

Crítica y hermenéutica*

Carlos Oliva Mendoza

Mariflor Aguilar Rivero, *Confrontación, crítica y hermenéutica. Gadamer, Ricoeur, Habermas*. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras / Fontamara, 1998, 214 pp.

"C on la novena, décima y undécima campanada, una vasta negrura se arrastró sobre todo Londres. Con la última, la oscuridad era completa. La pesada tiniebla turbulenta ocultó la ciudad. Todo era sombra; todo era duda; todo era confusión. El siglo dieciocho había concluido; el siglo diecinueve empezaba".¹ Quizá la lectora o el lector puedan imaginar la descripción de Virginia Woolf como una constante de las sociedades urbanas del siglo xx, pero quizá no puedan imaginar la manera de abandonar la carencia de esperanzas que implica la situación de nuestro tiempo. A menos, claro, que la salida sea aquella que marca la violenta dinámica que se impone a las sociedades: la búsqueda de satisfactores materiales, la conquista de la seguridad personal, la alternativa de algún empleo, el constante rezo por el equilibrio entre la liquidez y la volatilidad del todopoderoso mercado. Así es nuestra feria, llena de temas vacuos y de juegos fraudulentos. En ese célebre contexto uno no puede más que agradecer cuando tropieza con un intento serio y brillante de comprender dónde estamos y de destacar un manojito de palabras que puedan conducir a un intento honesto de pensar y entender la realidad. Es el caso del texto de Mariflor Aguilar *Confrontación, crítica y hermenéutica*.

Habrá que señalar, antes de tocar algunos puntos de fondo del texto, algunas cuestiones formales. El libro toma como pretexto tres de los pensadores contemporáneos más importantes, los alemanes Hans-Georg Gadamer y Jürgen Habermas, y el francés Paul Ricoeur. Además del amplio conocimiento que muestra la autora del *corpus* de las obras de los tres filósofos y de la crítica a

* El presente trabajo es parte de las investigaciones en filosofía apoyadas por las becas que me otorgan la UNAM y el Conacyt.

¹ Virginia Woolf, *Orlando*. Trad. de Jorge Luis Borges. Buenos Aires, Hermes, 1996, p. 145.

éstas, hay que destacar la amplia e importante bibliografía sobre la temática central: la relación entre hermenéutica y teoría crítica. Sin embargo, pese a la importancia que este material tiene como compilación e interpretación crítica y creativa de una parte de la historia contemporánea de la hermenéutica y la teoría crítica, muy probablemente el valor principal de la obra se encuentre en otro lugar: en la discusión sobre algunos temas centrales en las sociedades del siglo XX como son el papel y la actualidad de la crítica en la emancipación social; la posibilidad de consensos y acuerdos sociales; la constitución de la tradición en los grupos humanos, y el problema de la verdad.

El libro comienza con el intento de definición de las palabras clave: hermenéutica y crítica. Mariflor Aguilar hace una interesante reconstrucción histórica y etimológica de ambos significados, de tal suerte que muestra a un mismo tiempo la pluralidad de sentido de cada palabra y la posibilidad de encontrar núcleos conceptuales para poder tematizar sistemáticamente la relación entre hermenéutica y teoría crítica. En lo que se refiere a la hermenéutica, la autora muestra tres facetas que le permiten arribar a una definición; en primer lugar, estaría la tensión generada entre la intuición del infinito y la necesidad de definir:

Umberto Eco señala la aparición de la hermenéutica en la civilización griega bajo dos modalidades extremas, la “deriva infinita” y la del “sentido literal” [...] La “deriva hermética” surge, al decir de Eco, en la civilización griega, “fascinada por el infinito”, y elabora “junto con el concepto de identidad y no contradicción, la idea de la metamorfosis continua, simbolizada por Hermes” (pp. 19-20).

En segundo lugar, las áreas de especialización de la hermenéutica antigua: la filología, “como una tecnología para resolver discusiones sobre el lenguaje del texto (vocabulario y gramática)”; la exégesis bíblica, “para resolver conflictos de interpretación de los textos sagrados”; y “la jurisprudencia, para interpretar las leyes”. Finalmente, apunta Mariflor Aguilar:

[...] la historia más reciente de la hermenéutica comienza cuando los problemas que se empezaron a plantear los exégetas de las sagradas Escrituras en el siglo XVIII (Semler y Ernesti) fueron más allá de la unidad dogmática y de las cuestiones literales de los cánones, y empezaron a contextualizar históricamente los textos, entonces se libera la interpretación del dogma y la hermenéutica pierde su sentido técnico-auxiliar para la lectura de textos y se convierte en un tipo de reflexión específica que se plantea problemas más de tipo histórico que práctico (pp. 20-21).

De todo esto la autora extrae dos elementos centrales para la definición de la hermenéutica contemporánea: a) *la movilidad del significado*, planteada en el mito de Hermes, en la fijación constante de sentido que hace la filología, la exégesis y la jurisprudencia, en el desplazamiento del canon y en la interpelación de los prejuicios dogmáticos y b) *la contextualidad*, esto es, la necesaria historicidad y temporalidad de todo proceso de interpretación en la formación del sentido.

