Lenk, K., *El concepto de ideología*. Amorrotu, Buenos Aires, 1974.

global en la especulación y en la terminología del pensamiento filosófico de corte escolástico. Pero más allá de esto todavía hay un obstáculo más fundamental para la investigación científica en los ídolos. Estos pueden ser tipificados en cuatro especies (6):

a) Los *idola fori*, son los ídolos de la comunicación por el lenguaje. Este encubre la realidad misma de la naturaleza y sus objetos. En el mercado, en el foro, las cosas no son lo que son, sino aquello como se las nombra.

b) Los *idola theatri*, son los ídolos de la escena, es decir allí donde las personas intervienen. De igual forma como en el teatro los personajes no son lo que son, sino como aparecen con sus máscaras y en sus papeles dramáticos, de igual forma en la relación social, el comportamiento, el diálogo, la actuación de las personas no es auténtica, sino que corresponde al papel social que les toque jugar.

c) Los *idola plebis*, son los ídolos del clan, del grupo social, de la raza, de la pertenencia a una tradición determinada. Esta pertenencia hace que veamos las cosas no como son, sino desde la tradición que determina nuestra ubicación social.

d) Finalmente los *idola specus*, son los ídolos de la caverna que es nuestra subjetividad misma con sus inclinaciones, sus prejuicios, etc. Aquí Bacon está tocando en el subconsciente explicitado más tarde por Freud. Es desde esta subjetividad cargada, desde donde se determinan muchas veces las cosas.

Más tarde en la riqueza del análisis de Bacon quiero fijarme en el significado de su teoría de los ídolos.

El lenguaje, el comportamiento social, la pertenencia de clase y la individualidad subjetiva son para él obstáculos epistemológicos para el conocimiento objetivo de la naturaleza. Y él abriga la ilusión de poder desterrar los ídolos de esa especie de 'jardín de la naturaleza' que sin ellos podría aparecer en su positividad y objetividad perfectamente observable. Lo que Bacon no alcanza a ver es que los ídolos son tales, mientras no se los afronte y tematice.

Pero los ídolos tematizados aparecen como mediaciones necesarias para todo discurso científico. El método de investigación científica instaurado por Bacon surge así de la ilusión de la objetividad científica no mediada y de la ilusión de una ciencia que cree ingenuamente haber liquidado de entrada la ideología. Es la misma ilusión en la que se mantienen hoy tanto el positivismo científico como los intentos de reducir toda la ideología a ciencia o a teoría (7). Ambos intentos terminan pensando la ciencia desde la posibilidad de matematización o dialectización de una naturaleza en sí o de una materia en sí (8).

El joven Hegel descubre que los ídolos no son sólo obstáculo epistemológico que pudiera obviarse mediante un postulado metodológico. Para él los ídolos son mediaciones ontológicas. No se da una naturaleza en sí o una materia en sí. La naturaleza se da en una triple mediación dia-

(6) Bacon, F., *Novum Organon*, N. 38 y stes. La lectura que hago aquí de los ídolos pretende naturalmente ser actualizada.

(7) Ver: Ricoeur, P., op. cit.; Hoyos Vásquez, G., "Crítica al positivismo desde la racionalidad dialéctica" en: *Razón y Fábula* (Bogotá) 40-41 (1976), pgs. 46 y stes.

(8) Ver: Schmidt, A., *El concepto de naturaleza en Marx*. Siglo XXI, México, 1976.

léctica y sólo en ella (9). En el trabajo el hombre se independiza de una naturaleza mítica que pareciera apabullarlo y se apropia técnicamente de ella. En el lenguaje el hombre objetiviza y tematiza una naturaleza, que en su indeferenciación caótica pareciera desubicarlo en todo momento. En el reconocimiento del otro y por el otro el hombre descubre el significado social de la libido, la naturaleza sugestiva que es fundamento material de su interacción social. *El trabajo, el lenguaje y el reconocimiento como interacción* son la triple mediación dialéctica de hombre-hombre-naturaleza. Ninguno de los tres momentos puede ser reducido a alguno de los otros dos. Veremos más tarde cómo a partir de estos tres momentos interdependientes dialécticamente se tiene que pensar la interrelación de los diversos tipos de ciencias.

