



**UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO**



**Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Instituto de Investigaciones Filosóficas**

**HACIA UNA HERMENÉUTICA CRÍTICA.
TH. W. ADORNO Y PAUL RICOEUR**

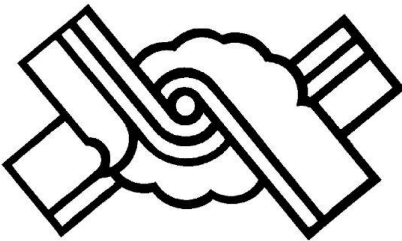
TESIS

**QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
DOCTORADO EN FILOSOFÍA**

**PRESENTA
ANGÉLICA TORNERO SALINAS**

**ASESOR
DR. RAÚL ALCALÁ CAMPOS**

NOVIEMBRE DE 2012.





Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Índice

Introducción	4
I. Hermenéutica y crítica: consideraciones preliminares	13
I.1. La crítica	14
I.2. La hermenéutica	30
I.3. Hermenéutica y crítica	38
II. Th. W. Adorno. La dialéctica en el marco de la teoría de la interpretación	47
II.1. La teoría crítica en Max Horkheimer	48
II.2. La interpretación como desfiguración (lógica de la desintegración) en el pensamiento de Th. W. Adorno	54
II.3. Interpretación de las cosas concretas e historización	62
II.4. La interpretación en el marco de la dialéctica negativa	71
II.5. Sociología crítica y fisiognómica social	86
II.6. La interpretación filosófica del arte	95
III. La preocupación crítica en la hermenéutica de Paul Ricoeur	106
III.1. La preocupación crítica en las acciones y en las obras primeras	109
III.2. El debate entre Gadamer y Habermas	124
III.3. Teoría del lenguaje	136
III.3.1. Sistema vs. Discurso	136

III.3.2. La metáfora	142
III.3.3. El concepto de texto	143
III.4. Constitutivos de la hermenéutica crítica de Paul Ricoeur	145
III.4.1. El distanciamiento	146
III.4.2. La explicación y la comprensión	148
III.4.3. La redescrición: fuerza subversiva de lo imaginario	154
III.4.4. La subjetividad puesta en suspenso	165
IV. Hacia una hermenéutica crítica	168
IV.1. La relación sujeto-objeto	171
IV.2. Mimesis y acción	191
IV.3. Negación y distanciamiento	205
Consideraciones finales	223
Referencias bibliográficas	234

Introducción

Adentrarse en el camino de reflexión propuesto en este estudio, puede parecer osado para algunos, fuera de lugar para otros, en tiempos en los que el pensamiento de los críticos de lo existente ha sido eclipsado, arrasado por las prácticas capitalistas actuales, prácticas rapaces, que cursan sin freno. Puede parecer una tarea arriesgada, no sólo porque los apologistas del liberalismo económico están decididos a alcanzar sus ambiciones sin límite, a costa del propio planeta, sino también porque lo que aquí se propone sale de tono en relación con algunos paradigmas explicativos, que si bien se manifiestan contrarios a los neoliberales, están atravesados por el escepticismo que paraliza, nos deja perplejos, por el escepticismo que declara la llegada de la época de los epílogos, de los finales. Insistimos en realizar este estudio, en primer lugar, porque la experiencia de los supervivientes nos conmina a hacerlo, los del holocausto, los de las guerras en Oriente, los de las narcoguerras en nuestro país. En segundo lugar, porque la evidencia, agudizada en los últimos años, abre un resquicio no sólo para confirmar la inviabilidad del modelo económico que está avasallando a sus víctimas, consumiendo el planeta, como lo muestra la crisis actual, sino también para intervenir en el examen y la apropiación crítica, en el contexto cultural, en general, y de manera específica en el de los eufemísticamente llamados países emergentes, cuya narrativa es: “estados fallidos”, “inviabiles”, “sin futuro”.

Las condiciones actuales, las que nos toca vivir, nos obligan a intentar —por lo menos intentar— contribuir a la reflexión sobre cómo alentar a aquellos que sumidos en su cotidianidad no han tenido siquiera la oportunidad de elaborar acerca de su situación de excluidos y mucho menos de rechazarla, manifestarse, o de alzar la voz irritados para gritar

que no se quiere más vivir así, realizar acciones cuyo correlato sea la indignidad y la iniquidad.

Esta reflexión pretende ser una contribución mínima a la necesidad de nuestra época de comprender la situación en la que nos encontramos, con una aproximación interpretativa y crítica. Un objetivo derivado de estas reflexiones es, contribuir, a través del intercambio académico, a que la gente se vincule de nuevo con su propia vida, con su hacer, con su poder hacer más propio; proviene de la necesidad de reducir la violencia evidente hoy más que nunca y también la violencia taimada, sutil, que esa entelequia, ese “algo” invisible sin voz ni rostro, a decir de algunos, ejerce sobre la enorme mayoría, dejándola sin posibilidades. Se trata de aportar a la discusión en este sentido, en este ámbito cultural y lingüístico hispanoamericano.

Este trabajo está ligado a un interés filosófico específico. El tema general de investigación se relaciona con la filosofía de la cultura; se aborda, particularmente, el ámbito de la teoría de la interpretación. La preocupación consiste en saber si puede hablarse de filosofía como hermenéutica y crítica (entendida en términos de la teoría crítica de la escuela de Frankfurt). Dicho de otro modo, se trata de indagar si la hermenéutica y la crítica son aproximaciones complementarias, no excluyentes. Esta investigación se desarrolló en dos momentos. El primero se relaciona con la exploración de esta preocupación en el pensamiento filosófico de dos autores: Th W. Adorno y Paul Ricoeur. En el segundo momento, derivado del anterior, se describen los constitutivos para pensar en una hermenéutica crítica.

En relación con el primer momento, el procedimiento consistió en leer e interpretar los textos filosóficos de ambos autores, cuyo soporte es, evidentemente, el lenguaje. El objetivo fue analizar la manera en que estos autores se han aproximado a la filosofía, a

partir de dos ideas: hermenéutica y crítica, y dilucidar diferencias y semejanzas en sus concepciones.

La aproximación a este análisis puede describirse a partir de las siguientes preguntas de investigación: ¿Está contenida la idea de filosofía como interpretación¹ en la propuesta de Th. W. Adorno? Si la respuesta es afirmativa, ¿de qué manera ocurre esto? Por otro lado, ¿está contenida la idea de crítica en la teoría hermenéutica de Ricoeur? Si la respuesta es afirmativa, ¿cómo se verifica? Esta manera de formular las preguntas obliga a la lectura cruzada de las obras de los filósofos. Es decir, lo que Adorno desarrolla es una teoría crítica y lo que Ricoeur propone es una hermenéutica. Aquí se buscó en Adorno, una manera de comprender la interpretación, como práctica filosófica, y en Ricoeur, una posible teoría crítica. Es preciso señalar que no se habla de una hermenéutica, en el caso de Adorno, sino de una idea interpretación, que él mismo denominó así en varias de sus obras.

En relación con el segundo momento de esta investigación, a partir de los resultados de la reflexión en esta primera etapa se planteó un supuesto que permitiera avanzar hacia el objetivo principal: destacar los constitutivos de una hermenéutica crítica. Para ello, se partió de una hipótesis complementaria: algunos constitutivos relacionados con la hermenéutica y con la crítica de las propuestas de los filósofos estudiados, tomados de manera conjunta, permiten configurar un esbozo de lo que podría llegar a ser una hermenéutica crítica o, en su caso, una teoría de la interpretación crítica.

Esta parte del trabajo se realizó, orientado por las siguientes preguntas: ¿puede incluirse en el enfoque hermenéutico la preocupación crítica a partir de un movimiento recursivo que va de la negación a la afirmación y a la negación, como forma de la

¹ Th. W. Adorno utiliza el término interpretación (*Deutung*) y no hermenéutica. Desde luego, se deslinda de la hermenéutica romántica del siglo XIX. Lo importante aquí es dilucidar la idea de interpretación de Adorno. Véase nota 5.

alteridad? ¿Se constituye, con ello, una hermenéutica crítica? ¿Puede esta hermenéutica crítica ayudarnos a comprender y comprendernos en el mundo actual? ¿De qué comprensión se habla? Hay que agregar un componente más a esta propuesta. No se trata de un enfoque que restrinja el sentido a la locución o al escrito, sino que, como lo plantea Gadamer, vaya más allá, hacia todas las formas de creación cultural humana.² Así, la pregunta complementaria es, ¿es posible la praxis hermenéutica en otras formas de creación y comunicación simbólica, es decir, en otros productos culturales contemporáneos, cuyo soporte no es sólo textual sino también visual? ¿Qué componentes teóricos principales tiene una hermenéutica que permita esta aproximación?

Para desarrollar este segundo momento, en principio, se distinguieron tres ámbitos de configuración de los constitutivos de la hermenéutica crítica: i) relación sujeto-objeto; ii) mimesis y acción, y iii) negación y distanciamiento. Se compararon los conceptos de ambos autores en el marco de estos tres ámbitos, con lo que se logró encontrar semejanzas. Con estas semejanzas, se configuraron los constitutivos en cada ámbito y se relacionaron con observaciones adicionales, derivadas de preguntas realizadas en un marco más amplio que el propuesto por los filósofos. Este marco se relaciona con la reflexión sobre los productos culturales, en general, y no sólo del arte o de los textos literarios de la tradición.

Una propuesta como ésta enfrenta varias situaciones problemáticas inducidas desde diferentes contornos. Uno de éstos se relaciona con la naturaleza de la conjunción de los dos ámbitos de interés: la hermenéutica y la crítica. Para no incurrir en consideraciones de manera arbitraria, se optó por una parte, por revisar la génesis y el desarrollo de la crítica, a partir de Kant y, por otra, se realizó una revisión de las consideraciones sobre la

² H. G. Gadamer, *Verdad y método I*, Madrid, Sígueme, 2002, p. 113.

hermenéutica realizadas en el siglo XIX, que constituye el horizonte contra el cual discute la crítica, en términos de la Escuela de Frankfurt.

Los resultados de esta investigación nos han llevado a conclusiones interesantes y, en cierto sentido, inesperadas. Al plantear la hipótesis inicialmente, se consideró la posibilidad de encontrar en la propuesta de Adorno, elementos que nos permitieran aproximar su pensamiento a la hermenéutica. Esto fue posible parcialmente, porque si bien Adorno desarrolla la idea de interpretación (*Deutung*) a lo largo de varias de sus obras, el sentido de este constructo está orientado hacia el de crítica, a partir del principal aspecto programático de la obra del filósofo, la dialéctica negativa. Es evidente que rechaza puntos de contacto con la hermenéutica del siglo XIX e incluso de Heidegger. No obstante, esta exploración nos reveló un constitutivo de la obra adorniana que permite pensar en su propuesta más allá de un galimatías irresoluble o una aproximación que conduce al callejón sin salida, señalado por Habermas, entre otros autores.³ En la propuesta de Adorno, no se rechaza de manera definitiva el pensamiento conceptual, sino el método del “pensamiento de la identidad”, como lo llamaba el filósofo. Es decir, no pretendía eliminar la aproximación al concepto, sino mostrar que es contingente. Es precisamente en este punto, que pude hablarse de un guiño hacia la hermenéutica de Ricoeur, no porque Adorno se haya propuesto hacer este guiño al filósofo francés, sino más bien, en sentido contrario, nos parece, porque Ricoeur se aproximó, en el marco de su hermenéutica, hacia la crítica. Paul Ricoeur se interesó por la arista crítica, como se ve a lo largo de este estudio, y la manera en que se aproximó a ello está próxima a la forma en que Adorno abordó el asunto de la interpretación. Podría decirse, así, que existe en la hermenéutica de Ricoeur un matiz crítico que lo aproxima al sentido de interpretación de Adorno. Lo que no puede afirmarse es que

³ Esto se retomará en el capítulo II de esta tesis.

en la crítica de Adorno haya un componente hermenéutico del tipo de la hermenéutica romántica, ni siquiera de la propuesta del mismo Gadamer.⁴

Así, la primera parte de la tesis, que consiste en explorar el sentido de interpretación en Th. W. Adorno, nos condujo a pensar que ésta debe entenderse en el marco de la crítica y, desde otra perspectiva, de la dialéctica negativa. Pero con ello, se deduce que hay también una intención de motivar a los seres humanos a la acción, no exclusivamente entendida como activismo, sino, como quería Adorno, como desarrollo del pensamiento dialéctico que nos permita desvelar las ilusiones falsas creadas por el sistema. Lo que no se deriva de la propuesta de Adorno, desde nuestra perspectiva, es la parálisis complaciente de ciertas actitudes actuales. En relación con Ricoeur, de acuerdo con la exploración que aquí se llevó a cabo, estuvo en disposición de ir más allá de consideraciones enmarcadas en una visión de la hermenéutica, como se había comprendido en el siglo XIX y en buena parte del XX, para intentar incluir la preocupación crítica. Desde luego, su formación y convicciones le impidieron ir más allá de ciertos límites, no obstante, hay en su propuesta aspectos relevantes que dan pie a continuar pensando en aproximaciones que, sin llevarnos a consideraciones apologéticas, absurdas, en torno al sujeto, nos prevengan de la indiferencia, provocada por el desencanto ante nosotros mismos como género. Con esta última actitud, alguien gana mucho, y los que intentamos aportar, por lo menos un poco, a mejorar las condiciones, en el marco de lo posible, perdemos casi todo. Lo peor es que esta pérdida es provocada por nosotros mismos.

Para desarrollar este trabajo de investigación, se tomaron algunas de las obras de Adorno, en las que se habla de *Deutung* (interpretación), en el original en alemán. Philipp

⁴ Es importante recordar que Paul Ricoeur se deslindó de Gadamer precisamente en el punto que da cabida a pensar en la hermenéutica del filósofo francés en términos de crítica. Esto se desarrolla en el capítulo III de este trabajo.

von Wussow exploró la idea de la filosofía como interpretación en la obra de Adorno.⁵ El autor observa que la idea de interpretación está presente en Adorno desde sus primeras obras, como es el caso de *Die Aktualität der Philosophie*, escrita en 1931 y que se puede encontrar también, años después, en “Possitivismusstreit in der deutschen Soziologie” de 1965.⁶ En la investigación de este autor se realiza el análisis de la idea de *Deutung* en Adorno y la relación con otras ideas similares, como *Interpretation* y *Hermeneutik*. En el estudio que aquí se llevó a cabo se optó por escoger las obras más representativas del pensamiento de Adorno en las que se hablara de *Deutung*.⁷ El sentido de esta manera de entender la interpretación está en la frase que el propio Adorno expresó: “el ideal de la ciencia es la investigación, el de la filosofía, la interpretación”.⁸ El propósito del autor fue distinguir el pensamiento científico del filosófico, haciendo énfasis en el método. Así, la interpretación es propia de la filosofía, pero *Deutung* no debe ser confundida con *Interpretation*, palabra que es utilizada en la filosofía alemana para referirse a la hermenéutica bíblica o jurídica.

