

FENOMENOLOGIA, HERMENEUTICA Y CRITICA

Sobre las tendencias actuales de la Filosofía en Colombia

JAIME RUBIO ANGULO

RESUMEN

A partir de la década de los cincuenta la Fenomenología marca la reflexión filosófica en Colombia. Sin embargo, esta reflexión considera a la fenomenología como una filosofía idealista y trascendental. Recientes trabajos de filósofos colombianos pretenden superar esta interpretación parcial de la fenomenología y recuperar la intención metódica de la misma. En este trabajo la Teoría Crítica de la Sociedad de Habermas y la Hermenéutica de Gadamer y Ricoeur han sido definitivas. Examinar los vínculos entre las tres orientaciones filosóficas y sus consecuencias para nuestro quehacer reflexivo: tal es el objeto de este trabajo.

FENOMENOLOGIA*

Como lo ha señalado el profesor Rubén Sierra Mejía, a partir de 1945 la *Fenomenología* permite a la filosofía colombiana redefinirse como reflexión autónoma y no como "una rama de las humanidades o en la concepción defendida por Carrasquilla, (como) una sierva de la Teología". La fenomenología viene, así, a propiciar una ruptura con el neo-tomismo y la escolástica. Las obras de Nieto Arteta, Rafael Carrillo, Danilo Cruz, se encargan de consumir esta ruptura. Pero debemos esperar hasta la década del 60, —sigue diciendo Sierra Mejía—, y aún a años más recientes para que aparezca una verdadera corriente de investigaciones fenomenológicas. Sin embargo no puede decirse que la fenomenología haya sido adoptada como método filosófico sino que en la mayoría de las veces como objeto de una investigación que se propone tematizar los problemas específicos de la filosofía husserliana... A pesar de esta limitación "...la fenomenología

* Ponencia presentada en el IV Foro Nacional de Filosofía, organizado por la Facultad de Filosofía de la Universidad de Caldas en noviembre de 1980.

logía ha sido la que ha producido las obras más rigurosas desde el punto de vista de la metodología y la información que han utilizado sus autores" (1).

Creo que las razones anteriores son suficientes para citar en primer término a la fenomenología. Sin embargo, el hecho de que los primeros trabajos y algunos recientes consideren a la Fenomenología como objeto de estudio más que como método, plantean algunas limitaciones a la Fenomenología. Precisamente son estas limitaciones las que quieren superar la Hermenéutica y la Teoría Crítica de Habermas. Lo que hermenéutica y crítica quieren destruir es una cierta concepción de la fenomenología, a saber su interpretación idealista que el mismo Husserl describe en su famoso "Postfacio" a las "Ideas" en la Edición Inglesa, y publicado por primera vez en 1930. En el "postfacio" Husserl emplea el término oponiéndolo al idealismo de la psicología fenomenológica (2).

Debo apresurarme a decir que esta concepción del idealismo husserliano empieza a ser revisado por el mismo Husserl a partir de 1929. Yo no quiero ahondar en esta temática pues la ponencia del doctor Guillermo Hoyos, seguramente nos mostrará como la fenomenología deja de ser un idealismo trascendental para dar cuenta de las exigencias históricas y críticas de la sociedad (3).

Sabemos que la crítica no es totalmente extraña a la fenomenología. Ricoeur nos ha enseñado que, si bien, Husserl hace la fenomenología, es Kant quien la fundamenta. Es más, las reflexiones de Husserl sobre la "Crisis" de la humanidad europea quieren reubicar las ciencias positivas. Esta reubicación es la contrapartida de la recuperación de la filosofía en su dimensión trascendental como "la que abre el espacio crítico en el que las ciencias sociales recobrarían el espacio y el objeto de su articulación" (4). Así, las críticas de Habermas (5) hay que pensarlas tanto en relación con la fenomenología como contra la fenomenología o para decirlo con Ricoeur: "la fenomenología y la hermenéutica continúan presuponiéndose mutuamente hasta el punto en que el idealismo de la fenomenología husserliana siga siendo sometido a la crítica hermenéutica" (5a).