Ahora lo que nos interesa es mostrar el sentido de la mediación dialéctica como anterior a todo intento de destilar una objetividad no mediada que fuera el objeto último de una ciencia libre de ideología. Esta mediación dialéctica está constituida no sólo por el trabajo técnico, sino por el lenguaje simbólico y por la interacción social ética.

Demos un tercer paso en esta ubicación histórica del discurso sobre la ideología. El Neokantismo y Max Weber se encuentran de nuevo a comienzos del siglo con el problema al querer fundamentar epistemológicamente la posibilidad del conocimiento objetivo en ciencias sociales. La solución dada al problema de la ideología es un volver a Kant y a Bacon, ignorando la problematización hecha por Hegel al ideal de objetividad no mediada del conocimiento científico. Max Weber (10)

y después de él todo el positivismo científico reasumen la posibilidad de burlarse del obstáculo epistemológico de los ídolos, absteniéndose de todos los valores, tradiciones e ideologías que pudieran determinar la investigación social. Se piensa en la posibilidad de la neutralidad valorativa frente a los fenómenos sociales determinados por intereses y valores y por su ideologización. Se cree posible deponer en el dintel de la ciencia el contenido de la pertenencia cultural y socio-política, para abordar en actitud semejante a la del científico exacto fenómenos que, por su naturaleza, son de índole ideológica.

El resultado de esta metodología lo conocemos: el objeto social en su complejidad queda simplificado, para convertirse en esos conjuntos de variables, constantes, estadísticas, tipologías y modelos en los que se ha domesticado la libertad y la contradicción social para establecer definitivamente la unidimensionalidad de lo social en el estructural funcionalismo, de lo ético en el conductismo y de lo político en la ingeniería social gradual.

Es ante esta realidad de la positivización de las ciencias sociales que viene significando cada vez más una positivización de la sociedad y de la política, cuando vuelve a tener sentido un discurso crítico sobre lo ideológico en su sentido más amplio como base y como esencia de las relaciones sociales. Se trata nada menos que de recuperar el espacio que señalaba Marx al escribir la *Ideología Alemana*, ese espacio de la dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones sociales de producción. Marx tenía que recuperarlo argumentando en medio de la filosofía especulativa del idealismo alemán y del empirismo materialista. Hoy hay que

(9) Ver: Habermas, J., "Arbeit und Interaktion" in: Habermas, J., *Technik und Wissenschaft als Ideologie*. Frankfurt 1968, pgs. 9-47.

(10) Ver: Weber, M., *Ensayos sobre metodología sociológica*. Amorrortu, Buenos Aires 1976.

recuperarlo argumentando en medio de dos modelos socio-políticos de la tecnocracia.

La situación la ha descrito así J. Habermas:

*“Seguramente, Marx había considerado el problema —hacer la historia voluntaria y conscientemente— como el deber de dominar, en la práctica, el proceso de desarrollo social, hasta entonces no controlado. Pero otros lo han comprendido como una tarea técnica: de la misma manera que dominan la naturaleza, quieren controlar la sociedad reconstruyéndola de acuerdo con el modelo de los sistemas autoreguladores de la acción racional por finalidad y del comportamiento de la adaptación. Esta intención no la abrigan sólo los tecnócratas de la planificación capitalista, sino que se la encuentra también en algunos tecnócratas de un socialismo burocrático” (11).*

Para recuperar ese espacio donde sea posible un discurso no positivizado sobre las relaciones sociales marcadas por lo ético-político, hacemos un análisis fenomenológico de las características de la ideología. P. Ricoeur ha destacado cinco rasgos fundamentales del fenómeno de la ideología (12):

a) La ideología significa referencia y relación a un hecho fundador significativo para una nación o un grupo social: declaración americana de los derechos humanos, revolución francesa, revolución de octubre, pascua judía, pascua cristiana, etc. El recurso a un hecho fundador quiere casi actualizar la vivencia que éste significó y la fuerza social que generó.

b) De aquí el dinamismo de la ideología, su poder de convicción y de aglutinamiento.

c) Para preservar en la distancia del hecho fundador su dinamismo, toda ideología es simplificadora y esquemática: la formulación de los derechos humanos, la simbolización en la hoz y el martillo o en la cruz. Por esto las ideologías llegan a ritualizarse, a celebrarse: el himno o la bandera nacional, son códigos, símbolos de la nacionalidad. La liturgia es simbolizante.