En relación con Ricoeur, se eligieron aquellas obras en las que destaca la preocupación crítica. De manera semejante al criterio utilizado para elegir las obras de Adorno, aquí se optó por aquellas en las que el autor habló de la crítica de manera directa. También se analizaron obras en las que, consideramos, se encuentran constitutivos

⁵ El autor realiza una investigación sobre el sentido de *Deutung* en Adorno. P. von Wussow, *Logik der Deutung*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2007. El autor escribe en la introducción: “Die Aufgabe der folgenden Untersuchung ist, Adornos Konzeption von Philosophie als Deutung zu erläutern”. *Ibid.* p. 9.

⁶ *Idem.*

⁷ Parcialmente, nos guiamos por el estudio de Wussow para diferenciar la idea de interpretación de la idea de hermenéutica en la obra de Adorno. También sirvió como guía el trabajo de José Manuel Romero, *Hacia una hermenéutica dialéctica*, Madrid, Síntesis, 2005, en la que explora el concepto de interpretación en algunas obras de Adorno.

⁸ En *Aktualität der Philosophie* se lee: “[...] die Idee der Wissenschaft ist Forschung, die der Philosophie Deutung”. *Ibid.*, p. 24.

principales que permiten pensar en su hermenéutica en términos de crítica o dicho de otro modo en una hermenéutica crítica.⁹

En el primer capítulo de esta tesis se realiza un breve recorrido histórico en torno a los conceptos de crítica y de hermenéutica, con la finalidad de ubicar las ideas de los autores aquí estudiados en relación con estos términos. Asimismo, se expuso sucintamente parte de la discusión actual en torno a las relaciones entre la crítica y la hermenéutica.¹⁰ En el segundo capítulo, se analiza, en primer término, la idea de crítica en Horkheimer y en Adorno para delimitar el sentido en el que este último utilizó el concepto. El recorrido que se hace inicia con sus escritos tempranos, en los que se insiste en la idea de la filosofía como interpretación. Enseguida, se explora el sentido de interpretación en relación con la dialéctica negativa. Después, se analiza este mismo término en el marco de algunos escritos sociológicos y finalmente en su estética. En el tercer capítulo se exploran algunas obras de Paul Ricoeur, para destacar los momentos en los que este autor dialoga con la crítica, en el sentido de la Escuela de Frankfurt, y la manera como lo hace. En un primer inciso se decidió citar algunos momentos de su biografía intelectual que permiten comprender la preocupación crítica en su época inicial. Posteriormente, se exponen las reflexiones de Ricoeur sobre el debate entre Gadamer y Habermas en relación con la crítica para ubicar los aspectos que el autor considera importantes para pensar en los constitutivos de una hermenéutica crítica. Enseguida se analiza la teoría del discurso, por considerar que ahí radica parte importante de la propuesta de la hermenéutica crítica de este autor. A partir del análisis realizado en el segundo y tercer capítulos, en el cuarto, se han desarrollado algunos constitutivos que permiten pensar en una hermenéutica crítica.

⁹ Es el caso de *Tiempo y narración*.

¹⁰ No se expusieron todas las discusiones, sino las más representativas, en función del desarrollo de la temática de este trabajo.

Como se ha dicho ya, el objetivo es contribuir a la discusión actual sobre la relación entre estas dos aproximaciones. Esta confrontación con los temas y autores ha sido muy enriquecedora y nos ha permitido elaborar otros interrogantes, materia de sucesivas investigaciones.

Capítulo I.

Hermenéutica y crítica: consideraciones preliminares

Comprender la conjunción entre hermenéutica y crítica resulta complejo, ya que, desde un ángulo, puede observarse como tensión contradictoria, mientras que desde otro, algunos constitutivos de ambas propuestas crean puntos de coherencia, sin que pueda afirmarse una identificación. La hermenéutica, de larga tradición, inicialmente “ha querido ser un saber, una doctrina de la verdad en el dominio de la interpretación; ha querido proponer reglas para combatir la arbitrariedad y el subjetivismo en las disciplinas que tienen que ver con la interpretación”.¹¹ Este sentido de la hermenéutica está lejos de las consideraciones de la crítica, próximas a los desarrollos de la Escuela de Frankfurt, específicamente de Adorno.

Podría pensarse más natural la cercanía entre la aproximación crítica, también desde esta perspectiva adorniana, y la hermenéutica desarrollada en la segunda mitad del siglo XX, ubicada en las antípodas de aquella pretensión clásica: se advierte que no hay verdad, ya que todo es cuestión de interpretación, en palabras de Nietzsche. Este último sentido de la hermenéutica, caracterizado por Vattimo como la *koiné* de nuestro tiempo,¹² se relaciona con una perspectiva relativista asociada con el pensamiento posmoderno, que quizá tenga algunos puntos de contacto con la crítica adorniana, pero también desemejanzas de no poca relevancia.¹³

¹¹ Jean Grondin, *¿Qué es la hermenéutica?*, Barcelona, Herder, 2008, p. 15.

¹² Cfr. Gianni Vattimo, *Ética de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1991.

¹³ En la propuesta de Adorno hay elementos que permiten pensar en algunos planteamientos de la posmodernidad, desde luego, en la perspectiva europea; sin embargo, dice José Antonio Zamora: “Para sus amantes posmodernos, Adorno todavía estaría demasiado anclado en las tradiciones emancipatorias de la Modernidad [...]”. *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*, Madrid, Trotta, 2004, p. 11.

La complejidad no sólo resulta de la necesidad de distinguir estas relaciones entre la hermenéutica y la crítica, entendida a la manera de la Escuela de Frankfurt, sino de la equívocidad del sentido de esta última. En este capítulo se exponen, brevemente, algunas consideraciones históricas, sobre todo, a partir de la época moderna, en torno a la crítica y la hermenéutica, con la finalidad de ubicar de manera precisa el sentido de estos conceptos en los autores que aquí se estudian.

I.1. La crítica

Como es bien sabido, la crítica no se comprende de manera unívoca, sino a partir de los ámbitos específicos dentro de los cuales fue desarrollada. Abordar este tema no es sencillo dada la cantidad de análisis y reflexiones distintas que se han realizado en torno a la crítica a lo largo de años. En las siguientes líneas intentaremos ofrecer algunos aspectos que nos aproximan a la comprensión de esta faceta de la filosofía. Estas consideraciones no sólo tienen relación con la idea de crítica de la Escuela de Frankfurt, sino también con la filosofía de Ricoeur, así como con la propuesta de una orientación crítica de la hermenéutica.

La raíz etimológica de la palabra crítica se encuentra en el verbo griego *kritein*, que posee diferentes niveles de significación. La traducción más adecuada es “discernir” y “juzgar”, “evaluar” algo. Según Wolfgang Bonß, los estudiosos parecen coincidir en que “criticar” se refiere a “la formulación de juicios o, más precisamente, a la constatación juzgante de diferencias, las cuales, por su parte, no son discrecionales sino que se refieren a dimensiones tales como: verdadero/falso, atinado/destinado o adecuado/inadecuado”.¹⁴ Aun cuando estas palabras tengan diferentes determinaciones, la crítica se refiere siempre a

¹⁴ Wolfgang Bonß, “¿Por qué es crítica la teoría crítica? Observaciones en torno a viejos y nuevos proyectos”, en *La Teoría Crítica y las tareas actuales de la crítica*, G. Leyva, ed., Barcelona, Anthropos, 2005, p. 50.

“constatación de diferencias”. Esta es una característica fundamental. Ahora bien, la constatación de diferencias es posible sobre la base de una supuesta contradicción entre la realidad real y la afirmada o entre lo fáctico y lo posible.¹⁵ “El que critica emite un juicio sobre la relación entre las realidades descritas y las reales”.¹⁶ Por otro lado, la crítica se ocupa sólo de un segmento de la realidad, aquel en el que los seres humanos pueden influir. Es decir, la crítica “se refiere únicamente a cosas *modificables por el hombre*, y esto demuestra que particularmente la crítica occidental tiene por definición un origen *práctico* y siempre tiende a lograr un *cambio*”.¹⁷ Así, en términos generales, la crítica atiende dos principales orientaciones, una, hacia la constatación de diferencias y otra, hacia la praxis.

En el marco de esos dos rasgos de la actitud crítica, como aproximación general, es posible encontrar modos específicos o variantes, a partir de Kant. Enseguida, ofrecemos un esbozo de estas variantes para enmarcar la discusión relacionada con el sentido de crítica que se aborda en este trabajo.¹⁸

A partir del siglo XVIII, el orden establecido por los seres humanos se consideró como base de la crítica. Ya no era Dios, sino el hombre el que orientaba la perspectiva de un orden, por lo que había que “juzgar” y “evaluar” las propuestas emanadas de esta capacidad del ser humano de razonar y, a partir de ello, ordenar el mundo. La Ilustración, como filosofía hegemónica del siglo XVIII europeo, se había propuesto luchar contra los prejuicios, liberarse de las cadenas de la tradición, eliminar la ignorancia y la superstición para dar paso a la razón humana como fuente de conocimiento. La Ilustración forma un estilo de pensar, según el modelo que le ofrece la ciencia natural de su tiempo y su

¹⁵ *Idem.*

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ *Ibid.*, pp. 50-51.

¹⁸ El sentido de crítica para Th. W. Adorno y Max Horkheimer se desarrolla en el primer capítulo de este trabajo.

inspiración se centrará en la física de Newton. La razón humana emergía como una fuerza que conducía al conocimiento de la verdad. La razón “ya no es una *posesión*, es una forma determinada de *adquisición*”,¹⁹ anota Cassirer. Y más adelante agrega: “Todo el siglo XVIII concibe la razón en este sentido. No la toma como un contenido firme de conocimientos, de principios, de verdades, sino más bien como una *energía*, una fuerza que no puede comprenderse plenamente más que en su *ejercicio* y en su *acción*”.²⁰

Kant fue defensor de estos ideales de la Ilustración, pero su punto de mira en relación con la razón fue otro. No sólo debían ser conocidos los objetos del mundo; había que ir más lejos e indagar los problemas mismos de la razón. La idea de que el hombre dotado de razón integraba la perspectiva de un orden, implicaba un compromiso importante con la propia razón, por lo que la investigación debía realizarse en relación con las condiciones del conocimiento. La razón debía ser sometida a examen para conocer las condiciones “puras” del conocimiento humano; es decir, cómo conoce la razón humana y por tanto, qué conoce. Así, la crítica tenía como finalidad investigar la “razón pura” misma, para saber qué y cuánto puede conocer, independientemente de la experiencia, como quería el empirismo inglés, que se había extendido por Europa en la primera mitad del siglo XVIII. Dicho de otro modo, en el marco del pensamiento kantiano, se denomina filosofía crítica a “el estudio de la capacidad de la razón respecto del conocimiento puro o *a priori*”.²¹ Esta caracterización distingue la propuesta de Kant de la metafísica, entendida como la presentación del cuerpo de conocimientos filosóficos conseguido por el poder de la razón pura.²² Kant no rechazaba la metafísica, sino que proponía la crítica como

¹⁹ Ernst Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, México, FCE, 1950, p. 28.

²⁰ *Idem.*

²¹ Frederick Copleston, *Historia de la filosofía*, t. 6, Barcelona, Ariel, 1981, p. 211.

²² *Idem.*

propedéutica de la metafísica. Para Kant, escribe Cassirer, esta disciplina, no ha sido capaz de crear dentro de sus propios dominios una norma de certeza.²³ “La sucesión de sistemas parece desafiar a todo intento de acomodarse a la “trayectoria segura de una ciencia”.²⁴ En *Crítica de la razón pura*, Kant escribió: la crítica es una “propedéutica del sistema de la razón pura. Tal ciencia deberá llamarse, no una doctrina, sino solamente una crítica de la razón pura y su utilidad (desde el punto de vista de la investigación) será realmente negativa y servirá no para extender, sino únicamente para emancipar nuestra razón y preservarla de los errores lo que constituye sin duda un gran adelanto”.²⁵ Esta crítica es trascendental porque no se ocupa de los objetos, sino de la manera que tenemos de conocerlos en tanto que sea posible *a priori*.

De cierto modo, afirma Bonß, esta crítica significa lo opuesto a lo que ocurría en épocas anteriores, en las que la crítica era afirmativa, en relación con el orden preestablecido, impuesto por Dios.²⁶ En el siglo XVIII, la crítica se orientaba a que los ciudadanos rebasaran la minoría de edad, provocada por ellos mismos, como decía Kant: “La Ilustración es el abandono del hombre de la minoría de edad, provocada por él mismo”.²⁷ Kant consideraba que esta minoría de edad era la causante de que los humanos fueran incapaces de utilizar la razón sin la guía de alguien más. Había que atreverse a utilizar la propia inteligencia y la crítica era el método adecuado para lograrlo. De aquí deriva el sentido negativo de la crítica.

²³ Ernst Cassirer, *Kant. Vida y doctrina*, México, FCE, 1948, p. 175.

²⁴ *Idem*.

²⁵ E. Kant, “Introducción”, en *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Ateneo, 1961, p. 72-73.

²⁶ W. Bonß, *op. cit.*, p. 54.

²⁷ Immanuel Kant, “An Answer to the Question: What is Enlightenment?”, en Patricia Waugh, ed., *Postmodernism: a Reader* (Hodder Arnold Publication), Paperpack, 1992, p. 90. La traducción es nuestra. El texto en inglés dice: “Enlightenment is man’s release from his self-incurred tutelage”.

Kant llegó a los límites de la razón pura al poner a prueba algunos “problemas” planteados por la metafísica, en particular, la idea de Dios y la de inmortalidad. Las conclusiones a las que llegó, lo condujeron a desarrollar un ámbito de preocupación distinto, en el que se incluye la voluntad. Esto lo llevó a desarrollar la *Crítica de la razón práctica*.

Para Kant el origen de la obligación moral es la razón y no la experiencia de impresiones u objetos, como quería Hume. Los estímulos no pueden hacer que uno se sienta obligado a realizar determinada acción, por lo que es preciso proceder de manera crítica para indagar las condiciones de posibilidad de la obligación moral, *a priori*. Es decir, se requiere investigar si son posibles los preceptos *a priori*, independientemente del modo cómo ocurren en los humanos. Así, Kant distingue entre una “metafísica de las costumbres” y una antropología práctica. La metafísica de las costumbres, escribió Kant, “debe investigar la idea y los principios de una voluntad pura posible y no las acciones y condiciones del querer humano en general, las cuales, en su mayor parte, se toman de la psicología.”²⁸ En cuanto a la parte empírica de la ética, ésta podría denominarse antropología práctica.²⁹

Kant retoma de los racionalistas la idea de que la diferencia entre el bien y el mal es real, y que la razón humana permite hacer esta distinción. Así, la razón práctica es entendida como una cualidad de la razón de los humanos; es decir, una capacidad de razonar que nos permitirá constantemente saber qué es lo bueno y qué es lo malo moralmente. Todos los humanos tenemos acceso a esta capacidad, que se constituye como ley moral universal y que Kant plantea en términos de imperativo categórico. Ahora bien, la

²⁸ E. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Austral, 1977, p. 21.