Quisiera mostrar cómo este camino crítico-hermenéutico permite superar el idealismo fenomenológico; superación que se viene dando en los trabajos filosóficos más significativos de los últimos años en nuestra patria. Este ejercicio, que permitirá asumir nuestros prejuicios, quiere ser testimonio de un pensar honesto "ya que todo pensar honesto debe hacerse consciente de sus condicionamientos".

Quiero comenzar recordando a Kant, el "destructor" como lo llama Gadamer:

Al referirse a la "arquitectónica" de la Razón, Kant establece una distinción que creo es conveniente recordar en este momento: distingue Kant entre el concepto "escolástico"

- (1) Rubén Sierra Mejía. *Ensayos Filosóficos*, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura, 1978, pp. 91—126.
- (2) Edmund Husserl. *Postface a mes Idées Directrices pour une phénoménologie pure*, en *Revue de Métaphysique et de Moral*, 4, 1957, 369—398.
- (3) Me refiero al trabajo del profesor Guillermo Hoyos V. "El filósofo: funcionario de la humanidad" según E. Husserl, presentado en el IV Foro Nacional de Filosofía. Cfr. del mismo autor, *Fenomenología como epistemología. Ruptura del sistema fenomenológico desde la materialidad histórica*, en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 1, 1978, 3—20.
- (4) Guillermo Hoyos V. *Fenomenología como Epistemología*, cit., p. 19.
- (5) Cfr. Jürgen Habermas. *Conocimiento e Interés*, en *Ideas y Valores*, 42—45, 1973—1975, 61—76, especialmente p. 64.
- (5a) Cfr. Paul Ricoeur. *Phénoménologie et herméutique*, en *Phänomenologie heute*, München, Verlag Karl Albert Freiburg, 1975, pp. 31—75.

de filosofía y el concepto "cósmico" de la misma. Dejemos hablar este texto dos veces centenario: "...la (filosofía) como simple idea de una ciencia posible que no es nada en ninguna parte *in concreto*, corresponde a un concepto *escolástico*, es decir, /es/ el concepto de un sistema del conocimiento que no es buscado más que como ciencia sin tener por fin otra cosa más que la unidad sistemática de esta ciencia y, por consiguiente, la perfección *lógica* del conocimiento". Esta simple idea de la filosofía es corregida por Kant. El concepto *cósmico* de la filosofía, nos dice Kant, siempre ha servido de fundamento de esta denominación y se presentaba como un tipo en el ideal del filósofo. Desde este punto de vista, la filosofía es la ciencia de la relación que tiene todo conocimiento con los fines esenciales de la razón humana, y el filósofo no es un artista de la razón sino el crítico de la razón...". La filosofía queda así definida por una relación de interés, el supremo interés del existir (6).

Kant no ha vacilado un momento en afirmar que esta última concepción de la filosofía es la única que vale la pena estudiar e intentar realizar, —en esto consiste el orgullo de llamarse así mismo filósofo—. La filosofía queda definida por su orientación hacia la praxis, por unos intereses determinados que se realizarán en el ámbito socio-político. En una palabra, el ámbito socio-político no es sólo el objeto de la razón práctica sino que ésta sólo se puede realizar sensatamente dentro de las relaciones sociales y políticas. "Acción y sentido" diremos más adelante; acción y sentido: tal es el problema que nos ocupa.

Que la filosofía se fundamenta sobre un interés es una idea que encontramos en los textos más significativos de la filosofía de Kant. Por ejemplo al referirse al interés de las facultades nos dice que el interés práctico no puede ser subordinado. No se trata pues, de un tema accidental en su pensar. En este sentido el comentario de Eric Weil es pertinente: "el interés, el interés práctico constituye el concepto fundamental, no es que no se pueda hablar de un interés especulativo y Kant no lo evita..., pero el interés verdadero de la razón es reunir el interés teórico con el práctico...", en orden a la construcción de la sociedad justa. Es más, el interés viene a constituirse en la 'condición bajo la cual es solamente favorecido el ejercicio de la facultad'. El interés es el producto de los móviles de la voluntad. Podemos, pues, afirmar sin temor a falsear el texto kantiano que la filosofía se constituye a partir de un interés, en interés práctico (7).