Aquí ya empieza a aparecer ese aspecto de lo ideológico que permite la manipulación y el encubrimiento.

d) La ideología es más operativa que temática; es algo en lo cual los hombres habitan y piensan, más bien que una concepción que ellos proponen. La ideología normalmente no es algo que se someta a la reflexión crítica o a la discusión, sino que es algo que se asume como inspiración para la acción.

e) Finalmente la ideología es un producto del desgaste y a la vez resistencia al desgaste. La ideología implica necesariamente una vinculación tradicional que se protege en su simplificación y ritualización y que a la vez es necesariamente intolerante frente a la marginalidad: es el postulado de la ortodoxia, de la conciencia grupal, de la institucionalización de las ideologías, de su retardo y de su inercia. Pero esto mismo garantiza su supervivencia.

Es en estos tres últimos rasgos donde más se advierte la vulnerabilidad de las

(11) Habermas, J., “La técnica y la ciencia como ideología” en: *Eco* (Bogotá) 127 (1970) pg. 45.

(12) Ver: Ricoeur, P., op. cit.

ideologías a ser instrumentalizadas por el poder como mecanismos de disimulación, justificación y legitimación.

Marx ha insistido en este aspecto y lo ha concretado en el fenómeno religioso. La designación de la religión como 'opio del pueblo' tiene aquí su punto de apoyo. Antes de Marx, la crítica liberal de la Ilustración había sido quizá más mordaz al señalar la alienación de trono y altar como la legitimación de la minoría de edad del pueblo.

Lo que no alcanzan a descubrir plenamente estas críticas de la ideología es la distinción entre la función alienante que puede llegar a cumplir una ideología y la esencia misma de lo ideológico como el espacio realmente sustancial y necesario de las relaciones sociales. Más aún, en cuanto las pretensiones de la religión son el llegar al ser mismo y a lo más íntimo de la persona, es por eso, por lo que el aspecto ideológico de lo religioso puede llegar a ser el más determinante en las relaciones sociales. Pero precisamente por eso, el fenómeno religioso exige un tratamiento más sutil; lo que no quiere decir que se lo pueda separar de lo ideológico en una mal pretendida neutralidad o universalidad de la esfera religiosa.

Resumamos este primer punto: reconstituimos en tres pasos la historia del fenómeno de la ideología: indicamos su primera tematización en la doctrina de los ídolos de Bacon como obstáculos epistemológicos obviados en el conocimiento de la naturaleza; pasamos luego a hacer una problematización de la ilusión epistemológica de Bacon al mostrar la vinculación esencial de lo ideológico como mediación dialéctica para el conocimiento y dominio de la naturaleza: esta sólo se da en esa triple mediación de trabajo, lenguaje e interacción social; mostramos finalmente cómo burlándose de los planteamientos

de Hegel, el positivismo científico pretendió anular de raíz lo ideológico, reduciendo el conocimiento al modelo científico, pretendidamente neutro, libre de valores e intereses.

Ante la positivización de lo social, cuyo costo es la tecnocracia política y la subjetivización de la ética y la religión, intentamos restablecer desde un análisis fenomenológico el problema de la ideología en toda su amplitud como espacio esencial y sustancial de las relaciones sociales.

Este análisis nos dió la posibilidad de indicar la ambivalencia inherente al fenómeno ideológico: la ideología puede ser instrumentalizada como función legitimadora de la dominación política. Es el caso de la religión correctamente señalado por la Ilustración y por Marx. Lo que no quiere decir que lo religioso tenga que ser necesariamente conciencia falsa; ni que para evitar la confrontación con Marx la religión pueda postular la neutralidad política.

Queda por aclarar el significado de la ideología, asumida la crítica a la religión, como legitimación política, y el sentido deontológico, es decir, ético de la crítica de las legitimaciones de la dominación. Espero poder mostrar esto en lo que sigue.