²⁹ *Ibid.*, p. 16.

voluntad que obra por el deber, es buena, mientras que la que obra de manera natural es menos meritoria. Tienen más valor las acciones realizadas por mor del deber, que las realizadas por inclinación natural.

Para Kant, la voluntad moral no puede estar determinada por el interés; tiene que ser incondicionada, porque responde a un imperativo categórico y tiene que ser autónoma. La autonomía de la voluntad moral es el principio supremo de la moralidad. La voluntad o razón práctica es la legisladora y el hombre debe obedecer. Kant halla en la libertad la condición de posibilidad de un imperativo categórico. Kant concluye, a través de su crítica, que la libertad no se puede demostrar, es prácticamente necesaria, es una condición de la moralidad. La necesidad práctica de la idea de libertad implica que nos consideremos pertenecientes al mundo inteligible o nouménico y no sólo al sensible o fenoménico. Lo mismo ocurre con las ideas de Dios y de inmortalidad.

La crítica en el sentido kantiano ha sido fundamental para desarrollos filosóficos posteriores. Aquí está ya la simiente del sentido negativo de crítica que será retomado por la fenomenología de Husserl, la fenomenología hermenéutica de Paul Ricoeur, la teoría de la acción comunicativa de Habermas, así como en otros desarrollos filosóficos actuales vinculados con la epistemología y el cognitivismo.

En el propio siglo XVIII la crítica se perfilaba como crítica al dominio, debido a las evidentes contradicciones: la postulada igualdad racional de los seres humanos era cuestionada en el marco del absolutismo al insistir en los privilegios propios no justificables y, por lo tanto, promover la desigualdad. Esto constituye el antecedente de la crítica social moderna.³⁰ Así, la crítica se configuró cada vez más en la variante que opera

³⁰ W. Bonß, *op. cit.*, p. 54.

con la tesis, “la realidad descrita no es como ‘debería o podría ser’”,³¹ lo que dio lugar a desarrollar la crítica que centra la relación entre el “ser” y el “deber ser”; es decir, la crítica que se ha caracterizado como normativa.³² Esta variante ha sido considerada como constitutivo fundamental para comprender el sentido actual de la crítica. Para Sergio Sevilla, el ámbito del pensamiento crítico se define por el mundo de “lo que es” y el de “lo que debe ser”.³³

La importancia de la crítica en el sentido kantiano es indiscutible en el marco de desarrollos filosóficos posteriores, no obstante, cada vez fue menos factible pensar que la facultad racional de los seres humanos conducía a juicios vinculantes de manera supratemporal. El proceso de secularización exigía abandonar cualquier criterio que pretendiera, soterrada o quizá, inconscientemente, considerar que las facultades racionales humanas eran capaces de crear un orden análogo al divino. El componente social se hacía cada vez más evidente, en el marco de la construcción de los estados liberales políticamente hablando. Esto dio lugar a diferentes concepciones de crítica que conforman un complejo mosaico.³⁴

Para Hegel la crítica kantiana supuso un avance sustantivo para la filosofía, al poner en cuestionamiento la “razón teórica”, que “por sí misma sólo crea telarañas cerebrales”.³⁵ La autonomía del individuo y la libertad son dos aportes sustantivos de la filosofía de Kant, según Hegel. No obstante, hay aspectos del sistema kantiano que no

³¹ *Ibid*, p. 51.

³² Para Wonß la crítica social es normativa. En primer término, afirma que la crítica normativa opera con la tesis de que la realidad descrita no es como debería o podría ser. “La (mala) realidad es criticada desde la perspectiva de un posible-ser-otro”. Y más adelante agrega: “El que la crítica social siempre tiene que ser normativa es una tesis que de ninguna manera se comprende por sí misma pero que, viéndolo con más detenimiento, es absolutamente plausible. *Ibid.*, p. 52.

³³ Sergio Sevilla, “¿Es una utopía pensar lo político?”, en *Crítica, historia y política*, Madrid, Cátedra, 2005, p. 250.

³⁴ *Ibid.*, p. 55.

³⁵ G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Ediciones Solar, 1968, p. 35-36.

satisfacen al autor de la *Fenomenología del espíritu*. Para Hegel el fin de la filosofía es superar las oposiciones, contradicciones, divisiones, que encontramos en el mundo de la experiencia. El interés de la razón consiste en alcanzar una síntesis unificadora, lo cual quiere decir que hay que construir el Absoluto para la conciencia. El instrumento para construir el Absoluto será la reflexión, y no el entendimiento, ya que este último tiende a perpetuar las oposiciones, lo que ocurría en el sistema kantiano, y esto contribuía a la fragmentación. La reflexión se eleva al nivel de la razón y nos encontramos con un pensamiento especulativo, que ha de concebirse como la identidad de la reflexión y la intuición.

Fichte había observado ya que en el sistema de Kant los dualismos son irreconciliables entre fenómenos y noúmenos, por lo que dio el primer paso para buscar la unidad de la conciencia y evitar el resquebrajamiento. Consideraba que había que eliminar la incognoscible cosa-en-sí y quedarse únicamente con el sujeto pensante. El yo sería, en adelante, principio de lo vivo y no una “representación vacía”, como quería Kant. La “yoidad” es para Fichte algo que se construye; es decir, el sujeto no está puesto ya, desde siempre, sino que se produce en el pensamiento.³⁶

Estas consideraciones de Fichte son fundamentales para Hegel —y lo serían también para Marx—. Hegel deriva de aquí que la intuición se convierte en el objeto de la reflexión y la reflexión es intuición trascendental que se convierte a sí misma en su propio objeto y se hace una con él. Se trata de la especulación. Para Hegel, el fundamento de la filosofía es la intuición intelectual o la identidad entre el objeto y el sujeto.

Hegel transforma, con Fichte, la filosofía crítica en idealismo, al sostener la eliminación de la “cosa-en-sí”, no cognoscible. Con esta modificación, las categorías se

³⁶ Rüdiger Safranski, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, México, Tusquets, 2007, p. 70.

convierten en categorías del pensamiento Absoluto; categorías de la realidad. Ahora bien, la lógica será, para Hegel, la ciencia que estudie estas categorías del pensamiento absoluto y la ciencia del pensamiento, en general, incluso la exposición del método científico y la ciencia misma, pertenecen al contenido de la lógica. La lógica no podía concebirse ya, como lo hizo Kant, como pura forma, como abstracción del contenido de lo pensado. Esta lógica presenta sólo “las condiciones formales del conocimiento verdadero, sin contener en sí misma el conocimiento real”.³⁷ La lógica hegeliana no sólo enseña la forma de pensar, sino que penetra en lo que ha sido pensado y puede considerar su naturaleza, de ahí que el pensamiento y las reglas de pensar construyan su objeto.

A diferencia de lo que pensaba Schelling, que el espíritu Absoluto es para sí mismo el punto en que desaparecen todas las diferencias, Hegel propuso la dinamización de las categorías contrarias en el pensamiento para lograr la síntesis. Al eliminar la cosa-en-sí no cognoscible, las categorías se convierten en las categorías del pensamiento creador; se convierten en categorías de la realidad y en la realidad misma. Es decir, lo natural y no se diga ya lo material, quedaban hipostasiados al Absoluto, al poder máximo de la razón.

No es fácil incorporar en unas cuantas líneas la complejidad intelectual que se advierte en la primera mitad del siglo XIX, sobre todo en Alemania. El idealismo reflexionaba sobre formas del conocimiento, otras aproximaciones optaron por indagar en la comprensión, como fue el caso de Schleiermacher, y otras más, a postular al yo como encarnación de las fuerzas creadoras del mundo; ejemplo de ello fue Novalis. El idealismo alemán establece sus presupuestos; algunos son retomados por el romanticismo, que, a su vez, contribuyó a la articulación de la hermenéutica. Hegel había desarrollado ya la dialéctica, mientras que, por otro lado, la hermenéutica surgía con fuerza. Una misma

³⁷ *Ibid.*, p. 58.

preocupación vinculaba a estas aproximaciones: la perspectiva histórica. Con ésta se incorporaría el componente imprescindible para alcanzar el objetivo de constituir el estado nacional alemán. Esto será retomado en el siguiente inciso.

Las desigualdades sociales evidentes en el siglo XIX, echaron por tierra la pretendida igualdad proclamada en el siglo XVIII. La clase trabajadora formada en torno al avance industrial se pauperizaba, lo que había puesto en cuestionamiento el paradigma que sustentaba la filosofía kantiana; esto desembocó en una crítica ideológica. La minoría de edad no era causada por ellos mismos, como decía Kant, sino por otros, “lo cual debe trabajarse por medio de la crítica”.³⁸ El idealismo alemán tampoco había aportado solución a las preguntas de la época. Las críticas que sobrevinieron resultaron en movimientos neokantianos, así como en jóvenes seguidores de Hegel, tanto de derecha como de izquierda. En este marco surge el marxismo, el cual ejerce una influencia determinante en el desarrollo de la “primera Teoría Crítica”,³⁹ como es sabido. Ya Feuerbach había introducido la duda en relación con el sistema hegeliano. Este filósofo denunciaba la pretensión de unificar el espíritu y la materia, el hombre y el mundo y de reducir la totalidad de lo real al espíritu. Había que invertir el sistema hegeliano para plantear el asunto de manera correcta. El sujeto debía ser el predicado y viceversa. Así, el sujeto no sería ya el pensamiento, sino el ser, que es naturaleza, y el predicado sería el pensamiento. Es decir, la idea es un reflejo del mundo y no a la inversa.⁴⁰

A excepción del acendrado naturalismo de Feuerbach, el joven Marx retomará de manera entusiasta este planteamiento revolucionario y lo utilizará, en un primer momento de su desarrollo intelectual, para reflexionar sobre la filosofía que se necesitaba para su

³⁸ *Ibid.*, p. 58.

³⁹ Seguimos aquí la distinción que realiza Sergio Sevilla.

⁴⁰ Roger Garaudi, *Introducción al estudio de Marx*, Era, México, 1980, p. 21.

tiempo. Marx escribió: “Feuerbach da demasiada importancia a la naturaleza y no la suficiente a la política. Y no es sino aliándose a la política como la filosofía actual puede realizarse plenamente”.⁴¹

La propuesta de Feuerbach era insuficiente para lograr la ruptura con el hegelianismo; permanecerá dentro del sistema hegeliano, ahora como sistema materialista. Con sus ideas, no obstante, se había dado un paso fundamental hacia el desarrollo de la crítica normativa.⁴² La estructura que había construido Hegel había sido alterada por Feuerbach y sería destruida por Marx. Según Sergio Servilla, el hegelianismo opone a un programa de teoría crítica un “teoreticismo absoluto que deja sin sentido racional las cuestiones sobre la praxis presente y sus efectos proyectados al futuro. Si la teoría, como el Búho de Minerva, sólo eleva su vuelo al anochecer, el saber es saberse de lo ya sido y no cabe esperar de él perspectiva alguna de futuro”.⁴³ Marx rompe con esta posición de la teoría precisamente cuando formula la *Las Tesis sobre Feuerbach*.

Desde sus inicios, Marx planteará la filosofía en términos prácticos. Lo que se requiere es la emancipación humana, no sólo religiosa, sino política y social. Ya en “La cuestión judía”, Marx expone la necesidad del hombre de organizarse con sus fuerzas sociales para lograr la emancipación: “[...] sólo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus *forces propres* como fuerzas sociales bajo la forma de fuerza política, sólo entonces se lleva a cabo la emancipación humana”.⁴⁴

⁴¹ K. Marx *apud* R. Garaudi, *op. cit.*, p. 25.

⁴² Para Wonß la crítica social es normativa. En primer término, afirma que la crítica normativa opera con la tesis de que la realidad descrita no es como debería o podría ser. “La (mala) realidad es criticada desde la perspectiva de un posible-ser-otro”. Y más adelante agrega: “El que la crítica social siempre tiene que ser normativa es una tesis que de ninguna manera se comprende por sí misma pero que, viéndolo con más detenimiento, es absolutamente plausible. *Op. cit.* p. 52.

⁴³ S. Sevilla, *op. cit.*, p. 252.

⁴⁴ K. Marx, “La cuestión judía”, en Marx y Engels, *La sagrada familia y otros escritos*, México, Grijalbo, 1959, p. 38.

De acuerdo con Marx, para lograr la emancipación era necesario erradicar la propiedad privada y la negación de esto debía encarnar en una clase determinada: el proletariado. Era claro, en ese momento, que las desigualdades atañían a un grupo social determinado. El proletario se encontraba excluido de la postulada igualdad racional. En ese momento, “la crítica social adoptó la forma de crítica ideológica al señalar que la postulada igualdad racional no estaba realizada debido a la evidente desigualdad material y que, por lo tanto, era pura ideología”.⁴⁵

La crítica de ideología no cuestionó el ideal formulado por la Ilustración temprana. Es con base en este ideal que se plantean las ideas en torno a la propia crítica: a) determinados grupos de población se encontraban excluidos; b) estos grupos debían ser atendidos por lo que se convertían en portadores de crítica social; c) esto sólo sería posible realizarlo por la vía de las transformaciones sociales correspondientes.⁴⁶ El proletariado se convierte en portador de la crítica.

Si bien el ideal de la Ilustración temprana, basado en las ideas de justicia, igualdad libertad, está implícito en la formulación de la crítica de la ideología, Marx no simpatizaba con el dualismo entre el hombre y Dios implícito en Kant. La propuesta de Hegel le pareció, inicialmente, la alternativa, porque el “saber absoluto” igualaba al hombre con el poder de Dios.⁴⁷ Además, la dialéctica daba la oportunidad a los hegelianos de izquierda de dinamizar los conceptos anquilosados, incapaces de explicar nada del mundo en aquella época. El método dialéctico de exploración del devenir y sus contradicciones era la mejor arma crítica contra el orden existente. Pero el sistema hegeliano no resistió más las contradicciones, no las que se realizaban mediante el método dialéctico hegeliano, sino las

⁴⁵ Wonß, *op. cit.*, p. 58.

⁴⁶ *Idem.*

⁴⁷ R. Garaudy, *op. cit.*, p. 17.

que eran cada vez más evidentes en el contexto socioeconómico. La filosofía no podía ser más la búsqueda de la reconciliación de los contrarios en el espíritu absoluto, sino la rebeldía contra el mundo. La filosofía no podía seguir siendo una actividad racional, del espíritu, sino praxis. La crítica sería para Marx, “el acto por el cual la filosofía se vuelve hacia el exterior”.⁴⁸

En este marco surge la “Teoría Crítica”, la cual se anima, de acuerdo con Gustavo Leyva, por la línea de reflexión filosófica, investigación social y orientación política que puede localizarse en el movimiento que va de Kant a Freud y pasa por Hegel, Marx y aun Nietzsche, a saber: “la idea de una autonomía y una realización de una vida lograda en el marco de una sociedad en la que se enlacen la libertad individual y la solidaridad y cooperación sociales, sin anular por ello las diferencias individuales y asumiendo por principio la imposibilidad de alcanzar una reconciliación total de los individuos entre sí en el mundo moderno”.⁴⁹ Leyva incorpora una amplia gama de autores con esta denominación general, Teoría Crítica, y con esta caracterización, con la que intenta abarcar las aristas que han sido desarrolladas en el marco de esta idea “moderna” de crítica. Otros autores optan por distinguir generaciones. Sergio Sevilla ha distinguido al pensamiento de los primeros integrantes de la Escuela de Frankfurt, con la denominación “primera Teoría Crítica”. Entre ellos se encuentran: Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, Herbert Marcuse, Leo Löwenthal, Franz Neumann, Erik Fromm, sólo por mencionar los nombres de algunas de las figuras más destacadas. Vicente Gómez sigue este distingo y separa la “primera Teoría Crítica” de la “Teoría Crítica” en la que incorpora “a las sucesivas

⁴⁸ *Ibid.*, p. 20.