Si la filosofía está fundada en un interés, este interés no se da fuera de la historia ni lejos de la sociedad. Por el contrario, el 'motor' que agujonea al filósofo para reflexionar no es otra cosa que la consideración de la historia humana. La sociedad que tiene el filósofo ante sus ojos se da para que éste piense. Esa sociedad, que en tiempos de Kant aparece como irracional, fría, llena de vicios, etc., es el objeto del filosofar. Se parte de una sociedad dislocada, de ahí el interés: crítico y liberador de la filosofía. Crítico porque quiere poner ante los ojos de los hombres, con la ayuda de la reflexión teórica el cuadro de la irracionalidad y del caos social que niega e impide la realización personal; es liberador porque se convierte en motor que impulsa hacia la creación de un mundo más racional liberando así al hombre del estado infrahumano en que vive. Así pues, el modelo que nos propone Kant, de una filosofía que es expresión de un interés práctico mantiene su actualidad ya que para nosotros el problema sigue siendo como articular la acción y el sentido (8).

(6) E. Kant. *Crítica de la Razón Pura*, México, Ed. Porrúa, 1977.

(7) Cfr. Jürgen Habermas. *Connaissance et Intérêt*, París, Gallimard, 1976, pp. 225—246.

(8) Cfr. Enrique M. Ureña. *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión. Kant predecesor de Marx y Freud*. Madrid, Tecnos, 1979.

Podríamos continuar relejendo a Kant, pero no se trata tan sólo de leer sino de apropiarnos el sentido mismo del filosofar que él nos propone en esta obra. El proyecto que se nos ofrece y que, a mi modo de ver, debemos intentar apropiarnos, resuena desde el final de la primera Crítica: '*la ruta crítica es la única que está aún abierta*'. Esta última proposición de Kant es la que permitirá comprender y comprendernos ante el filosofar latinoamericano contemporáneo.

Volvamos por un momento al gesto instaurador del proyecto kantiano. Si Kant confiesa que el interés práctico es el motor que lleva al filósofo a reflexionar, la formulación de éste tiene una contrapartida: el reconocimiento de los límites. El filosofar kantiano intenta oponer un *límite* a la pretensión de totalizar nuestro conocimiento sobre el mundo. Pero precisamente, este límite al conocer, se ha constituido en un saber del límite. No es el momento más indicado para sacar las consecuencias de la *ruptura* que establece Kant entre entendimiento y razón cuando introduce la noción de *Causa inteligible*; ni tampoco explicar cómo la ilusión trascendental consiste en tomar la causa inteligible por las cosas reales. Digamos tan sólo, que este trabajo limitante es la condición para la opción militante si se me permite el juego de palabras. Dicho de otra manera, sólo podemos formular el interés si previamente hemos puesto límites a las pretensiones totalizantes del conocer.

Reconocimiento del límite y formulación del interés: tal es a mi modo de ver el núcleo en torno al cual se ha venido estructurando el filosofar latinoamericano contemporáneo y para volver, otra vez a Kant, la única 'ruta posible' esto es, con sentido para nuestro propio filosofar.

El proyecto kantiano recibe en la actualidad tratamiento adecuado en la hermenéutica filosófica como en la teoría crítica de la sociedad.

HERMENEUTICA FILOSÓFICA

Si el proyecto kantiano recibe el nombre de crítica éste debe entenderse como el intento de limitar el conocimiento. Pero, como se ha indicado antes, ese límite del saber se ha constituido en un saber del límite. Es aquí en donde la hermenéutica supera el nivel puramente epistemológico para radicalizar el saber del límite en el ámbito ontológico, desde el cual la limitación epistemológica no es sólo posible sino sensata. Es más, el problema hermenéutico nos coloca frente a la 'escena' constitutiva del filosofar al reconocer que toda comprensión humana está marcada por la finitud histórica (9).

Queremos ahora detenernos en el trabajo de Heidegger. Este trabajo sabemos nada aporta al método hermenéutico como tal. Por el contrario quiere llevar su trabajo al nivel mismo de la pregunta del ser; no se trata tan sólo de una fundación epistemológica, como lo quieren las ciencias, sino de una fundación ontológica (10).