## 2. Ideología y Hermenéutica

Ante todo habría que considerar una vez más cómo todos los intentos de evaluar el problema de la ideología desde una perspectiva puramente científica han resultado fallidos. Habría que desarrollar este punto, pero este no es el lugar de hacerlo y creo que puede ser concedido sin mayor discusión. Pienso naturalmente no sólo en los fracasos teóricos de las ciencias positivas, sino en los modelos de teoría totalizante desde el materialismo

dialéctico o desde el pensamiento althusseriano.

El significado del fracaso cientifista es una vez más la confirmación de la existencia de ese espacio de una materialidad trascendente a todo intento de formalización lógica-positiva. Se trata de un espacio de pertenencia a una historia, a una tradición, a un determinado grupo social, a determinados códigos de comunicación y comportamiento social, etc. Es imposible salirse de la pertenencia para hacer el discurso sobre ella. Solo es posible tomar cierta distancia de ella, lo que en la tradición filosófica ha recibido el nombre de reflexión. La ilusión del idealismo ha sido siempre la de la posibilidad de la reflexión total y pura, es decir la de la posibilidad de la ruptura total con la pertenencia. La ingenuidad del empirismo ha sido la claudicación ante la pertenencia y el conformarse con la mera descripción acrítica de ella, sin intentar siquiera el discurso crítico alimentado por la tensión entre la pertenencia necesaria y la posibilidad de una relativa distancia reflexiva (13).

Es aquí donde la hermenéutica tiene su tarea. Frente al idealismo la hermenéutica ha resaltado la realidad de la tradición y de la historia, de las que puede decir que son más ser que conciencia. La hermenéutica ha instaurado el verdadero discurso ontológico sobre la pertenencia. Frente al empirismo la hermenéutica ha reivindicado el sentido de la mediación histórica para la investigación científica, destruyendo definitivamente la pretensión objetivista positivista de las ciencias sociales.

De la dependencia del científico social de la base hermenéutica como su punto

(13) *Ibid.*

(14) Habermas, J., "Conocimiento e interés": en: *Ideas y Valores* (Bogotá) 42-45 (1973-75) pgs. 61-76.

(15) *Ibid.*

de partida, se sigue que la pretendida objetividad de su comprensión viene mediada por su historia material y no puede ser garantizada abstrayendo de su precomprensión de la realidad social.

Es importante por tanto reivindicar la posición privilegiada de la hermenéutica frente al idealismo y al empirismo, en cuanto ella puede dar razón del espacio ideológico que hemos venido caracterizando hasta ahora.

Pero también la hermenéutica tiene sus límites: la positivización y la pretensión universalista de explicación total. Examinemos estos dos riesgos.

A primera vista parece que las ciencias histórico-hermenéuticas que tienen que ver con lo transitorio, con la simple opinión, con las tradiciones, los valores y las ideologías, no se dejarían fascinar fácilmente por el ideal cientifista del positivismo. Pero a partir del postulado de la neutralidad valorativa también la hermenéutica ha intentado codificar y tipificar los contenidos significativos de la tradición en una especie de sistema de hechos en simultaneidad legal e ideal. "Aunque las ciencias del espíritu consideren sus hechos mediante la comprensión y aunque les corresponda en menor grado encontrar leyes generales, de todas maneras comparten con las ciencias naturales la concepción del método: describir en actitud teórica", (14) libre de valores, una realidad que se presupone estructurada legalmente". El historicismo se ha convertido en positivismo de las ciencias del espíritu" (15).

Pero la hermenéutica puede liberarse de su positivización en el momento que

explícite su interés práctico en el proceso del conocimiento histórico. "El historicismo ha encontrado la apariencia de pura teoría neutra en esa comprensión de sentido de los textos, que parece pretendiera dar los hechos del espíritu. Parece como si el intérprete de los los textos", prescindiendo de su vinculación ideológica, pudiera trasladarse al horizonte del mundo o del lenguaje, desde el cual el texto hereda de la tradición, que se pretende interpretar, comunica ya sin más su sentido". (16) En esta simplificación olvida el historicista la mediación socio-política en la producción misma de los textos, la mediación en su conservación y tradición histórica y su propia mediación. El historicista ignora, en una palabra, su precomprensión de la situación inicial, por la cual está mediada siempre su interpretación hermenéutica.