⁴⁹ Gustavo Leyva, “Presentación”, en *La Teoría Crítica y las tareas actuales de la crítica... op., cit.*, p. 9.

generaciones de la Escuela de Frankfurt”.⁵⁰ El mismo Habermas habló de la diferencia entre la primera generación y la generación a la que él pertenece, para deslindarse de aquella idea de crítica que orienta los trabajos de Horkheimer y Adorno.⁵¹

Sergio Sevilla ha anotado en relación con lo que denomina la “primera Teoría Crítica” que “sólo desde el trasfondo del “giro práctico” de la razón efectuado por Kant, y su superación en la dialéctica hegeliana, hemos de entender la arquitectura del programa de la primera Teoría Crítica, paradigma de las formulaciones subsiguientes hasta el punto de hacer de ellas reformulaciones, en la obra de Marx”.⁵² La riqueza de fuentes y aspectos a partir de los cuales se configura la “historia efectual” de la “primera Teoría Crítica” es tan plural en elaboraciones teóricas y propuestas políticas que “cualquier reconstrucción por sumaria que sea resulta necesariamente polémica con otras exposiciones alternativas ya disponibles”.⁵³

A esto hay que agregar que el término “crítica” fue utilizado de diferentes maneras, en distintas épocas, por los integrantes de esta primera generación de la Escuela de Frankfurt. En *Teoría tradicional y teoría crítica*, Max Horkheimer utilizaba el concepto de crítica en términos de una teoría social. “El proyecto era crítico en tanto se trataba de desarrollar una ‘teoría de la sociedad entera’”.⁵⁴ Horkheimer busca mostrar que la teoría no es una entidad autónoma e independiente, sino que se relaciona con el momento en que una sociedad se configura desde el punto de vista del proceso social de producción.

⁵⁰ Vicente Gómez, “La teoría crítica en España. Aspectos de una recepción”, en *Anales del Seminario de Metafísica*, núm. 30, Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense de Madrid, 1996, p. 12.

⁵¹ Habermas *apud* G. Leyva, *op. cit.*

⁵² S. Sevilla, *op. cit.*, p. 252.

⁵³ *Idem.*

⁵⁴ M. Horkheimer *apud* Wolfgang Wonß, “¿Por qué es crítica la teoría crítica? Observaciones en torno a viejos y nuevos proyectos”, en Leyva, ed, *La teoría crítica y las tareas actuales de la crítica*, Barcelona, Anthropos, 2005, p. 58.

Antes de escribir *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno conformaba su “teoría crítica”, desde un frente no lejano, pero sí con ciertas diferencias. En “Actualidad de la filosofía”, Adorno confronta las escuelas filosóficas, critica a Husserl, a los neokantianos, a Heidegger. En este escrito temprano, es crítico frente a los sistemas que todavía pretenden el acceso a la totalidad y opta por entregarse a los escombros. Su formación inicial en la música, le ofrece una perspectiva diferente de la crítica, que más que interesarse por definir, es congruente con su propio pensamiento, práctica. A lo largo de sus obras, con la simiente ya en estas primeras reflexiones, como se verá más adelante, Adorno afina su aproximación a la crítica. La dialéctica negativa se constituirá como una filosofía que se manifiesta finita, dialéctica, crítica y autocrítica. El filósofo abraza la esperanza de que la crítica en la filosofía aporte a la necesidad de justicia y al deseo de aliviar el sufrimiento.⁵⁵ Pero la idea de Adorno de contribuir a la esperanza, no radica en proponer una verdad que se creyó haber encontrado, derivada precisamente de esta actitud crítica. La filosofía que ejerce la crítica no dispone del conocimiento de la verdad; consiste en un movimiento dialéctico entre crítica immanente y trascendente, en el que el crítico está a la vez dentro y fuera de la situación que denuncia, es decir, conociéndola desde dentro y sabiéndose implicado y a la vez, intentando resistirse y liberarse, con la mirada puesta en lo posible, aunque sólo negativamente.⁵⁶

Más tarde, en “¿Para qué aún la filosofía?” (1962), Adorno afirma que “Si la filosofía todavía es necesaria, lo será (como ha sido siempre) como crítica, como resistencia contra la heteronomía en expansión, o como el intento impotente del pensamiento de adueñarse de sí mismo y acusar a la mitología y a la adaptación resignada de que son falsas

⁵⁵ Marta Tafalla, *Teodoro W. Adorno. Una filosofía de la memoria*, Barcelona, Herder, 2003, p. 76.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 77.

de acuerdo con su propio criterio”.⁵⁷ La filosofía es para Adorno un ejercicio constante de crítica de la razón, considerada individualmente, y del pensamiento social; su aproximación crítica deja en tensión los opuestos, no hay unidad ideal.

Como es sabido, las generaciones sucesivas a la “primera” y muchos otros autores contemporáneos se han dado a la tarea de intentar superar los “aspectos no resueltos” de la crítica adorniana. Para algunos, los intentos de la “primera Teoría Crítica” fracasaron: la actuación quedó paralizada; los integrantes de la primera generación de la Escuela de Frankfurt parecen haberse metido en un callejón sin salida. La teoría se convirtió en una denuncia y rechazo, carente de alternativas.⁵⁸

Helmut Dubiel ha destacado contradicciones inherentes al sentido de crítica desarrollado por la primera generación de la Escuela de Frankfurt. El autor señala que los exponentes de la “vieja” versión de la teoría crítica caen en una contradicción fundamental pues el status de la víctima del dominio total es irreconciliable con el concepto de un sujeto crítico.⁵⁹ Dubiel señala que el acto de orientación teórico o preteórico en el mundo de la vida en situaciones de acción problemáticas está necesariamente enlazado con la suposición de que el campo de acción en el que me muevo no está completamente cerrado. El autor contrapone una perspectiva crítica que dirige su mirada hacia las fuentes en el mundo de la vida, que impiden su funcionalización por la lógica del dominio.⁶⁰

La perspectiva de Habermas está más próxima a lo que expresa Dubiel, según su propia interpretación. Es decir, no se trata sólo de criticar como observador externo, aun cuando se esté moralmente vinculado con aquellos que sufrieron la violencia del

⁵⁷ Th. W. Adorno, “¿Para qué aún la filosofía?”, en *Crítica de la cultura y sociedad II*, Madrid, Akal, 2009.

⁵⁸ Enrique Serrano Gómez, “Kant y el proyecto de una teoría crítica de la sociedad”, en Leyva, ed., *La teoría crítica y las tareas actuales de la crítica*, México, Anthropos/UAM-I, 2005, p. 128.

⁵⁹ Helmut Dubiel, *La teoría crítica: ayer y hoy*, México, UAM-I/Plaza y Valdés, 2000, p. 31.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 35.

pensamiento absoluto; no se trata de la crítica que inmoviliza, sino de actuar. Habermas propone analizar las coacciones estructurales que actúan sin que los sujetos se percaten de ello, introduciendo en su praxis una escisión entre intención consciente y significado social. En el ensayo “Conocimiento e interés”,⁶¹ el sociólogo hace una dura crítica a la hermenéutica de Gadamer, porque considera que reduce el alcance de la reflexión subestimando las valoraciones emancipativas. Según él, el fin último de las ciencias sociales críticas es el interés de emancipación. Distingue, así, entre este tipo de interés y el práctico, al cual estarán, según él, abocadas las ciencias histórico-hermenéuticas. Habermas subraya la autonomía de las ciencias sociales en relación con las histórico-hermenéuticas. Se volverá a esto más adelante.

I.2. La hermenéutica

Hablar de hermenéutica hoy puede resultar riesgoso si no se atiende, con precisión, al paradigma específico desde el cual se aborda. La palabra hermenéutica es utilizada para hablar de relativismo “posmoderno” tanto como de perspectivas que provienen del posestructuralismo e incluso del pragmatismo. Por otro lado, hablar de hermenéutica desde la perspectiva histórica, es un ejercicio de gran amplitud, ya que, como sabemos, está presente desde la Antigüedad clásica. La tarea no es sencilla, como lo ha mostrado Maurizio Ferraris en su destacada obra *Historia de la hermenéutica*.⁶² Para cumplir con el objetivo de este apartado, ubicar la idea de hermenéutica a la que se alude en este trabajo, se ha optado por exponer en breves líneas la problemática de la hermenéutica

⁶¹ Jürgen Habermas, “Conocimiento e interés”, en *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid, Tecnos, 2007, pp. 170-172.

⁶² Maurizio Ferraris, *Historia de la hermenéutica*, México, Siglo XXI, 2002.

históricamente, para, después, describir la discusión de la hermenéutica contemporánea en relación con la crítica.

La palabra hermenéutica deriva del griego *hermeneuein*, que significa enunciar un pensamiento o interpretar un texto. Esta segunda acepción, la más generalizada, ha conducido a algunos investigadores a relacionar el término con Hermes, divinidad encargada de interpretar y comunicar los mensajes de los dioses a los hombres. Aún cuando esta relación ha sido rebatida,⁶³ coincido con Mauricio Beuchot en que tiene el poder de suscitar la idea de que el hermeneuta sirve de intermediario para lograr una buena comprensión, una buena comunicación.⁶⁴ Gadamer ha observado que otra idea complementa el sentido de la hermenéutica cuando la relacionamos con Hermes: el mandato. El filósofo alemán ha señalado la ambigüedad de la palabra, desde entonces: “el sentido de *hermeneuein* oscila entre la traducción y el mandato”.⁶⁵ Esta distinción, apuntada por Gadamer, puede advertirse en la idea de hermenéutica en épocas posteriores, no de la misma manera, pero sí, en sentido semejante. Por un lado, la hermenéutica se asocia con una técnica utilizada para la interpretación o traducción y, por otro lado, al cumplimiento del mandato, entendido como el mandato de interpretar el código a los que no lo conocen o como el mandato cifrado en el lenguaje que es interpretado o traducido por el intermediario, como ocurrió años después, con la tradición exegética de la biblia. Otra distinción es posible desde el origen de la hermenéutica: una aproximación gramatical-histórica y otra, alegórica. La aproximación alegórica a la interpretación de textos estuvo más asociada a perspectivas en las que la preceptiva, organizada desde una conciencia

⁶³ De acuerdo con Kerényi, la raíz de la palabra *hermeneia* “no tiene [...] relación lingüístico-semántica, salvo por semejanza con el sonido, con Hermes [...]”. *Apud* M. Ferraris, *op. cit.*, p. 11.

⁶⁴ Mauricio Beuchot, *El camino de la hermenéutica analógica*, Salamanca, Editorial San Esteban, 2005, p. 15.

⁶⁵ H. G. Gadamer, *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1994, p. 95.

superior, más allá del individuo humano, se constituía como núcleo articulador del sentido, mientras que los enfoques gramaticales e históricos apelaban más a las facultades racionales de los individuos y/o de la colectividad.⁶⁶ En el primer caso, el intérprete es un traductor de los mandatos; en el segundo, el individuo intenta comprender los textos del pasado.

Después de la Edad media, los humanistas orientaron sus esfuerzos al estudio de la literatura antigua, principalmente el pensamiento griego y el romano. Esto propició que la literatura y la erudición alcanzaran un importante primer plano. La aproximación al estudio de los textos se realizó principalmente desde la retórica y la poética, y la hermenéutica alegórica fue relegada, precisamente, por su peligro de ambigüedad.⁶⁷ “La filología nacía como ciencia y buscaba el sentido literal en autores clásicos: lo que verdaderamente habían dicho, con la objetividad de la ciencia nueva”.⁶⁸ En esta época, la hermenéutica tuvo como propósito rescatar la correcta interpretación de los textos, humanísticos y religiosos, con la finalidad de recuperar el sentido original, eclipsado por la interpretación alegórica de siglos anteriores. Esta inclinación por hacer de la interpretación una tarea con principios metódicos claros, condujo a delimitar lo que se conocerá, hacia el siglo XVII, como las hermenéuticas regionales: jurídica, filológica y bíblica. Estos ámbitos se definieron precisamente como correlato de las propuestas metodológicas específicas.

Comentario aparte merece lo sucedido en el siglo XVI, derivado de la Reforma. La interpretación alegórica se restringió a los casos en que el sentido figurado lo justificara y

⁶⁶ Nos referimos, por ejemplo, al surgimiento de la hermenéutica en el romanticismo alemán que tuvo como intención la comprensión no sólo para los sujetos individuales, sino para el pueblo que configuraba la nación alemana.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 82.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 83.

surgió una nueva conciencia metodológica, exenta de arbitrio subjetivo.⁶⁹ La aproximación luterana a las escrituras, desde la individualidad, implicó la ruptura central del paradigma eclesiástico, prevaleciente a lo largo de la Edad media. Aun cuando el método, basado en la retórica antigua, se impuso en la práctica hermenéutica luterana, y el ideal de la interpretación individual se limitó,⁷⁰ hay que destacar esta aproximación que, quizá por vez primera, por lo menos momentáneamente, perdió el sentido de actividad exclusiva para “autoridades competentes”. Los individuos debían leer la biblia de manera directa y en sentido literal. Aun cuando el presupuesto principal, en la frase de Lutero, consistió en afirmar que “la escritura es su propia interpretación” (*Scriptura Sacra sui ipsius interpres*), la realidad mostró algo distinto: el propio Lutero utilizó un rico aparato exegético, por lo que es imposible negar que la exégesis protestante se apoyaba, también, en directrices que resultaban dogmáticas.⁷¹ Gadamer advierte en la aproximación del protestantismo, la simiente de la hermenéutica de problemática filosófica, que se desarrollará tiempo después; enfoque atravesado, por una parte, por el rechazo al dogmatismo y, por otra, por la necesidad de apoyarse en una teoría de la interpretación.

En el siglo XVIII, la hermenéutica adquirirá otro estatuto. Este cambio fue motivado, por un lado, por la inclusión, años antes, de la perspectiva histórica, con autores como Vico o Herder, y por otro, por el declive de la “tradicción”, que daba paso a la razón. Según Gadamer, a principios de ese siglo, hubo una motivación formal en el marco de la hermenéutica, en el sentido de una conciencia metodológica de la nueva ciencia. Surgió, así el interés por la interpretación de los lenguajes simbólicos, lo que condujo a la posibilidad

⁶⁹ *Ibid.*, p. 97.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 99.