A lo anterior se debe añadir una segunda inversión: el comprender debe abandonar las categorías de la psicología para constituirse en auténtico problema ontológico. Este trabajo de despseudologización comienza con la categoría del estar-en-el-mundo y se elabora especialmente en los párrafos 32 y subsiguientes del Ser y Tiempo donde nos habla de la situación, comprensión e interpretación.

(9) Paul Ricoeur. *Herméutique et critique des idéologies*, Roma, Instituto di studi filosofici, 1973, p. 25.

(10) Martin Heidegger. *Ser y Tiempo*, México, F.C.E., 1974, párrafos 7—8.

La situación es la condición ontológica previa a la comprensión y a la interpretación. La situación no quiere decir solamente la ubicación geográfica sino el sentirse, antes de poder orientarse. Se suele decir que se siente bien o mal, y esto es precisamente lo importante: que el *sentimiento* de la situación no es fenómeno psicológico sino que tiene una significación hermenéutica densa: estamos enraizados; antes de ser animal que se desplaza, el hombre es un ser que tiene raíces, una planta que tiene suelo. Si tomamos en serio la situación, entonces la filosofía 'latinoamericana' queda desafiada a formular las propias categorías filosóficas y conjuntamente a categorizar la propia historia del pensamiento que hasta ahora se ha visto sitiada en su propia situación (11).

Así, estar-en-el-mundo no es otra cosa que la posibilidad de reconocer que la verdad es un acontecimiento en la historia; ¡y la verdad es sorprendente!

La situación es la que posibilita la comprensión. La comprensión no se formula en los términos epistemológicos de las ideas claras y distintas sino que hace referencia al pro-yecto existencial del hombre que somos, o mejor que está situado. Si hay proyectos, éstos se dan desde la situación. La posibilidad se legitima desde la situación. Y así llegamos al tema de la interpretación.

La interpretación Heideggeriana es un desarrollo de la comprensión, esto es lo que anticipa y prepara la formulación del círculo hermenéutico ya que el sentido es definido como 'aquello que puede articularse en la revelación constitutiva del comprender'. Dejemos de lado los análisis heideggerianos sobre el lenguaje propiamente dicho y recordemos que lo importante es la relación entre el escuchar y el callar. El hablar del hombre es sólo el corresponder al decir del Ser.

Dicho de otro modo, la palabra primordial me es dada en la gratuidad del don (como lo recuerda en su conferencia 'identidad y diferencia'). Yo no produzco la palabra, por el contrario la recibo. Así el oír (y podemos decir aquí la voz del otro) es constitutivo del discurso. Poder escuchar está en relación profunda con el comprender porque estoy en situación. Escuchar es también dejar decir (12).

No podemos silenciar el tema del tiempo pues está íntimamente unido al tema mismo de la interpretación. Se ha querido ver una secreta conexión entre la concepción del tiempo en Heidegger y la filosofía de la historia de Hegel, especialmente cuando aparece el tema de la escatología. Es más, el tema mismo del fin de la historia es hegeliano; sin embargo, en su segundo tomo sobre Nietzsche, Heidegger habla de 'otra historia' y precisamente esta otra historia que nada tiene que ver con la concepción hegeliana, es la redefinición de la estructura de la historicidad que ya no puede ser el recorrido dialéctico del sentido unívoco (como lo dicen Zea y Dussel) sino como diálogo dentro de una eticidad-situada (13).

Esta concepción de la 'otra historia' Heidegger la descubre dentro del contexto de la simbólica bíblica; más concretamente en su análisis de la primera carta de San Pablo a los Tesalonicenses. Lo ejemplar aquí es el ver cómo el filósofo se deja instruir por una simbólica no filosófica. La vida del hombre que vive en la vigilancia y decisión pues el 'señor

(11) Cfr. Aníbal Fornari. *Proyección del pensamiento de Heidegger como crítica del positivismo cultural*, en *Revista de Filosofía latinoamericana*, 5/6, 1977, 143—169.

(12) Cfr. Martín Heidegger. *Ser y Tiempo*, parágrafo 34.

(13) M. Haar. *Structures hégéliennes dans la pensée heideggerienne de l'Histoire*, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1, 1980, 48—59.

vendrá como ladrón', es solidaria de una temporalidad abierta al acontecimiento del ser y a la verdad que se realizará gracias a nuestro compromiso y participación en la transformación de la historia (14).