Pero el mundo del sentido interpretado en el texto, transmitido institucionalmente y ahora por interpretar sólo se abre al intérprete en la medida en que se le anclara a él, al mismo tiempo, su propio mundo. "El que comprende el sentido establece una comunicación sólo en cuanto aplica la tradición a sí mismo y a su situación" (17).

Por esto la hermenéutica sólo es posible bajo el interés determinante de conservar y ampliar la intersubjetividad en la comprensión orientadora de posibles acciones históricas.

"La comprensión de sentido se orienta, pues, según su estructura al posible consenso de aquellos que obran en el con-

texto de una autocomprensión de la tradición" (18). Este interés se llama un interés de tipo práctico, en cuanto orientado a la ubicación histórica y a la acción futura transformadora a partir de ésta.

Explicitando el interés práctico la hermenéutica está vacunada contra el historicismo. Lo cual no significa de nuevo que la hermenéutica pretenda ser explicación total. Los límites de la hermenéutica son sus implicaciones políticas.

De hecho la hermenéutica se ocupa de interpretación de textos en búsqueda de la comprensión de sentido. Su instrumento y su producto son el lenguaje, entendido en toda su amplitud. No el lenguaje formalizado, sino el de la comunicación, el de la interacción social, aquel que de alguna manera va conformando ese espacio ideológico que describíamos antes. Pretende la hermenéutica desde la mera comprensión de sentido del texto y de la tradición explicar y legitimar en su totalidad el espacio ideológico, así se trate de la religión misma? Si así fuera se estaría aceptando sin más el principio de la autonomía absoluta del lenguaje y de su independencia de la mediación socio-política. En otras palabras, la hermenéutica no podría hacer alto en la interpretación de textos sin afrontar la interpretación de las instituciones que los conservan y los transmiten como sus legitimaciones ideológicas.

Es importante retomar aquí un aspecto más de la crítica de la ilustración a la tradición eclesial (19). La Ilustración no rechaza sin más esta tradición, pero tam-

(16) *Ibid.*, pg. 69.

(17) *Ibid.*

(18) *Ibid.*

(19) Ver: Wellmer, A., *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*. Frankfurt 1969, pgs. 42 y *stes.*

poco acepta su consolidación desde un análisis hermenéutico de su tradición que sólo produjera una comprensión mayor para legitimar su autoridad. La Ilustración ve la necesidad de oponer a la confianza en la tradición y en la autoridad de la Iglesia una confianza en la razón. Sólo esta tensión le permite abordar la tradición críticamente para descubrir en el proceso histórico la libertad y la razón negadas desde la autoridad y su legitimación ideológica.

En el análisis fenomenológico de la ideología descubrimos la posibilidad de instrumentalización de lo ideológico desde la dominación política. Por eso ahora tenemos que llevar el interés práctico de la hermenéutica hasta la dimensión política, so pena de que este interés perezca al interior de las instituciones que pretendidamente afirman ser neutrales en política.

La comprensión de la tradición y sus instituciones no ofrece el sistema referencial para la razón, sino que, por el contrario, es la razón la que al cuestionar la autoridad dogmática de la tradición, ofrece, desde posibles negaciones históricas, la alternativa de una reconstrucción del diálogo y del lenguaje reprimido en esa misma historia. Por supuesto, no se trata de la razón pura, ni de la razón práctica, ni siquiera de la razón dialéctica. Se trata de la razón política, de la verdad que se hace fuerza en el seno de las masas mediante procesos conscientizadores y organizativos que conducirán a la instrucción de la sociedad no represiva.

Estos procesos conscientizadores podrían quedarse aferrados en la reconstrucción de tradiciones y en una descodificación puramente descriptiva. Se está entonces aceptando que la tradición y las instituciones comprendidas son orientación suficiente para la acción. Pero así

como la comprensión de la cultura y las instituciones puede transmitir verdad, así mismo y más frecuentemente muestra cómo éstas imponen una falsa orientación, desde un lenguaje que encubre ideológicamente relaciones de dominación. En ese espacio privilegiado de lo ideológico, abierto por la hermenéutica, la concientización tiene que ir más allá de sí misma para concretarse en procesos de organización política.