⁷¹ *Idem.*

de una semántica general.⁷² Estas preocupaciones, la histórica y la racional (o lógica), fueron puestas en relación por un autor poco conocido Johann Martin Chladenius.⁷³ Este pensador alemán introdujo la idea de la interpretación “correcta de discursos y escritos racionales”; con ello amplió el espectro temático considerado susceptible de interpretación hasta entonces, a saber, libros jurídicos, Sagradas escrituras y obras de autores de la antigüedad clásica. La interpretación de “discursos racionales” permitía pensar en otro tipo de textos, incluso, conducía a considerar la posibilidad de una teoría hermenéutica, ya no regional, sino general o en una hermenéutica filosófica.⁷⁴ Es aquí donde se encuentra el primer referente en torno al enfoque hermenéutico contemporáneo, no sin diferencias específicas en las distintas aproximaciones. Podría decirse que una vertiente de desarrollo de la hermenéutica se relacionó, de manera medular, con la filología, mientras que otra, se aproximó a la teorización general, próxima a la propuesta de la hermenéutica como filosofía. Peter Szondi advierte en la hermenéutica de Chladenius una distancia importante en relación con desarrollos posteriores, como fue el caso de Schleiermacher e incluso Gadamer, quienes estarán más próximos al desarrollo de una hermenéutica general. Para Chladenius, la preocupación hermenéutica no radica solamente en la comprensión, sino también en los problemas particulares de los tipos de discurso,⁷⁵ lo que hace de la propuesta un interesante pensamiento que tiene como objetivo el vínculo entre la configuración discursiva y la comprensión.

Años más tarde, Meier esbozó una teoría general de los signos, que consideraba los textos de manera abstracta. De acuerdo con Szondi, la propuesta de este autor eliminaba la

⁷² *Ibid.*, p. 98.

⁷³ E. Bernheim *apud* Peter Szondi, *Introducción a la hermenéutica literaria*, Madrid, Abada Editores, 2006, p. 60.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 61.

⁷⁵ *Idem.*

especificidad del texto a interpretar, lo que lo distingue de Chladenius. Meier, más próximo a lo que será la hermenéutica de Schleiermacher, apuesta por la teoría general, al margen de las especificidades de los textos, de acuerdo con sus preocupaciones, que podían ser, por ejemplo, literarias (poéticas) o históricas.

Desde el punto de vista teológico, a lo largo del siglo XVIII, pensadores como Semler y Ernesti habían ido más allá de la unidad dogmática para contextualizar históricamente los textos. Estos autores defendían la idea de que para comprender adecuadamente la Escritura había que reconocer la diversidad de sus autores,⁷⁶ lo que incorporaba la interpretación en el marco histórico. Además, según ellos las verdades del cristianismo estaban en armonía con la razón. Hacia finales del siglo, el racionalismo había penetrado en la teología protestante. Con esta racionalización se produjo el movimiento de crítica histórica de la Biblia. Los estudios hermenéuticos permitían comprender el mensaje original, más allá de las distorsiones, lo cual convirtió las cuestiones de método en asuntos prioritarios para la práctica interpretativa.

En los albores del siglo XIX, la preocupación en torno a la hermenéutica dio un giro más. No se trataba ya de “aclarar” el significado original de los textos, sino de tematizar y problematizar el fenómeno de la comprensión. Ya Friedrich Ast había distinguido el análisis de los textos de la hermenéutica del sentido, que se orienta hacia el “espíritu”. Peter Szondi ha señalado esta diferencia fundamental en la hermenéutica de las últimas décadas del siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX. En la época de Ast se experimentaba fuertemente el clasicismo impulsado por Goethe, como figura central, relacionado con la idea de recuperar el espíritu griego. Espíritu es, dice Szondi, la palabra clave de la hermenéutica de Ast y el punto en que se diferencia la hermenéutica de la Ilustración y la

⁷⁶ H. G. Gadamer, *Verdad y método I*, Salamanca, Sígueme, 2003, p. 229.

que surgía en la época. “Todas las distintas concepciones hermenéuticas de mediados del siglo XVIII y principios del XIX pueden deducirse de la introducción en la hermenéutica de este término [espíritu] multívoco, cambiante y difícil de definir en su contenido y función [...]”.⁷⁷ Para Ast el filólogo no sólo debía poder descomponer el lenguaje formalmente, sino también investigar el espíritu que lo constituyó para averiguar su significado superior y conocer la forma en que la letra revela al espíritu. Así, la filología debía insertarse en un contexto filosófico más amplio, en el que no sólo interesaría la forma, sino la investigación sobre el espíritu que configuró esa forma. En esto radicaba precisamente la ciencia superior.

Schleiermacher continuó con la disputa en torno al desarrollo autónomo de la interpretación de textos jurídicos, literarios y bíblicos, y propugnó por una propuesta tendiente a unificar teóricamente el procedimiento que compartían estas aproximaciones, intentando encontrar una relación más originaria de la comprensión de las ideas. Generalmente se ubica a este autor como el iniciador del enfoque general de la hermenéutica, en contra de versiones regionales. No obstante, el propio autor rechazó la creación *ex nihilo* de su hermenéutica; antes, reconoció los aportes de dos antecesores, Wolf y Ast.⁷⁸ El aspecto que distingue a Schleiermacher de los anteriores, es la variante en torno a la idea de comprensión. Aun cuando el “espíritu” seguirá siendo articulador en su propuesta, este autor ya no pretende buscar la unidad de la hermenéutica en la unidad de contenido de la tradición, como lo pretendió Ast. La hermenéutica de Schleiermacher permite comprender lo hablado y lo escrito en su origen; esto es en la vida individual del

⁷⁷ P. Szondi, *op. cit.*, p. 177.

⁷⁸ Schleiermacher comenzó a realizar sus notas antes de que aparecieran las obras de Wolf y Ast, no obstante, después de conocer las ideas de estos autores, retomó aspectos que consideró centrales para su propia propuesta. El teólogo y filósofo consideraba muy provechoso unir a Wolf y a Ast. *Apud Szondi, op. cit.*, pp. 175 y 197.

autor: la palabra es momento de la vida palpitante y acto y no documento; es manifestación activa y actual de la vida.⁷⁹ Szondi ha señalado la parcialidad de la interpretación de Dilthey en relación con la hermenéutica de Schleiermacher, al haberse basado únicamente en los escritos finales de este autor. Según Szondi, es posible rescatar no sólo la perspectiva que indica la preferencia de Schleiermacher por lo que denominaba la aproximación técnica a la interpretación, sino también la gramatical.⁸⁰ Este señalamiento indica que el teólogo alemán, en algún momento del desarrollo de su propuesta, previó metodológicamente dos momentos en el acto de la comprensión: la aproximación gramatical se encarga de la dimensión que considera las palabras en su relación con la totalidad de la lengua y la aproximación técnica está vinculada con el ámbito que considera las palabras en su relación con el pensamiento del autor.⁸¹ Esta perspectiva de la propuesta de Schleiermacher conduce a pensar en su hermenéutica como aproximación crítica, por lo menos en lo que respecta a aspectos de lingüística y poética.⁸²

Dilthey llevará a cabo una empresa más riesgosa, intentado la crítica de la razón histórica para, con ello, desarrollar la cuarta crítica, la cual, desde su perspectiva, completaría el proyecto kantiano.⁸³ A este autor le quedaba claro que a los humanos les está vedado el conocimiento objetivo de la naturaleza, pero no el de las creaciones propias; para él, los humanos pueden reconocerse en sus productos externalizados. Así, el objeto de las ciencias del espíritu, a diferencia de las ciencias naturales, es el mundo de las relaciones entre los individuos; es decir, las manifestaciones de la vida, tratadas como expresión de algo interior. La manera de llegar al objeto, impone a las ciencias del espíritu su método

⁷⁹ P. Szondi, *op. cit.*, p. 201.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 199 y ss.

⁸¹ *Ibid.*, p. 204.

⁸² *Ibid.*, p. 230.

⁸³ Zygmunt Baumann, *La hermenéutica y las ciencias sociales*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1978, p. 30.

específico; éste será la comprensión ínsita en la vivencia, es decir, de dentro a fuera.⁸⁴ Así, mientras que el conocimiento en las ciencias del espíritu tiene que ver con la comprensión, en las ciencias naturales, el método es la explicación. Según Dilthey la naturaleza se explica, mientras que la vida espiritual se comprende. La tríada permanente del método diltheyano es: vivencia, expresión, comprensión. Las manifestaciones de la vida, tratadas como expresión de algo interior, y la teoría de la comprensión —la hermenéutica, en general— conforman el método específico de las ciencias del espíritu.⁸⁵ La hermenéutica, según Dilthey, no sólo es una técnica auxiliar para el estudio de las ciencias del espíritu, es un método alejado de la reducción naturalista que permite fundamentar la validez universal de la interpretación histórica.

Actualmente entendemos por hermenéutica aquella corriente filosófica que surge hacia el segundo tercio siglo XX con Heidegger y que abreva de la fenomenología de Husserl. Son también relevantes en este sentido las propuestas de H. G. Gadamer y Paul Ricoeur. Es preciso señalar que las repercusiones de la fenomenología y la hermenéutica se extienden hacia otros ámbitos del pensamiento y alcanzan a autores tan heterogéneos como Foucault, Derrida, Habermas, Apel y Rorty. En el siguiente inciso se analizan algunos de los principales aspectos de las propuestas hermenéuticas y críticas que condujeron a la pugna entre ambas perspectivas.

I.3. Hermenéutica y crítica

En el siglo XIX la práctica de la historiografía fue fundamental para la constitución de esta “nueva” hermenéutica. Por otro lado, la idea de “espíritu” no sólo articulaba el contexto

⁸⁴ Eugenio Imaz, *El pensamiento de Dilthey*, México, FCE, 1979, p. 201.

⁸⁵ *Idem.*

neoclásico, liderado por Goethe, sino también el idealismo y el romanticismo. Esta idea de espíritu implicaba alejarse de la perspectiva formalista o “materialista” del lenguaje, para pensar en una unidad superior. La incorporación de estos elementos al paradigma filosófico estableció un distanciamiento evidente en relación con la filosofía crítica de Kant, pero no con el sentido general de crítica o la crítica entendida como cuestionamiento del estado de cosas. Podría decirse que independientemente del paradigma, la perspectiva o la aproximación, la crítica, como preocupación, estará presente a lo largo del siglo XIX y hasta nuestros días. Lo que es evidente aquí —ha sido señalado ya por Mariflor Aguilar— es que no hay ni implícitamente ni de manera tematizada una pugna entre crítica y hermenéutica.⁸⁶ Ni siquiera, nos parece, la propuesta de una hermenéutica general articuló un conflicto entre estas dos perspectivas. Kant puso bajo sospecha a la metafísica; la filología hizo lo propio, con autores como Ast, quien consideraba que se la hermenéutica debía reinstaurar la verdad distorsionada a través de siglos; Hegel, aun cuando debatió con la crítica kantiana, no eliminó la crítica a las actitudes dogmáticas, sino que la incorporó a través de su aproximación dialéctica, histórica, basada en la idea de la “reintegración”;⁸⁷ Schleiermacher desarrolló una hermenéutica de la reconstrucción, que no privilegia el enfoque técnico, sobre el gramatical, sino que los incorpora, y Dilthey propuso una crítica de la razón histórica.

Las consideraciones sobre crítica y hermenéutica en el siglo XIX se diversificaron, lo que dificulta la tarea de intentar reconfigurar en unas cuantas líneas el mapa de la época. Es importante, no obstante, para el objetivo de este capítulo, retomar algunos aspectos que introdujeron, de manera implícita o tematizada, la pugna entre ambas perspectivas. Como

⁸⁶ Mariflor Aguilar, *Confrontación, crítica y hermenéutica. Gadamer, Ricoeur, Habermas*, Fontamara, UNAM; 1998, p. 24.

⁸⁷ H. G. Gadamer, *Verdad y método I*, op. cit., p. 219.

se señaló en el párrafo anterior, no parece haber indicios para pensar que este conflicto inició antes que el sentido de crítica girará hacia lo social. La crítica de la razón, la crítica de la historia, la crítica de la lingüística o de la poética, habían cubierto el escenario de la segunda mitad del siglo XVIII y la primera del siglo XIX, mientras que en las últimas décadas, la crítica debía ser de la ideología. Para Marx, lo que se requería era la emancipación humana, no sólo religiosa, sino política y social, por lo que había que dar un giro a la dialéctica hegeliana, y plantear una filosofía en términos prácticos.⁸⁸ El escenario inaugurado por Marx y completado por Nietzsche y Freud, en esta época, traza la primera línea que demarcará la pugna entre crítica y hermenéutica.

De acuerdo con Gadamer, la aparición de Heidegger se relaciona con la reacción de la hermenéutica frente a la radicalización de la crítica, aunque, paradójicamente, con su propuesta, no pretendía la interpretación definitiva.⁸⁹ Mariflor Aguilar ha señalado, con base en su análisis sobre la hermenéutica, que mientras que ésta ha buscado no fijar el sentido, la crítica ha hecho lo contrario. Por lo menos hasta Marx, Nietzsche y Freud, sugiere la autora, la crítica tuvo una intención afirmativa, implícita, a manera de utopía. Esta aproximación diferencia a los autores de los integrantes de la Escuela de Frankfurt, específicamente de Adorno, con el planteamiento de la dialéctica negativa. Los frankfurtianos no se propusieron más buscar “lo posible”, como lo hizo Marx,⁹⁰ ni ningún relato afirmativo sobre el cual fundamentar un mundo alternativo. Martin Jay ha señalado que las visiones utópicas de estos autores eran menos programas de acción que fuentes de distanciamiento crítico frente al influjo de la realidad prevaleciente.⁹¹

⁸⁸ Se habló de esto en el inciso anterior.

⁸⁹ H. G. Gadamer *apud*. M. Aguilar, *op. cit.*, p. 25.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 45.

⁹¹ Martin Jay, *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Madrid, Taurus, 1986, p. 449.

La hermenéutica heideggeriana se constituyó a manera de crítica al idealismo no sólo hegeliano, sino particularmente el planteado por Husserl, de quien rechazaba el sujeto trascendental. Igualmente se distanció de la propuesta de Dilthey, por considerar que no abandona lo que criticaba, es decir, el aspecto epistemológico, próximo a las ciencias naturales, de su hermenéutica. A partir de la pregunta por la comprensión del ser, Heidegger desarrolló una propuesta de hermenéutica ontológica. Comprender será, para este autor, una estructura existencial del ser-ahí (*Dasein*).⁹² Esto quiere decir que antes que la cuestión epistemológica el ser se interroga por su ser-ahí. “Lo que se puede en el comprender en cuanto existencial no es ningún “algo”, sino el ser en cuanto existir”.⁹³ Así, el ser-ahí no es “algo ante los ojos” sino que es “ser posible”. La posibilidad en cuanto existencial es la más original y última determinación ontológica positiva del ser-ahí. Comprender es el ser de tal “poder ser”, que no es “poder ser” libremente flotante, sino determinado por las posibilidades de su ser.⁹⁴ El comprender, por tanto, no se dirige a la captación de un hecho sino a la aprehensión de una posibilidad de ser. Por otro lado, el comprender tiene en sí mismo la estructura existencial que llamamos “proyección”. Este carácter de proyección constituye el ser en el mundo respecto al estado de abierto de su ahí en cuanto ahí de un poder ser. Ahora bien, el ser es lenguaje y únicamente éste posibilita lo real. El ser mora en el lenguaje y éste es el medio a través del cual el ser se deja oír. Por ello, el mundo —y lo que en él acontece, incluido el ser-ahí— no puede ser pensado como una cosa que se encuentra frente a nosotros, sino como nuestra propia ubicación, el lugar donde habitamos y desde el que comprendemos. La interpretación será, para Heidegger, el desarrollo del comprender. En la interpretación, el comprender no se transforma en otra

⁹² Martin Heidegger. *El ser y el tiempo*, México, FCE, 1967, p. 160.