Así, a la estructura fáctica del hombre como ser-en-el-mundo corresponde un horizonte de sentido y aquí la metáfora nos indica que el horizonte no se puede convertir en una propiedad privada ni en un saber absoluto.

Es precisamente Hans-Georg Gadamer quien ha explicado el tema del círculo hermenéutico y del horizonte de sentido. Sabemos que el análisis de lo que se ha traducido como 'conciencia expuesta a los efectos de la historia' constituye la cumbre de su reflexión hermenéutica sobre la fundamentación de las ciencias del espíritu (15).

Estos temas gadamerianos, que comienza a preludiar los de la teoría crítica los podemos dialectizar en torno a los siguientes polos: a la distancia histórica corresponde una eficacia: debemos reconocer la 'alteridad del pasado', entre la finitud y lo absoluto hay que optar, si no hay saber absoluto ni visión olímpica, entonces lo que hay son horizontes. La cuarta relación es tal vez la más significativa para nosotros, se trata de la fusión de horizontes: ya no existimos ni en horizontes cerrados ni en horizontes únicos, es necesario optar entre saber absoluto y hermenéutica.

Creo que se ha visto muy someramente cómo la hermenéutica ha radicalizado el proyecto kantiano recuperando lo que podemos llamar el estatuto hermenéutico de la metafísica. La metafísica —y en eso consiste el olvido del Ser— se torna cómplice de la ilusión cuando por omisión o por posición se constituye en un saber salvacionista ofreciéndose como saber incondicionado. La ilusión no radica en la apariencia sino en la miopía que absolutiza esa apariencia. Así pues, la metafísica dogmática, contra la cual ha reaccionado también la filosofía latinoamericana, se mueve entre la ingenuidad y la mala fe. Y es precisamente este estatuto hermenéutico el que posibilita la crítica a toda ilusión como veremos más adelante.

TEORIA CRITICA

Hemos visto cómo el concepto de límite de la filosofía kantiana, de límite al saber, se recupera en la obra hermenéutica de Heidegger y Gadamer como *pertenencia y conciencia enraizada en la historia*. El concepto kantiano de interés tiene una trayectoria tan excelente como la del límite. Ha sido Jürgen Habermas quien ha trabajado esta categoría logrando articular tres ámbitos, igualmente fecundos en la reflexión contemporánea, el psicoanálisis, la lingüística y el hegeliano-marxista. Precisamente es Hegel, el Hegel de la época de Jena, quien da a Habermas el modelo que permitirá elaborar su filosofía crítica (16). El sistema de eticidad que Hegel empieza a realizar en Jena se determina desde la interrelación dialéctica de simbolización lingüística, trabajo e interacción. Ahora bien, estas relaciones dialécticas originan los intereses orientadores del conocimiento.

(14) M. Haar. art. cit., p. 58.

(15) Hans-Georg Gadamer. *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca, Ed. Sígueme, 1977, especialmente la segunda parte.

(16) Cfr. Jürgen Habermas. *Trabajo e Interacción*, en *Eco*, 211, 1979, 1—31.

Pero estos intereses que constituyen dialécticamente al sujeto, el que de ahora en adelante no podrá sustraerse de esta triple dialéctica de trabajo, lenguaje e interacción, revierten a la sociedad bajo las formas de fuerzas productivas, tradición cultural y legitimaciones que la sociedad puede asumir o criticar. Esta triple interacción a su vez origina acciones distintas, la acción instrumental propia del interés técnico que a su vez se origina en las relaciones de trabajo: "la acción comunicativa, que debe realizarse dentro de una orientación práctica, en el sentido kantiano, y, que se origina en el lenguaje, y finalmente la acción emancipativa o como le gusta llamarla a Habermas, la autorreflexión, sólo que esta autorreflexión está definida desde el psicoanálisis. La autorreflexión libera al sujeto de la dependencia de dominio sedimentado ideológicamente. La autorreflexión está determinada por un interés de conocimiento emancipatorio". Esto es lo que tienen en común las ciencias humanas con la filosofía.