Resumamos este segundo punto. Descubrimos en el primer punto el espacio de la ideología como nivel de un discurso con sentido sobre la interacción humana. Esto implicó defender ese espacio del reduccionismo cientifista que pretende mantener en el ostracismo los valores, las tradiciones y lo incomprendible de la interacción social. Implicó también rescatar lo ideológico de la sospecha generalizada de ser siempre conciencia falsa. Esto lo explicitamos sobretudo con respecto a la religión, seguramente el nivel más profundo y delicado de lo simbólico-ideológico.

Hemos introducido ahora la hermenéutica como la posibilidad de hacer ese discurso en medio de la pertenencia ideológica y la relativa distancia de ella en la reflexión crítica. Los límites que hemos encontrado en la hermenéutica son sus condiciones de posibilidad. El interés práctico que la determina y que la orienta la liberan de la mera descripción de tipologías y tradiciones para darle la proyección de praxis inherente a toda producción científica. El sentido y la incidencia de esta praxis lo percibimos en el momento que se toca el límite de la política. Todavía tenemos que detenernos más en este punto.

### **3. Hermenéutica y teoría crítica de la sociedad.**

Es el momento de recobrar un elemento del análisis de la ideología ofrecido en

el primer punto. Cuando el joven Hegel tematiza la triple mediación dialéctica de trabajo, lenguaje e interacción social, está señalando la interrelación esencial del interés técnico de dominio de la naturaleza, del interés práctico del dominio de la cultura y de la eticidad de las relaciones sociales. Esta interrelación se puede concretar todavía más.

J. Habermas ha propuesto una tipología de las ciencias (20) que responde a la interdependencia de las mediaciones indicadas por Hegel. Las ciencias empírico-analíticas determinadas por un interés técnico, cuyo producto inmediato incide en la productividad del trabajo. Desde su pretendida objetividad y neutralidad estas ciencias se convierten de hecho en el capitalismo en legitimación de la alienación. Las ciencias histórico-hermenéuticas, determinadas, como lo hemos visto, por un interés práctico operan con el lenguaje y lo ideológico. Pero en el momento que lo ideológico, desde una pretendida neutralidad, se maneja como desvinculado de lo socio-político, es decir, de la pertenencia misma, la ideología pasa a ser encubrimiento, justificación y legitimación. Por eso es necesario llegar al problema de las ciencias crítico-sociales. Estas están determinadas por un interés emancipatorio, de tipo ético. Su saber conforma poder, como ocurre con la sociología, la economía política o el psicoanálisis. La neutralidad en estas ciencias tiene como consecuencia una legitimación fáctica, empírica o técnica del poder y no su cuestionamiento crítico. Es la dominación como dogmatización del poder. La legitimación de la dominación es la técnica en sí y la ideología en sí y no su referencia a la interacción social, a la discusión crítica pública política.

Quiere decir que estos tres tipos de ciencias no admiten la compartimentalización, sino que toda producción científica ha de entenderse desde una teoría crítica de la sociedad. Concretamente con respecto a la hermenéutica, sólo esta teoría crítica de la sociedad permitirá descubrir la vinculación interesada de los textos, que se quieren interpretar, con las instituciones que los conservan y los transmiten. Los textos no están en los archivos y en los museos. Los textos son primordialmente la vida de las instituciones que los agencian según determinados intereses de poder. La historia de las religiones muestra de sobra cómo tampoco lo religioso se puede burlar de esta determinación política. Sólo que precisamente lo religioso por su privilegio de la dimensión ética puede llegar a significar un momento definitivo para el interés de liberación que orienta las ciencias crítico sociales. Pero esto a condición de reconocer su interés. También la religión, como la filosofía, sólo conserva su fuerza e incidencia crítica frente al sistema desde esta dependencia reconocida de un interés determinante, una fuerza, que como reflexión teológica aparentemente neutra pretende reivindicar inútilmente.

Pues bien, este interés mediador y orientador de la reflexión hermenéutica no es otro que la vinculación con la materialidad socio-política analizada desde una teoría crítica de la sociedad.