⁹³ *Ibid.*, p. 161

⁹⁴ *Ibid.*, p.161 y ss.

cosa, sino que llega a ser él mismo. La interpretación es el desarrollo de las posibilidades proyectadas en el comprender.⁹⁵ Para comprender algo es necesario tener pre-comprensión; es en la estructura de la anticipación del comprender donde se proyectará el llamado círculo hermenéutico de Heidegger. La teoría del comprender de Heidegger no está referida al entendimiento de otros, como sucedía en las propuestas anteriores, sino que se convierte en una estructura del ser-en-el-mundo.

En la crítica que Th. W. Adorno hace a Heidegger hay un rechazo a la ontología hermenéutica de este autor, lo cual puede considerarse como parte de la disputa entre la crítica y la hermenéutica, en estas dos versiones.⁹⁶ Finalmente abordaremos aquí, de manera sucinta, ya que también se tratará más adelante,⁹⁷ uno de los conflictos explícitos más célebres entre crítica de las ideologías y hermenéutica, el de Gadamer y Habermas. Para Gadamer, la reflexión sobre la hermenéutica parte de la pregunta, ¿cómo es posible la comprensión?⁹⁸ Este filósofo pretende rastrear y mostrar lo que es común a toda manera de comprender. La manera esencial de comprender del hombre consiste en la interpretación, comprender significa, primariamente, entenderse en la cosa y solo de manera secundaria, destacar y comprender la opinión del otro como tal.⁹⁹ En este sentido, comprender no es trasladarnos al pensamiento del autor, es participar en el significado común. La primera condición para la hermenéutica es el “prejuicio”. Los prejuicios, para Gadamer, deben ser entendidos como la realidad histórica del ser del individuo.¹⁰⁰ Tras analizar y criticar el sentido negativo del prejuicio desarrollado durante la Ilustración, Gadamer introduce el

⁹⁵ *Ibid.*, p. 166.

⁹⁶ Cfr. Th. W. Adorno, “La actualidad de la filosofía”, en *Actualidad de la filosofía*, Barcelona, Paidós, 1991 y *Dialéctica negativa*, Madrid, Akal, 2008.

⁹⁷ En el capítulo III se desarrolla este debate desde el punto de vista de Ricoeur.

⁹⁸ H. G. Gadamer, *Verdad y método I*, *op. cit.*, 12

⁹⁹ *Ibid.*, p. 364.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 344.

término como factor operativo dentro de la estructura de la comprensión. La rehabilitación del concepto de prejuicio conduce al filósofo, a su vez, al análisis y revaloración de las nociones de autoridad y tradición, como elementos participantes en el proceso de interpretación. El comprender no puede concebirse fuera de la tradición a la que pertenecemos como seres históricos; “debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición”.¹⁰¹ La comprensión para Gadamer implica necesariamente la forma del lenguaje, que aparece como el modo de acontecer del ser. El lenguaje es condición fundacional de la experiencia hermenéutica. Este filósofo recupera de Heidegger la idea de que el ser humano no es un sujeto trascendental, sino *Dasein*; es decir, un ser histórico que comprende no ante un objeto, sino en su circunstancia histórica y lingüística. De esta aproximación, Habermas destaca, para hacerla blanco de su crítica, la idea de universalidad de la hermenéutica;¹⁰² la universalidad no está en la perspectiva lingüística-ontológica, como quiere Gadamer, a partir de Heidegger,¹⁰³ sino en la razón. Cuando Gadamer señala que nuestra relación con el mundo es lingüística, reconoce que somos seres finitos sin un saber absoluto y es esta misma finitud la que nos hace ser seres de lenguaje. Habermas, por su parte, reivindica la primacía del método y afirma que la ciencia realiza enunciados verdaderos sobre las cosas, a partir de teorías que son monológicas y no dialógicas. Habermas rechaza una hermenéutica que conduce a la hipóstasis idealizante del diálogo, como es la de Gadamer.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 360.

¹⁰² J. Habermas publicó estas ideas críticas en torno a la hermenéutica de Gadamer en “La lógica de las ciencias sociales” (1967) y en “La pretensión de universalidad de la hermenéutica” (1970). Ambos artículos están publicados en el libro *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1988.

¹⁰³ J. Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, *op. cit.*, p. 300.

Esta sujeción dialogante impide la crítica, porque la relación así establecida nos somete a la coacción hermenéutica de aceptar como acuerdo el consenso al que conduce el diálogo.¹⁰⁴

En palabras de Habermas, Gadamer considera que “la tentativa de sospechar abstractamente, a fuer de falsa conciencia, de ese acuerdo, contingente sin duda, carece de sentido porque no podemos trascender el dialogo que somos”.¹⁰⁵ De ello infiere Gadamer, dice Habermas, “el primado ontológico de que goza la tradición lingüística sobre toda crítica: sólo podemos criticar esta o aquella tradición de un lenguaje”.¹⁰⁶ A partir de estas consideraciones, Habermas esgrime argumentos para desestimar el potencial crítico de la hermenéutica. Por una parte, arguye Habermas, Gadamer no advierte que los prejuicios a partir de los cuales se interpreta, no pueden ser criticados por el que interpreta, porque lo hace precisamente a partir de ellos. Por otro lado, los prejuicios pueden ser resultado de la falsa conciencia, impuesta por el poder, por lo que no pueden ser considerados positivos. Además, en una situación de diálogo, el consenso puede ser alcanzado por coacción autoritaria. Según Habermas, la hermenéutica presupone dialogantes emancipados, prejuicios libres de distorsiones y una autoridad, en la tradición, no coactiva. Desde su punto de vista, esto es incorrecto. Los prejuicios deben ser criticados para lograr la emancipación de la sociedad. Este autor utilizó, en un momento de su propuesta, el psicoanálisis como modelo de reflexión social. La crítica social debe conducir a la eliminación de la comunicación deformada, como lo hace el paciente en el psicoanálisis, precisamente por la tradición.

¹⁰⁴ *Ibid*, p. 301.

¹⁰⁵ *Idem*.

¹⁰⁶ *Idem*.

Gadamer responde a esta crítica con los siguientes contraargumentos.¹⁰⁷ Por una parte sostiene que no se trata de privilegiar a la tradición, sino de interpretarla, mediante una diferenciación crítica, que permita distinguir los prejuicios que obstaculizan la comprensión de aquellos que la favorecen. Para este filósofo la hermenéutica es una reflexión crítica porque permite descubrir pretensiones erróneas de la lógica.¹⁰⁸ Además, la reflexión hermenéutica permite descubrir el proceso comunicativo de una conversación y acuerdo, en sí mismo, sin ser afectado por el objetivo cognoscitivo del analista lógico.¹⁰⁹ Así, la hermenéutica busca rectificar una autocomprensión, pero no porque reivindique una determinada pretensión filosófica, sino porque la rehúsa. Por ello, la hermenéutica es dialógica y no monológica, como el metalenguaje de la ciencia. Algunas consecuencias de la aproximación gadameriana son que la ciencia y su método dejan de ser las vías únicas de acceso a la verdad y que, con la reivindicación de la tradición, se plantea que no es necesario destruir por completo la tradición, sino retomarla de manera crítica.

A partir del análisis de algunos constitutivos de la hermenéutica de Gadamer y a propósito de la exploración de la preocupación crítica en ella, Paul Ricoeur señaló cuatro temas que constituyen una suerte de complemento crítico. En primer término, se trata de pensar el distanciamiento como distancia productiva y no como elemento perturbador del diálogo. El filósofo rechaza la idea de que entre el lector el texto se establezca un diálogo. Aquí, “el intercambio del discurso está dado de antemano por el coloquio mismo; con la escritura, el destinatario original es trascendido”.¹¹⁰ En seguida, plantea la necesidad de pensar el discurso como obra, como praxis; es decir, como trabajo que presenta estructura y

¹⁰⁷ Gadamer responde en el ensayo “Réplica a *Hermenéutica y crítica de las ideologías*”, en *Verdad y Método II*, *op. cit.*.

¹⁰⁸ *Ibid*, p. 246.

¹⁰⁹ *Idem*.

¹¹⁰ Paul Ricoeur, *Del texto a la acción. Ensayos sobre hermenéutica II*, México, FCE, 2004, p. 338.

forma, las cuales solicitan, a su vez, una descripción y una explicación que mediatizan el comprender. En tercer lugar, recupera el poder del texto de abrir una dimensión de realidad, lo cual incluye un recurso contra toda realidad dada, y por ello mismo, la posibilidad de una crítica de lo real. Finalmente, en la hermenéutica la comprensión no es una constitución de la que el sujeto tendría la clave; es la cosa del texto la que da al lector su dimensión de subjetividad. Al leer, me irrealizo, dice el filósofo, la lectura me introduce en las variaciones imaginativas del ego.¹¹¹ Aquí encuentra Ricoeur la posibilidad para una crítica de las ilusiones del sujeto. Estas consideraciones son retomadas en este estudio para analizar la preocupación crítica en la obra del propio Ricoeur.

Lo expuesto hasta aquí no agota, ni mucho menos, los alcances de la discusión en torno a la crítica y las relaciones entre ésta y la hermenéutica. Es imposible, debido al espacio y tiempo destinados a este trabajo, incluir las importantes reflexiones de numerosos autores. Es preciso, no obstante, insistir en la necesidad de realizar un trabajo posterior en el que se incluyan reflexiones que permitan profundizar y afinar aspectos considerados hasta aquí.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 341.

Capítulo II.

Th. W. Adorno.

La dialéctica en el marco de la teoría de la interpretación

En este capítulo se parte de la hipótesis descriptiva¹¹² de que Th. W. Adorno desarrolló la dialéctica en el marco de una teoría de la interpretación, que no debe entenderse como hermenéutica en el sentido tradicional. El filósofo se dio a la tarea de argumentar porqué la filosofía es interpretación, a partir de la reflexión sobre la dialéctica negativa. Esta relación entre dialéctica e interpretación configura la teoría crítica del filósofo. Para mostrar esto, se procedió a indagar, desde sus obras primeras y siguiendo, en lo posible, el orden de aparición de sus reflexiones, aquellos argumentos en los que se advierte el planteamiento de la dialéctica en el marco de una propuesta teórica de la interpretación. No se trata de la exposición del pensamiento del filósofo, sino de una búsqueda específica, como se ha mencionado ya, de los argumentos que permiten pensar en la relación entre dialéctica e interpretación en la obra de este autor.

Antes de proceder a esta búsqueda, se desarrolló un inciso primero, que tiene como objetivo aclarar el sentido de teoría crítica para Horkheimer y Adorno. Enseguida, se procedió a desarrollar la idea de interpretación en las obras primeras y los esbozos de los que será, después, la dialéctica. Posteriormente, se recuperaron las reflexiones del autor, relacionadas con la teoría de la interpretación y asuntos como la crítica a la Ilustración, la dialéctica negativa, la sociología y el arte.

¹¹² Distingo, aquí, hipótesis descriptiva de causal. Se trata de describir la estructura y funcionamiento de la teoría de Adorno, a partir de la reflexión sobre la relación entre dialéctica e interpretación. Se procedió de manera semejante en relación con el apartado sobre Paul Ricoeur como se verá más adelante.

II.1. La teoría crítica en Max Horkheimer

Asociar a Adorno con la Escuela de Frankfurt y con la teoría crítica, en términos generales, es impreciso: es posible identificar afinidades con unos miembros más que con otros. La cercanía con Max Horkheimer, dispuso a ambos filósofos en un camino de reflexión semejante; no obstante, hay importantes diferencias en los primeros años de vinculación. En relación con la diferencias, Horkheimer se aproximó mucho más a los aspectos sociales, mientras que Adorno retomó las ideas de Benjamin, próximas a la filosofía de la cultura, y las reflexiones que le provocaba la música de Arnold Schönberg, con quien estudió un tiempo en Viena. En cuanto a las semejanzas, en los primeros trabajos de Adorno, los cuales serán abordados en el siguiente inciso, hay ya una aproximación crítica, definida principalmente por la propuesta incipiente de una dialéctica negativa. Podría decirse que es la dialéctica, aún cuando no puede hablarse de dialéctica negativa en la obra de Horkheimer, lo que vincula su teoría crítica con la de Adorno.

La etiqueta de teoría crítica —en oposición a teoría tradicional— se utilizó de manera formal a partir del artículo del mismo nombre publicado por Max Horkheimer en 1937.¹¹³ En términos generales, con la primera generación de la Escuela de Frankfurt, se había distinguido la teoría crítica de la “teoría social ‘tradicional’ en virtud de su habilidad para especificar aquellas potencialidades reales de una situación histórica concreta que pudieran fomentar los procesos de la emancipación humana y superar el dominio de la represión”.¹¹⁴ Desde el inicio, el concepto de crítica se entendió en términos de teoría social; el proyecto era crítico debido a que trataba de desarrollar una “teoría crítica de la

¹¹³ Max Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica*, Barcelona, Paidós, 2000.

¹¹⁴ R.J. Bernstein (ed.), *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra, 1988, p. 23.

sociedad entera”.¹¹⁵ La teoría crítica se dirigía a las fuerzas progresivas de la humanidad, concibiéndose como un factor de mejoramiento de la realidad.¹¹⁶

Enseguida nos aproximaremos más al pensamiento de Horkheimer sobre la crítica, a partir de los planteamientos realizados por este autor en torno a la relación de la filosofía con las preocupaciones de tipo social. En sus escritos primeros, Horkheimer expresa la distancia que tomará en relación con la filosofía a la que considera conservadora. Este autor se deslinda, desde el inicio, de esta filosofía y pretende, con ello, proponer una aproximación novedosa que no deja fuera la perspectiva filosófica, pero que abarca otras preocupaciones. Esta propuesta estaba presente ya en los pensamientos de Hegel y Marx, y no sería Horkheimer quien revirtiera una clara tendencia para configurar una manera diferente de considerar a la filosofía, vinculada con el pensamiento sobre lo social. En su discurso de toma de posesión de la dirección del Instituto,¹¹⁷ Horkheimer señaló que la tarea de la Filosofía social era interpretar el destino colectivo del hombre. Es por eso que debía ocuparse de fenómenos que pudieran ser comprendidos en el marco de la vida social: del Estado, derecho, economía, religión, dicho brevemente, de la totalidad de la cultura material y espiritual de la humanidad en general.¹¹⁸ Para Horkheimer, esta preocupación, presente ya en Hegel, conducía a pensar en que la filosofía social y la sociología debían enriquecerse recíprocamente. La filosofía no podía ser considerada como sustraída de la historia, sino que debía insertarse en investigaciones especiales, en constante interacción con los resultados de las investigaciones dimanadas de los estudios concretos.