Ahora bien, la ideología opera en el ámbito mismo de la acción comunicativa, o mejor aún, allí donde la comunicación se ha perturbado porque las relaciones de poder y de trabajo también se han perturbado impidiendo que el hombre se reconozca dentro de esas relaciones. Recordemos que es Marx quien considera al individuo actuante entrando en determinaciones que él no ha creado; no se trata de un individuo espontáneo, sino que es siempre determinado por circunstancias y relaciones que él no ha hecho. Para no caer aquí en una problemática que Marx ha derribado, es decir, la del paso de lo subjetivo a lo objetivo, es necesario recordar que los "equivalentes objetivos" del trabajo económico son los que permiten plantear el problema de la alienación. ¿Por qué de dónde viene la alienación? No del individuo sino de las relaciones inestables que él no ha creado. Estas relaciones se pueden alienar porque existe en esas objetivaciones "lo alienable" para seguir a Ricoeur (17).

Así, la alienación que no es otra cosa que las distorsiones en la conversación unidas al fenómeno social de la dominación y de la violencia constituyen fenómenos de simbolización. Según Lorenzer la desimbolización sustrae puntualmente al individuo de su *participación reflexiva* en procesos sociales atándolo ciegamente a lo que se ejercita de manera alingüística (18).

Si la alienación es una desimbolización, sólo la podremos suprimir por un trabajo de resimbolización, que no es otra cosa que la reconstrucción crítica del sentido de la interacción humana. Así un continente como el nuestro no es sólo testigo sino realizador de eso que se puede llamar "el trabajo simbólico".

Este ejercicio de reconstrucción crítica de la interacción social nos acerca a la hermenéutica como ejercicio de sospecha, hermenéutica de las profundidades lo llama Habermas: contra dos formas de sistematización que llegan a su apogeo con Hegel, el Hegel de la Enciclopedia. La sistematización filosófica y la sistematización o integración política. La teoría crítica quiere revelar la falsedad de estos procesos de identificación que se nos dan ya como relación lógica, ya como relaciones sociales; quiere cuestionar la identificación que se efectúa al nivel del pensamiento por la dominación del sujeto sobre el objeto, y a nivel social y político por la dominación de los hombres entre sí. Pero esta crítica va más al fondo, no se contenta con criticar las formas burguesas de liberación; ni a la cultura

(17) Cfr. comentario de Paul Ricoeur al trabajo de M. Henry *La rationalité selon Marx*, en *La rationalité aujourd'hui*, Editions de L'université d'Ottawa, Ottawa, 1979, p. 133.

(18) Alfred Lorenzer. *El lenguaje destruido y la reconstrucción Psicoanalítica*, Bs. As., Amorrortu, 1973.

como dominación, sino que lanza su crítica contra la figura propia de la democracia moderna: el hombre autoritario.

Pero la "dialéctica negativa" tiene un límite: su negatividad. Para el filósofo latinoamericano el momento de la negatividad no puede ser el primordial. Por el contrario, la crítica es siempre segunda, si quiere ser verdadera crítica. De ahí la necesidad de una hermenéutica que ofrezca el aspecto positivo que al menos sea el reconocimiento de mi pertenencia a esa totalidad.

Quisiera terminar este punto proponiendo por mi cuenta y riesgo la relación entre el pensamiento crítico y la filosofía de Levinas. En la medida en que el pensamiento crítico quiere liberar al hombre de las instituciones que lo alienan, redescubrimos el sentido de la institución; ésta sólo tiene sentido si, finalmente, hace posible el reconocimiento. Y es aquí en donde Levinas tiene algo que decirnos todavía; la segunda persona: la alteridad del otro, es fundamento de la intersubjetividad. Y es ahí donde encuentro el punto de máximo acercamiento entre Levinas y la teoría crítica. "La ética como respeto al otro también tiene como función mantener la separación entre el pensar y el poder (19).

HERMENEUTICA Y CRITICA: CORRECCIONES MUTUAS

Llegados a este punto, creo que es bueno hacer referencia a algunas críticas que la hermenéutica hace a la crítica y a su vez las correcciones que la crítica hace a la hermenéutica.