Las ciencias crítico sociales deben explicitar el interés emancipatorio que no es otro que el que se manifiesta en la distancia crítica de la reflexión con respecto a la pertenencia ideológica. Este interés emancipatorio es el mismo interés ético de la liberación, liberación y apro-

---

(20) Ver: Habermas, J., "Conocimiento e interés", op. cit.

piación de la naturaleza mediante el trabajo, la ciencia y la técnica, como acción instrumental; liberación de la función alienante de la ideología desde una perspectiva social de relación no reprimida. La eticidad, la sustancia ética de que hablaba Hegel, como nervio de la historia tiene aquí su articulación más concreta, efectiva y real. Por eso la religión al asumir la mediación socio-política encuentra su ubicación inmediata en la radicalización del interés ético de liberación, que implica necesariamente una actitud de sospecha ante las instituciones y el poder. La sospecha y la crítica política es la que puede prevenir y preservar al poder del dogmatismo que lo hace dominación. En este sentido el poder político sólo tendría que levantarse sobre la legitimación de la sospecha y de la discusión política no reprimida.

Precisamente en el discurso sobre los intereses es donde vuelve a adquirir su relevancia fundamental la dimensión ética de lo ideológico. Es en esta dimensión, donde la religión, dada su sensibilidad por lo ético, da el aporte definitivo y radical, asumiendo su función liberadora en contra de los intereses de la dominación política.

Si la reflexión sobre las condiciones socio-políticas de la práctica social y religiosa se limita a legitimar el poder de las instituciones, el científico social termina por ser algo así como el 'ideólogo del partido' renunciado así a su función crítica y privando a la misma institución de la creatividad generable en la reflexión. Pienso que también este sería el destino de la reflexión teológica que rehuyera, más allá de la mera hermenéutica, asumir posiciones críticas frente a las mismas instituciones. Estas se verían privadas, ya que como instituciones carecen de la posibilidad de distanciarse del poder, de la crítica vigilante que les indicara alter-

nativas de cambio estructural. La libertad de la reflexión crítica y de la interpretación de sentido adquiere su pleno sentido en la crítica de las funciones de las instituciones en cada momento del proceso histórico.

## CONCLUSION

Quiero sintetizar una vez más el sentido de lo dicho hasta ahora. Espero haber podido mostrar:

1) La necesidad de recuperar hoy, ante el proceso de positivización de las ciencias, lo ideológico como espacio de un discurso sobre las relaciones sociales.

2) La necesidad de reafirmar la autenticidad del discurso religioso al interior de la esencia simbólica de la interacción social.

3) El significado material, en cuanto histórico, social y político, del discurso sobre la ideología y sobre la religión, significado a la vez trascendente, en cuanto la pertenencia social y simbólica es inagotable por la reflexión total o por la descripción empírica funcional y positiva.

4) La hermenéutica como interpretación de sentido de lo ideológico en la reconstrucción de su origen no puede entenderse como desvinculada de los procesos socio-políticos donde se generan, se consolidan y hacen sentido las ideologías. La vinculación de la hermenéutica con estos procesos está ya señalada por el interés práctico que orienta la comprensión de sentido para un grupo social, en un contexto concreto y con una tarea específica por realizar.

5) Dado que las ideologías se sedimentan como integradoras o legitimadoras de las instituciones políticas, el interés práctico tiene que llegar hasta la crítica de las

---

instituciones para rescatar más acá de ellas y de su autoridad y poder, el auténtico sentido de la interacción social, base simbólica del discurso ideológico.

6) Desde la más auténtica tradición filosófica se concibe el espacio ideológico como determinado por valores, motivaciones e intereses, cuya índole es esencialmente ética; también la política se entiende desde la ética. Por ello la crítica de las instituciones y del poder es realización

ética del interés fundamental de liberación y responsabilidad (21).

7) Desde esta perspectiva aparece como necesaria la mediación de la vinculación socio-política para el discurso sobre lo ideológico. Solo desde esta mediación y las implicaciones éticas de esa vinculación puede el discurso sobre lo ideológico quebrar su función legitimadora de la dominación y encauzarlo hacia su función liberadora.

---

(21) Desde una perspectiva fenomenológica creo haber analizado correctamente el problema de la responsabilidad en mi libro: *Intentionalität als Verantwortung. Geschichtsteleologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl*. Den Haag 1976.