¹¹⁵ M. Horkheimer *apud* Wolfgang Wonß, *op. cit.*, p. 58.

¹¹⁶ *Idem.*

¹¹⁷ El discurso de Horkheimer se titula *Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung*.

¹¹⁸ G. Leyva, “Pasado y presente de la teoría crítica. Tres vertientes de reflexión para la crítica en el presente”, en Leyva, ed., *La teoría crítica... op. cit.*, p. 85.

Horkheimer no sólo criticó lo que consideraba filosofía tradicional, sino que encontró fallas, incluso, en las propuestas más avanzadas de su época —las de la lógica, en el marco del Círculo de Viena, y las realizadas por Husserl. En estas propuestas primaba un sistema de proposiciones cerrado en sí mismo; sistema en cuyas proposiciones aparecerán con mayor frecuencia los símbolos matemáticos. Para este autor, la validez de este tipo de teorías estaba en la máxima generalización: era mejor, mientras más reducido fuera el número de principios supremos en relación con aquellos que se relacionan con ellos como consecuencias.¹¹⁹ Horkheimer comprendió que la teoría así entendida pretendía la subsunción de un estado de cosas a un saber conceptual de carácter general, precisamente lo que quería evitar. La teoría no podría ser considerada como un proceso científico en forma inmanente, sino también como un proceso social e histórico.¹²⁰

Horkheimer argumentaba que el autoconocimiento no se limitaba a la ciencia natural matemática, que se presentaba como logos eterno, sino que se extendía a la teoría crítica de la sociedad existente, regida por el interés en las situaciones racionales. Es decir, no se limitaba a empirismo ni al positivismo lógico, por considerar que incurrían en la preeminencia del sujeto. A la manera de Marx, Horkheimer apostaba por una teoría materialista de la sociedad, “pero que se distinguiera muy bien del supuesto materialismo del marxismo ortodoxo”.¹²¹ En uno de sus ensayos, “Materialismo y metafísica”, rescató el materialismo de quienes de manera simplista lo oponían al espiritualismo. El verdadero materialismo no significa una nueva metafísica monista, basada en la primacía ontológica de la materia.¹²² También rechazó la postura de aquellos que pretendía hacer sucumbir al

¹¹⁹ M. Horkheimer, *Teoría tradicional... op. cit.*, p. 25.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 31 y ss.

¹²¹ M. Jay, *La imaginación dialéctica*, *op. cit.*, p. 101.

¹²² *Idem.*

materialismo en un relativismo. Aun cuando no podía sostenerse la idea del conocimiento absoluto, había que realzar el elemento activo en el conocimiento. De manera semejante a como lo razonará Adorno en “La idea de historia natural”, Horkheimer afirmaba que el mundo es un producto de la praxis social, de las acciones humanas, y que los hombres son resultado de la historia no sólo en sus conductas, sino incluso en su percepción. Los hechos que los sentidos nos presentan están socialmente preformados de dos modos: a través del carácter histórico del objeto percibido y a través del carácter histórico del órgano percipiente. “Ambos son no sólo naturales, sino que también están configurados por la actividad humana”.¹²³

El individuo, en la percepción, se percibe, valga la redundancia, de manera pasiva, lo cual no es así, afirmaba Horkheimer, si se le observa en el marco de la sociedad. El individuo, en estos términos, se observa ajeno a esas fuerzas “naturales” que están más allá de él mismo. La separación del individuo y la sociedad provoca que éste acepte como naturales los límites de su actividad. El objetivo de la teoría crítica era relativizar esa aproximación.

Horkheimer no concebía la filosofía desde la perspectiva formal, lo mismo que Adorno. No parecía tener interés por las preguntas y respuestas que esta visión de la filosofía realizaba y los problemas le parecían poco importantes. Su afán consistía en vincular el pensamiento con asuntos relacionados con problemas de injusticia, que era preciso resolver. Su conciencia se había formado de manera particularmente social; no obstante, no le satisfacían las aproximaciones positivistas de la época, que tampoco ofrecían resultados en el sentido por él esperado y que, lejos de esto, conducían a conclusiones que repercutían en la tarea de legitimar el sistema.

¹²³ M. Horkheimer, *op cit.*, p. 35.

El pensamiento crítico y su teoría tenían como intención problematizar la función de un individuo aislado y la de una universalidad de individuos, y tomaba conscientemente como sujeto al individuo determinado en sus relaciones reales con otros individuos y grupos, en su confrontación con una determinada clase y en su entrelazamiento. “Este sujeto no es un punto como el Yo de la filosofía burguesa. Su exposición consiste en la construcción del presente histórico”.¹²⁴ Es evidente que considera primordial deslindarse de un tipo de filosofía, asociada con la visión de un sujeto “puesto” ante su objeto; un sujeto fuerte, que se antepone al objeto.

En términos generales, Horkheimer distingue dos conceptos de teoría que conducen a dos modos de conocimiento situados en dos tradiciones filosóficas. Por un lado, está la tradición fundada en el *Discurso del método* de Descartes, en la que la teoría se refiere al modo de funcionamiento de las ciencias especializadas. En la teoría así concebida, el origen social de los problemas, las situaciones reales en las que se necesita la ciencia, los fines a los que aplica son considerados como exteriores a ella misma. Por otro lado, está la tradición fundada en la crítica marxista de la economía política en la que se perfila una concepción de la teoría a la que Horkheimer denomina teoría crítica de la sociedad (*kritische Theorie des Gesellschaft*), que tiene por objeto a los hombres en tanto que productores de las formas históricas de la vida en su totalidad. Esta teoría considera que lo que está dado no depende solamente de la naturaleza, sino también de lo que el hombre es capaz de hacer sobre ella. Ya Kant había distinguido el momento dinámico del sujeto en contra del culto a los hechos y al conformismo social vinculado a éste. Aquí se perfila de forma clara la dimensión dinámica de la construcción del mundo por medio de la actividad

¹²⁴ *Ibid.*, p. 45.

humana, pensamiento destacado en *Crítica de la razón práctica*, y compartido por el idealismo alemán.

Aun cuando Fichte y Hegel compartían esta aproximación a la actividad del sujeto en la construcción del conocimiento, para Horkheimer, el idealismo no es la respuesta, porque “la actividad que se manifiesta sobre el material dado era una actividad espiritual, pertenecía a la conciencia supraempírica, en sí, al Yo absoluto, al espíritu, y la superación del lado ciego de esa actividad, su lado inconsciente e irracional, correspondía, en principio, al interior de la persona, a la disposición moral”.¹²⁵ Para la concepción materialista esa actividad es el trabajo social, cuya forma, la división de clases, imprime su sello en todos los modos humanos de reacción, incluida la teoría. La teoría no se desarrolla en el espíritu, sino que está inserta en el plexo de la lucha por determinadas formas de vida en la realidad.

La teoría tradicional no se interesa por los objetivos históricos de sus actividades; la teoría crítica se interesa en la organización racional de la actividad humana. No sólo le importan los fines, sino también los hombres con todas sus posibilidades, afirma Horkheimer.¹²⁶

Horkheimer y Adorno pretenden, con la teoría crítica, ampliar el espectro de la filosofía. No obstante, no coinciden totalmente en la manera de hacerlo. El primero está más próximo a Marx y el segundo, sin alejarse de él, le da una interpretación distinta, sobre todo, a través de los estudios de Lukács.¹²⁷ Hay, sin embargo, un aspecto en el que las

¹²⁵ *Ibid.*, p. 80.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 81.

¹²⁷ Susan Buck-Morss, *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*, México, Siglo XXI, 1981, p. 72.

propuestas de Horkheimer y Adorno coinciden de manera importante: su perspectiva sobre la dialéctica. Ésta será abordada de manera más amplia en el inciso 1.4.

Uno de los aspectos más destacados de la reflexión de Horkheimer, en que hace uso de la dialéctica, se relaciona con la idea de que considerar a los seres humanos situados, con todas sus posibilidades, no excluye la exigencia de la verdad. Para hablar de teoría crítica, Horkheimer pone en tensión permanece la filosofía como necesidad de la verdad y la premura por atender el contexto histórico-social. Así, Max Horkheimer concibe la crítica como una forma de praxis social. Esta comprensión remite no tanto a la crítica idealista de la razón práctica, sino más bien a la crítica dialéctica de la economía política, es decir no a Kant sino a Marx.

II.2. La interpretación como desfiguración (lógica de la desintegración) en el pensamiento de Th. W. Adorno

Th. W. Adorno desarrolló sus inquietudes intelectuales desde temprana edad, en contacto con diferentes personas que enriquecieron paulatinamente su visión del arte, de la filosofía y de la propia vida. Hay antecedentes que ofrecen información valiosa para ubicar con mayor precisión el desarrollo de su propuesta. En este inciso y el siguiente se analizan los antecedentes que contribuyeron a la conformación de los aspectos interpretativos de la filosofía de Adorno, a partir de la idea de historia y de la dialéctica, delineada de manera incipiente.

Hacia finales de la década de los veinte, Adorno había acumulado ya una importante formación proveniente de sus maestros, Kracauer, Kraus, Berg, Cornelius y Lukács, y, desde luego, de Schönberg y su revolución musical. A esto hay que agregar el contacto cada vez más constante con Walter Benjamin, con quien se reunió asiduamente en

Frankfurt a partir de 1928 y con quien, en 1929, tuvo un encuentro en Königstein, que permitió a ambos dialogar extensamente sobre ideas definitivas para Adorno. Si en su *Dissertation*¹²⁸ se observaba todavía el interés por la filosofía que después criticará, en sus siguientes trabajos se concretó el cambio de orientación, que marcaría el resto de su desarrollo filosófico. En los trabajos tempranos, de los que aquí se hablará, Adorno plantea la posibilidad de pensar a la filosofía en términos de interpretación, de una práctica interpretativa,¹²⁹ que tendrá su base en la dialéctica. No conforme ya con el supuesto de que la totalidad de lo real sea abarcable con el pensamiento, decide resueltamente emprender una búsqueda que le abrirá nuevos derroteros.

Aun cuando en estos escritos primeros es posible advertir la influencia de sus maestros, así como de su experiencia con la música, es contundente la impronta de las investigaciones que Benjamin había realizado hasta ese momento. En la conferencia inaugural presentada por Adorno en Frankfurt, en 1931, titulada “La actualidad de la filosofía”, es posible identificar aspectos importantes de la obra de Benjamin que serán retomados por Adorno para desarrollar sus trabajos posteriores. Algo semejante ocurre en la conferencia titulada “La idea de historia natural”, la cual será abordada más adelante.

Ya en estos escritos se advierte una doble intención de Adorno: alejarse de la filosofía que intenta erigir a la Razón en tribunal y desacreditar las pretensiones de sistema cerrado, de pensamiento único, de absoluto. Antes, propone una filosofía que ha renunciado

¹²⁸ Hay un escrito anterior que corresponde a su trabajo de *Dissertation*, presentado en 1924, titulado “Die Transzedenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie” (“La trascendencia de lo cósmico y lo noemático en la fenomenología de Husserl”).

¹²⁹ Según Antonio Aguilera, para Adorno “la filosofía es interpretación, no búsqueda de sentido de la vida”. “[La filosofía] construye modelos que ni son tan generales como los del idealismo ni tan minuciosos como los del sociologismo. La metáfora del ladrón muestra cómo la interpretación filosófica se constituye como hermenéutica constructiva desde lo efímero, otorgando derechos al intérprete”. Antonio Aguilera, “Prólogo”, en *Actualidad de la filosofía*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 32.

a “aferrarse a la totalidad de lo real por la fuerza del pensamiento”.¹³⁰ En su búsqueda, Adorno comenzará por arremeter contra todas aquellas propuestas vigentes en su época. En estos tempranos estudios, utilizó el método negativo para descubrir su propia propuesta.

En la primera parte de “La actualidad de la filosofía” Adorno realizó una crítica de distintas propuestas filosóficas, para señalar principalmente sus puntos de desacuerdo. Por un lado, destaca la impotencia de la idea de Ser en la filosofía actual, que no es más que un vacío principio formal. Por otro, rechaza las categorías lógicas y el carácter cerrado de sistema, así como el idealismo trascendental implícito en la fenomenología.¹³¹ El filósofo desvela la insuficiencia de estas propuestas; sin embargo, no las descartarlas totalmente, como se observa en escritos posteriores.¹³²

En “La actualidad de la filosofía” Adorno subraya también la necesidad de tematizar las semejanzas y diferencias entre la filosofía y la ciencia positiva. Mientras que la ciencia toma sus resultados como insolubles, para la filosofía el resultado es un signo que debe descifrarse. Al intentar desvincularse del positivismo, el autor se aproxima a la idea de filosofía como interpretación y a la teoría del significado. Adorno lo plantea así: las ciencias particulares “aceptan sus hallazgos, en todo caso sus hallazgos últimos y más fundamentales, como algo ulteriormente insoluble que descansa sobre sí mismo”, la filosofía, cuyo ideal es la interpretación, “concibe ya el primer hallazgo con el que tropieza como un signo que está obligada a descifrar”. Dicho de forma más llana: “el ideal de la ciencia es la investigación, el de la filosofía, la interpretación”.¹³³

¹³⁰ Th. W. Adorno, “La actualidad...”, en *op.cit.*, p. 73.

¹³¹ *Ibid.* p. 73 y ss.

¹³² En el siguiente inciso se desarrolla esta idea.

¹³³ *Ibid.*, p. 87.

Como es sabido, Adorno estuvo cercano a los planteamientos del psicoanálisis. La misma Escuela de Frankfurt estuvo representada por Erik Fromm, además de haber tenido importantes intercambios con Freud y otros estudiosos del área. La preocupación de Adorno por el psicoanálisis inició cuando pretendió presentar su tesis de habilitación para ser profesor de filosofía, con un trabajo sobre Freud y Kant. Adorno admiraba el psicoanálisis como método cognitivo, que tenía como objetivo el “desencantamiento” del inconsciente a través de la exposición de la lógica interna de sus manifestaciones, actos fallidos, sueños, síntomas. Con este método, estas manifestaciones se volvían accesibles a la conciencia, a la comprensión racional.¹³⁴ Parte de las referencias adornianas a la interpretación parecen vincularse con esta preocupación. No se puede afirmar esto a partir de la obra que específicamente se analiza aquí, porque no hay menciones al respecto, aunque es muy evidente ya en obras posteriores. Algo que llamó la atención a Adorno del psicoanálisis fue el materialismo implícito en la teoría freudiana de la sexualidad.¹³⁵

En su afán por desligarse de ciertas aproximaciones filosóficas y, sobre todo, en su tentativa de resquebrajar la relación sujeto-objeto de la filosofía cartesiana, Adorno recupera la idea de la filosofía como interpretación: la filosofía comienza constantemente, porque procede a interpretar una y otra vez, siempre con la pretensión de la verdad. Es decir, la filosofía se plantea en términos de un movimiento recursivo del pensamiento, que no tienen como intención encontrar una realidad plena de sentido; la tarea de la filosofía es simplemente interpretar. Es preciso aclarar aquí que Adorno no habla de interpretación en el sentido de crítica. Desde luego, sería erróneo considerar que se trata de hermenéutica. Es, no obstante, importante, para en este trabajo, como se ha expuesto en introducción, analizar

¹³⁴ S. Buck-Morss, *op. cit.*, p. 56.