El primer aspecto que puede caer dentro de la interpretación hermenéutica es aquel del interés. Sabemos que el interés está enraizado en la historia natural de la especie humana, pero que a la vez marca la elevación del hombre por encima de la naturaleza, por medio del trabajo, del lenguaje y el poder. Que la unión de conocimiento e interés señala los rasgos históricos de la represión del diálogo y a su vez permite la reconstrucción de lo que ha sido reprimido. ¿Son estos intereses, su jerarquización y su realización algo que pertenece al orden de lo empírico? ¡Manifiestamente no! Creemos que estos intereses y su jerarquía están más próximos a una antropología filosófica, parecida a la analítica del Dasein heideggeriano y en este sentido revelan una hermenéutica en la medida en que son lo más próximo y lo más disimulado y que es necesario "desocultar", interpretar (o reconstruir) para reconocerlos. No interesa mucho en este momento que a este proceso de interpretación o reconstrucción lo llame Habermas meta-hermenéutica; poco importa porque el lugar que posibilita la distorsión y la desmitificación no es otro que la situación o la pertenencia. Este espacio de la pertenencia es el espacio en donde se determina el auténtico sentido de la comunicación y de la práctica histórica del hombre pero es también el espacio en donde puede nutrirse el discurso ideológico dogmático y mistificador (20).

El otro problema que merece ser abordado es el de la relación entre las ciencias sociales y críticas y el interés de emancipación. Habermas tiene cuidado de distinguirlas de las ciencias histórico-hermenéuticas cuyo interés es "ampliar y conservar la intersub-

(19) E. Levinas. *Totalidad e Infinito*. Salamanca, Ed. Sígueme, 1977.

(20) Cfr. Paul Ricoeur. *La Metáfora Viva*. Bs. As., Ed. Megápolis, 1977, p. 469. "...es la dialéctica más originaria y más disimulada: la que reina entre la experiencia de pertenencia en su conjunto y el poder de distanciaci3n que abre el espacio del pensamiento especulativo".

jetividad en la comprensión orientadora de posibles acciones... de aquellos que obran en el contexto de una auto-comprensión de la tradición". Siguiendo a Gadamer, Habermas se inclina más hacia el reconocimiento de la autoridad y la tradición que hacia la acción revolucionaria en contra de la opresión.

Así la pregunta que desde la hermenéutica se puede dirigir a la crítica es la siguiente: ¿se puede asignar al interés por la emancipación que motiva a las ciencias sociales críticas o sistemáticas de la acción un estatuto distinto al que mueve las ciencias hermenéuticas? ¿Se puede separar dogmáticamente el interés por la emancipación y el interés ético propio de la "práctica kantiana"?

¿Se da el interés por la emancipación en un ámbito distinto al de la eticidad? No lo creo, porque el interés por la emancipación sería abstracto y exangüe si no se inscribe en el plano de la historia. La liberación sólo se puede dar y proyectar dentro de la reinterpretación creadora de la herencia cultural. Quien no es capaz de asumir lúcidamente el pasado no podrá proyectar concretamente el interés por la liberación. La hermenéutica comienza cuando no satisfechos con pertenecer a la tradición transmitida, interpretamos esta relación de pertenencia con el fin de darle significado. La hermenéutica asume el momento crítico, el momento de sospecha común a la crítica de las ideologías y al psicoanálisis porque la distanciamiento, propia de la historia, es consustancial al momento de la pertenencia ontológica.

Creo que esto, lo ha asumido la reflexión filosófica latinoamericana contemporánea. El filósofo latinoamericano no contento con vivir dentro de una tradición a la que pertenece interpreta esta relación con el fin de darle sentido.

Hemos comenzado esta conferencia con una referencia a Kant, podemos concluir este punto, mostrando cómo la razón práctica se ha redefinido desde la hermenéutica y la crítica. Como ha indicado Ricoeur ya no podemos hablar de una crítica de la razón práctica, sino de una razón práctica como crítica. "El destino de la razón práctica se jugará, en adelante, en el nivel de los procesos de objetivación y de cosificación en el curso de los cuales las mediaciones institucionales se vuelven ajenas al deseo de satisfacción de los individuos. La razón práctica, dice Ricoeur, es el conjunto de medidas tomadas por los individuos y las instituciones para preservar o restaurar la dialéctica recíproca de la libertad y de las instituciones, fuera de la cual no hay acción significativa". Esta nueva manera de entender la razón práctica preserva su intención crítica, como "desenmascarar" los mecanismos disimulados de distorsión mediante los cuales las objetivaciones legítimas del vínculo comunitario se convierten en alienaciones intolerables. La razón práctica como crítica debe atacar las raíces mismas de las distorsiones sistemáticas al nivel de las relaciones disimuladas entre trabajo, poder y lenguaje (21).