Es notable, en esta reconstrucción, el proceder hermenéutico de Mariflor Aguilar. El hecho de definir utilizando la historicidad y los contextos específicos, míticos, técnicos y racionales en los que se utiliza el significante, ya arroja tesis hermenéuticas centrales, por ejemplo, a) que todo proceso de interpretación consciente de un contexto particular necesita reconstruir históricamente una tradición, precisamente para comprender la singularidad del tiempo histórico desde el que se interpreta, y b) que, al mismo tiempo, un contexto particular adquiere sentido desde los efectos de una tradición.

Si paso a paso se va siendo consecuente con la definición y aplicación de la hermenéutica, lo mismo sucede con la teoría crítica. Mariflor Aguilar destaca seis significados de *crítica* a lo largo de la historia del pensamiento en occidente; crítica como capacidad de juicio, crisis, censura, emancipación subjetiva, emancipación práctica-especulativa y emancipación práctica-teórica. Al contrario de la hermenéutica contemporánea, especialmente en los desarrollos de Gadamer, donde todos los significados de la tradición permanecen latentes como parte de una verdad que no puede ser totalmente alcanzada por ninguna época ni desde ningún contexto, en la teoría crítica la pretensión sería llegar a un solo significado que sintetice todos los anteriores. De ahí que el significado final, la crítica como “emancipación práctica-teórica”, se destaque radicalmente de los contextos anteriores y postule una salida definitiva y total al problema de la comprensión y transformación de la realidad:

La crítica que introduce Marx y que comparten parcialmente Freud y Nietzsche puede considerarse como un capítulo de la historia de la crítica. Según esta noción de crítica, la realidad es concebida como generadora de las ilusiones de la conciencia, por lo cual, si se pretende combatirlas, habrá que transformar la realidad que las produce; y a la inversa también: si se quiere cambiar la realidad habrá que cambiar primero la conciencia ilusoria de la misma. Por eso este sentido ya no es abstracto sino concreto, porque supone no solamente la determinación de la conciencia sobre la práctica sino también el sentido inverso, a saber, la determinación de la práctica sobre la conciencia (p. 32).

Acotados los significados mínimos de la hermenéutica y la teoría crítica, la autora empieza a plantear desde tres perspectivas diferentes, la de Ricoeur, Habermas y Gadamer, un núcleo de problemas centrales en el pensamiento contemporáneo: a) *La necesidad de transformaciones sociales de la realidad*, el mundo de “la utopía posible” como la llama Mariflor Aguilar, donde, siguiendo a Seyla Benhabib, se hace una interesante distinción entre la “política realizativa”, aquella en que “la sociedad del futuro logra más adecuadamente lo que la sociedad del presente ha dejado incompleto” en un movimiento lógico del presente, y la “política transfigurativa”, que enfatiza “la emergencia de nuevas necesidades, nuevas relaciones sociales y modos de asociación, que hacen estallar el potencial utópico que está presente ya en lo viejo” (pp. 43-44). b) *La constitución de una sociedad como tradición*, punto desde el que Mariflor Aguilar teje dos líneas que podemos plantear en forma de preguntas, ¿cómo se forma una tradición?, ¿cómo la tradición se manifiesta como un criterio de validez de la realidad presente? c) El problema central, que subyace como fondo de los anteriores, referente a *la posibilidad de concebir y postular la verdad*; tema que explota sobre todo en los tratamientos que hace Mariflor Aguilar de los consensos y acuerdos posibles y necesarios dentro de una sociedad.

Es sumamente interesante el planteamiento implícito de la obra. Si bien el libro promete, y cumple, el estudio de dos tradiciones de pensamiento que cobran nuevo vigor en las postrimerías del siglo, parecería que la recurrencia tanto a la hermenéutica como a la crítica trasciende de forma impresionante el debate formal entre dos metodologías que pretenden configurar la realidad. El libro muestra, de manera no explícita, que la fuerza del debate entre una postura hermenéutica y una postura crítica radicaría en la misma dinámica en que se plantean los problemas sociales en la realidad y en la forma en que se resuelven. De tal suerte que la lectura del libro implicaría no sólo la atención a los argumentos desarrollados por la autora, sino su constante tensión con el contexto en que en la realidad social se da una confrontación entre posturas críticas y hermenéuticas.

Sigamos como ejemplo el problema que plantea la noción de verdad, que a su vez determina aspectos significativos de la idea de tradición y de la idea de sujeto en la realidad social y que, de manera fundamental, encuentra eco en la confrontación entre hermenéutica y teoría crítica. En el debate contemporáneo la verdad remite tanto a la existencia posible de una verdad normativa trascendental, universal, ahistórica y atemporal, como al reconocimiento de diversas concepciones relativas de la verdad según determinadas sociedades, y a la postulación de simples criterios de verdad, y a veces sólo objetividad, que se dan en una sociedad.