Al asumir esta función crítica la razón práctica recupera una doble tradición: la aristotélica y la crítica marxista de las ideologías. Quiero explicitar más estos puntos.

La tradición aristotélica nos ha enseñado que no puede haber una teoría de la praxis; que la política escapa por naturaleza al rigor de la ciencia y participa de todas las desventajas del saber probabilístico; que sus razonamientos no son siempre verdaderos aunque parten de hechos verdaderos; que aquí el juez no es el especialista sino el hombre culto. Por eso la verdad ha de mostrarse de una manera aproximada y, todo esto es así porque

(21) Cfr. Paul Ricoeur, *La raison pratique*, en *La Rationalité Aujourd'hui*, Ed. de L'université D'Ottawa, Ottawa, 1979, pp. 225-241.

el problema es de naturaleza práctica (Cfr. *Ética a Nicómaco* 1094B 11–1095 A.2). Esta tradición aristotélica, la *phronesis*, es la que queremos recuperar desde la razón práctica como garantía de una discusión crítica.

La crítica de las ideologías, que anteriormente fue esbozada, se incorpora también a la razón práctica. Y es que las ideologías no sólo tienen una función positiva como mediaciones inmanentes a la acción social, sino también como legitimadora del poder. Así la crítica de las ideologías concreta la razón práctica dentro de una ontología de la pertenencia. Esto es lo que ha simbolizado Habermas con la autorreflexión. Inspirándose en el modelo psicoanalítico de Lorenzer, que ya hemos mencionado, considera que la reflexión es a la vez intuición y emancipación, comprensión y liberación de la dependencia dogmática. Pero esta liberación que nos ofrece la autorreflexión como articulación de teoría y praxis se define en términos de resimbolización. Aquí la resimbolización es más una idea regulativa en el sentido Kantiano que el término de la cura analítica. Es más anticipación y escatología que toma de conciencia. Y es precisamente esto lo que nos exige que hagamos referencia, brevemente, al tema de la imaginación y la utopía. No hay razón práctica sin imaginación. Decía Bloch que la "razón no puede florecer sin la esperanza, la esperanza no puede hablar sin la razón...". Esta "imaginación constituyente" para emplear la expresión de Desroche puede justificar diversas opciones: nuevas formas de habilitar el mundo, nuevas formas de gobierno y de economía, de familia y de libertad. Pero en el fondo siempre estará animándonos la idea de la liberación definitiva (22).

"Nunca me cansaré de repetir que lo que legitima nuestra demanda de justicia —dice Angel Rama—, lo que respalda nuestra terca codicia de utopía, es nuestra capacidad para inventar y producir, es nuestra energía y nuestro coraje que no es exclusiva propiedad de los que hoy vivimos, sino una continuidad histórica que asegura el radiante valor de América Latina".

Recordemos una vez más a Bloch: "la interrogación sobre la finalidad y sobre la destinación todavía arderá en la sociedad sin clases e incluso será una interrogación más poderosa y más inexorable que hoy día, en la medida en que una gran parte de la burguesía ha castrado esta pregunta por evidentes razones de clase".

Creo que lo anterior ha sido suficiente y puedo terminar diciendo con Julio Cortázar: "No puedo saber cómo será el mundo dentro de cien años. Pero en el peor de los casos, si fuera el peor de los mundos, prefiero que sus historiadores me citen como un utopista ingenuo que como uno de los precursores de un infierno fascista y tecnológico. Siempre habrá alguien allá para comenzar el camino hacia la realidad final del sueño".

(22) Paul Ricoeur. *L'Imagination dans le discours et dans l'action, en Savoir, Faire, Espérer: les limites de la raison* Publications des facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1976, p. 224.