La hermenéutica, pensamos sobre todo en Gadamer, tiene efectivamente una concepción distinta de la verdad que la que sostiene la teoría crítica. En la

comprensión hermenéutica la posibilidad de la verdad se devela en tanto el sujeto se extravía; en ese entendido habría que arriesgarse a interpretar la frase de Mariflor Aguilar: “Sentido y verdad se reúnen en la anticipación inicial respecto del texto que se va a interpretar” (p. 140). Toda anticipación es perfecta porque implica mostrar el plexo de nuestras creencias, esto es, develar los prejuicios que conforman el sentido que damos al mundo, en este caso en la confianza de perfección y verdad que presuponemos en el texto (por cierto, la idea de texto tendría que ser una bella metáfora que, en su multiplicidad de significados, puede alcanzar la analogía de “mundo”). La confianza en nuestros prejuicios en el momento de interpretar supondría no “un acuerdo subjetivo, sino la comunidad entre el intérprete y la tradición” (p. 139). Pero, en el momento en que se empieza a sospechar del texto, esto es, de la anticipación de la perfección y de la verdad, me parece a mí, la reflexividad crítica plantearía la elaboración de un juicio de la conciencia a través del cual la misma reflexión constituye lo otro, lo objetiviza y lo mediatiza para reafirmar la verdad de sus pretensiones sobre el texto. Por el contrario, la hermenéutica mostraría, en el momento en que se duda de la verdad —pues el texto nunca puede ser idéntico a nuestra interpretación—, no las posibilidades de juicio de la conciencia, sino la propia finitud de la conciencia del intérprete, esto es, *vemos* lo que no somos y lo que no comprendemos. La única manera de recuperar la anticipación de perfección estaría fuera del alcance de un sujeto y de la conciencia, dependería de la comunidad entre el intérprete y la tradición; por ejemplo, el que yo logre la traducción de una palabra antes inconcebible en mi lengua depende de la tensión histórica entre dos tradiciones, tensión que se refleja a través del contexto de interpretación y creación de un “yo” que finalmente canaliza muchas voces, pero jamás dependería de un sujeto, una conciencia o un yo que puedan críticamente salir de su tradición e introducir por sí mismo el nuevo significante. En ese sentido, la conciencia crítica fomenta un movimiento propio de la verdad y del sentido que se expresa una y otra vez como confianza en la perfección de nuestras creencias. En ese momento la teoría crítica empata peligrosamente la verdad con los criterios de validez, esto es, una aprehensión objetiva de la verdad sería realmente garantía de que se posee la verdad absoluta.

Sin embargo, las interpretaciones críticas que Mariflor Aguilar hace en su texto no aceptarían los resultados que hipotéticamente presuponemos a partir de dos enfoques de la verdad. Ella parece señalar que la figura comunitaria entre el intérprete y la tradición tiende a la validación canónica y autoritaria de los prejuicios de la tradición:

A pesar de tomas de postura y declaraciones a favor de la *creación*, creemos encontrar en el trabajo que hemos expuesto la presencia, en

última instancia, de un elemento de pasividad reflexiva por parte del sujeto. Lo que no es extraño si consideramos que es precisamente el subjetivismo bajo la forma de la intencionalidad, uno de los enemigos principales de nuestro autor [Gadamer]. Según esto, la comprensión opera por “selección natural” de la historia y del tiempo: así se seleccionan los prejuicios, las opiniones previas y los propios textos que rompen la barrera de la distancia en el tiempo (p. 160).

Dejemos abierto el punto sobre la verdad. Lo que es importante señalar es que ese tipo de ataques sobre temas particulares, que destacan a contraluz el problema de la relación entre la hermenéutica y la teoría crítica, pueden llevarse a cabo con base en el texto de Mariflor Aguilar porque éste es una especie de red que se tiende sobre la realidad con la finalidad, paradójica, de observar al mismo tiempo aquello que la teoría puede explicar, pero sin perder de vista lo que atraviesa la red y escapa de la aprehensión objetiva de la teoría. Todo el libro es una sutil dialéctica entre el deseo de la autora por mantener utopías abiertas que operen como normatividades sociales, utilizando la teoría crítica, y el honesto reconocimiento de que la conciencia de un sujeto o de una época —y esto debiera incluir a la conciencia utópica— siempre será trascendida, porque toda conciencia es tan sólo una prefiguración del horizonte, esto es, todo acto de conciencia también es un acto temporal e histórico de interpretación. Este doble enfoque es de lo más destacado de la obra y creo que, una y otra vez, vence un riguroso y perfecto movimiento dialéctico que dentro del libro urge a bloquear la apertura de la interpretación y marcar pautas para una direccionalidad crítica, normativa y universal.

No es pues necesario insistir en que estamos ante un texto importante dentro del debate actual entre dos tradiciones de pensamiento que reflejan fielmente dos propuestas de representación y transformación que acontecen en la realidad: la crítica y la hermenéutica.