¹³⁵ *Idem.*

los fragmentos en los que el filósofo utiliza la palabra interpretar para reconstruir a partir de ello, el sentido que le da, si se puede hablar de esto, o por lo menos para constatar qué es, en términos de experiencia, la interpretación.

En estas ideas sobre la filosofía como interpretación se traslucen las propuestas que Benjamin desarrolló en la introducción de su libro *Origen del drama barroco alemán* (1928).¹³⁶ Como es sabido, Adorno se sintió siempre profundamente atraído por las ideas de Benjamin. Paulatinamente, irá conociendo los planteamientos que su amigo hará en las diferentes etapas del desarrollo de su pensamiento. Al escribir esta obra, Adorno no se ha familiarizado aún con el Benjamin marxista, por lo que no incluye estas consideraciones. Antonio Aguilera ha señalado que “La actualidad de la filosofía” es una variante de la introducción crítico cognoscitiva a esta obra, en la que se advierten ya las diferencias que conducirán posteriormente a los filósofos a un distanciamiento intelectual parcial.¹³⁷ Una de las tesis más importantes de Benjamin retomadas por Adorno, es la de texto:¹³⁸ a la filosofía se le presenta un escrito cifrado que no puede ser leído inmediatamente; debe ser interpretado. La interpretación se convierte en importante clave para el quehacer filosófico, porque permite problematizar aquello que más inquietaba a Adorno, la idea del sujeto fuerte que se opone al objeto. El sujeto no actúa de manera directa, sino mediatizado por los signos.

Ahora bien, la manera en que los signos se estructuran, a partir de las expresiones culturales de la época, observada por Benjamin y por el propio Adorno, es contradictoria, fragmentaria e incompleta, lo que implica que la filosofía se enfrenta con un tipo de

¹³⁶ Walter Benjamin, *El orígenes del drama barroco alemán*, Madrid, Taurus, 1990.

¹³⁷ Antonio Aguilera, *op. cit.*, p. 28.

¹³⁸ Benjamin escribe en las notas realizadas para Susan Buck-Morss, *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*, México, Siglo XXI, 1981, p. 233. escribir *Passagen-Werk*: “En los terrenos que nos ocupan, sólo hay conocimiento a modo de relámpago. El texto es el largo trueno que después retumba”. *Libro de los pasajes*, Madrid, Akal, 2007, p. 459.

discurso cultural en cuya estructura se incorpora la negación. Es esto lo que Adorno recupera de manera definitiva de su relación con Benjamin y que desarrolla hasta sus últimas consecuencias: la dialéctica negativa.

La idea de interpretación, tanto de Benjamin como de Adorno, se aleja de la hermenéutica romántica de Dilthey y desde luego de Schleiermacher. Incluso, como se ha dicho ya, Adorno toma distancia de la propuesta heideggeriana, aunque no de manera definitiva, como se verá más adelante. De esta concepción adorniana de la interpretación destaca la no exigencia de un segundo mundo que se haría accesible mediante el análisis de lo que aparece.¹³⁹ La interpretación no descubre un sentido; no se trata de la hermenéutica que pretende dar con un sentido que se encuentra ya listo y que persiste tras la pregunta. La interpretación de la que habla Adorno ilumina repentina e instantáneamente la figura del enigma, y al mismo tiempo la hace consumirse.¹⁴⁰

Para Adorno la tarea filosófica no consiste en encontrar detrás de las diversas escuelas un sentido más allá, un ser más allá de los entes. Es en la interpretación de lo enigmático, de lo contradictorio, en donde brota lo que se dice, y se disuelve la pregunta. La metáfora de la iluminación se relaciona con la experiencia reveladora del misticismo, presente en la obra de Benjamin. Antonio Aguilera ha advertido que Adorno aceptaba el componente teológico de Benjamin, aunque secularizado.¹⁴¹ Como es sabido, Adorno no se aproximó a su condición judía a partir de esta identidad religiosa; él fue calificado como judío debido a las circunstancias políticas de la época.¹⁴² Este autor se desarrolló en el marco de los valores de un mundo secularizado y no de la religiosidad judía. No obstante,

¹³⁹ Th. W. Adorno, "La actualidad...", en *op. cit.*, p. 88.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 89.

¹⁴¹ A. Aguilera, *op. cit.* p. 28.

¹⁴² Cfr. Silvia Schwarzöck, *Adorno y lo político*, Buenos Aires, Universidad de la Plata/Prometo Libros, 2008, p. 110.

no rechazó el polo teológico de la filosofía de Benjamin.¹⁴³ Adorno polemizó con Benjamin en diversos aspectos, sobre todo en lo relacionado con lo que interpretaba como “extinción del ego” en la filosofía de Benjamin. Sin embargo, la influencia que este último ejerció en Adorno, en relación con la idea de la filosofía como interpretación, en términos generales, permitió al autor de *Dialéctica negativa*, argumentar en contra de la relación cartesiana sujeto-objeto, blanco principal de sus desarrollos filosóficos.

Al lado de la idea de la interpretación como iluminación, Benjamin desarrolló el método de las constelaciones, el cual fue retomado por Adorno. El autor lo describe de este modo: “[...] la filosofía ha de disponer sus elementos, los que recibe de las ciencias, en constelaciones cambiantes o, por decirlo con una expresión menos astrológica y científicamente más actual, en diferentes ordenaciones tentativas, hasta que encajen en una figura legible como respuesta mientras la pregunta se esfuma”.¹⁴⁴ La filosofía interpreta una realidad carente de intenciones mediante la construcción de figuras, de imágenes a partir de los elementos aislados de la realidad. Con estas imágenes, la filosofía pone de relieve las cuestiones que la ciencia debe tratar exhaustivamente.¹⁴⁵ La interpretación de lo que carece de intención es la de aquello en lo que no se busca el sentido; esta perspectiva es posible en el marco del materialismo. Algunos detractores de la obra de Adorno han advertido en la idea de “lo que carece de intención” el sin-sentido y, por lo tanto, el pesimismo. No me parece que sea ésta la conclusión de la propuesta adorniana. El blanco de su crítica era la idea de comunicación, y por lo tanto de sentido, a la manera en que lo proponían, por un lado, los enfoques funcionalistas y, por otro, los místicos. No hay sentido detrás de la

¹⁴³ Buch morss p. 333.

¹⁴⁴ Th. W. Adorno, “La actualidad...”, en *op. cit.* p. 89.

¹⁴⁵ *Idem.* Aquí, Adorno cita explícitamente a Benjamin: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Berlin, 1928, pág. 9-44, en particular págs. 21 y 33.

realidad, como tampoco hay comunicación, entendida como la transmisión de mensajes de un emisor a un receptor, sin considerar las mediatizaciones, dadas por la situación histórico social y, en otro sentido, materiales.

La interpretación asociada con el conocimiento materialista procede a través de la composición de los elementos analíticamente aislados y la iluminación de lo real, lograda mediante esa interpretación. Este procedimiento de composición renuncia a buscar lo general en lo particular o a progresar del segundo al primero. Los elementos de la composición son pequeños y sin intención; lo aparentemente sin significado debe ocupar el lugar de los grandes problemas: “Si la interpretación sólo llega a darse verdaderamente por composición de elementos mínimos, entonces ya no tiene parte alguna que tomar en los grandes problemas [...]”.¹⁴⁶

La propuesta de Adorno, en esta época, se constituyó como programa de liquidación de la filosofía idealista, o lógica de la desintegración, definido como proceso de disolución de los enigmas, mediante la composición de constelaciones. Los objetos a retomar son los textos de la filosofía y sus elementos, los detalles aislados, fragmentarios, aparentemente insignificantes: partículas de pensamiento, giros idiomáticos, palabras, imágenes específicas.¹⁴⁷ Ya en estos momentos iniciales, Adorno apuntó a lo que será después la dialéctica negativa. A propósito del procedimiento para la resolución de enigmas, propone que la solución no está en una síntesis superior, sino que la respuesta está en estricta antítesis con el enigma. La realidad no queda superada por el concepto, pero de la

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 90.

¹⁴⁷ Susan Buck-Morss, *op. cit.*, p. 233.

construcción de la figura de lo real se sigue la exigencia de su transformación.¹⁴⁸ Así, concluye: “Sólo dialécticamente me parece posible la interpretación filosófica”.¹⁴⁹

La filosofía interpretativa, afirmaba Adorno, dependía de “claves”, con las cuales se abre la realidad. Las categorías clasificatorias de la ideología burguesa no proporcionaban estas claves, como tampoco lo hacía el antiguo idealismo.¹⁵⁰ Estas claves surgirían de las composiciones realizadas por el propio filósofo al integrar las constelaciones. Las “imágenes históricas”, idea tomada de las “imágenes dialécticas” de Benjamin, que se configuran al integrar las constelaciones, no son algo dado, sino que, escribe Adorno, “debían ser producidas por el hombre y sólo se justifican al demoler la realidad en torno suyo con una evidencia fulminante”.¹⁵¹

A las dos tesis benjaminianas antes mencionadas, hay que agregarles un aspecto más, relacionado con la idea de expresión, retomada también de Benjamin. La filosofía se plantea como interpretación, por lo que debe adoptar una forma específica de expresión. Adelantándose a “El ensayo como forma”,¹⁵² Adorno afirma que la vía para comunicar lo pequeño, en lo que es capaz de irrumpir el espíritu, es el ensayo, el cual quedó desacreditado en el siglo poskantiano.¹⁵³

II.3. Interpretación de las cosas concretas e historización

El texto más importante de Adorno relacionado con la filosofía de la historia, anterior a *Dialéctica de la Ilustración*, es la conferencia “La idea de historia natural”, pronunciada en 1932. En este texto se encuentran contenidas varias de las ideas principales que estructuran

¹⁴⁸ Th. W. Adorno, “La actualidad...”, en *op. cit.*, p. 94.

¹⁴⁹ *Idem.*

¹⁵⁰ *Ibid.* p. 97.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 98.

¹⁵² Th. W. Adorno, “El ensayo como forma”, en *Notas sobre literatura*, Madrid, Akal, 2003.

¹⁵³ Th. W. Adorno, “La actualidad...”, en *op. cit.*, p. 102.

la filosofía posterior de Adorno, relacionada con la dialéctica negativa. Se trata de un trabajo poco conocido, pero no por ello menos importante, porque en él se exponen los argumentos primeros, que permiten comprender su postura frente a la fenomenología-hermenéutica, así como frente a la interpretación de las cosas concretas, que es propiamente la posición que adoptará el autor y el sentido de interpretación que atribuimos en esta tesis a la aproximación adorniana.

El objetivo principal de Adorno, en este escrito, fue superar la dicotomía historia-naturaleza, a través de la reinterpretación del concepto de naturaleza. Para alcanzar este objetivo, retomó la “discusión frankfurtiana”¹⁵⁴ que tenía lugar en la época, relacionada con la cuestión ontológica. La postura de Adorno, en torno de esta discusión, consistió en rechazar la ontología del momento (Scheler, Heidegger); sin embargo, esto no implicó la refutación definitiva a esta consideración. En este escrito, el filósofo deja lugar a la duda, porque, desde nuestra perspectiva, no rebatió absolutamente a la ontología. Es decir, Adorno no refutaba la ontologización, sino la resolución no satisfactoria que proporcionaba Heidegger, al intentar superar la dicotomía naturaleza-historia. Adorno retomó la ontologización y le dio un giro, insertando lo concreto en su figura histórico-social, como se verá enseguida. Así, conformó su aproximación a la filosofía como interpretación.

La ontología se articulaba —en ese momento— como pregunta por el sentido del Ser, ya por el sentido adherido al ente, ya por el sentido del Ser como posibilidad.¹⁵⁵ Para Adorno, aquí radicaba el problema, ya que al hablar de este sentido la realidad era reconocida como algo ajeno, cósmico, y, por lo tanto, el sentido no era común a la *ratio* y la realidad. Heidegger corrigió este punto, pero, a decir de Adorno, no lo resolvió

¹⁵⁴ Th. W. Adorno, “La idea de historia natural”, en *Actualidad...*, *op. cit.*, p. 103.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 106.

satisfactoriamente. Adorno consideraba que la ontología de Heidegger caía en lo mismo que intentaba resolver; es decir, el giro subjetivo en la filosofía.

De acuerdo con Adorno, la estructura general —“lo viviente”— de la que parte la ontología heideggeriana, se resquebraja porque no se logra remitir la “facticidad” de un fenómeno particular al “ser-fáctico”, sino que resulta un ámbito de facticidad que acaece.¹⁵⁶ Esta consideración deja fuera la facticidad que no encaja en el proyecto ontológico, y es insertada en la categoría de contingencia, aceptándola como determinación de lo histórico. Desde la perspectiva de Adorno, esto indica que no se ha logrado dominar el material empírico, y a la vez, la cuestión ontológica gira hacia la tautología. En la reformulación que realiza Adorno sobre la ontología, es decir en la ontologización de lo concreto, lo empírico es incluido, más allá de la categorización. Dejar fuera parte de lo empírico y remitirlo a la categoría de contingente, implica considerar lo no contingente, es decir, lo perdurable. Así, la historia que se entiende como estructura del ser, ocupa el lugar de la propia ontología, con lo que se propone la ontologización de la historia. Para Adorno esto no resuelve el asunto relativo a la subjetividad; es más, plantea la tautología, que no depende de construcciones lingüísticas, sino que forma parte del planteamiento ontológico mismo.

La nueva ontología, como la llamaba Adorno, no se había deslindado del idealismo, como lo pretendía, porque en ella se hallaban dos definiciones de esta aproximación. La primera era la definición de una totalidad abarcadora, comprendida ahora como totalidad estructural; la segunda, el acento puesto en la posibilidad frente a la realidad. En cuanto a la primera, según Adorno, no porque la filosofía incluya lo irracional en la categoría de “lo viviente”, se aleja de la idea de que la realidad es adecuadamente accesible. Este es precisamente el asunto por el que la ontología heideggeriana no superó el idealismo: su

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 111.

insistencia velada en la adecuación. En relación con la segunda definición, Adorno insiste en un elemento idealista que contiene, porque la contradicción entre posibilidad y realidad, no es otra que la contradicción entre la estructura categorial subjetiva y la de la multiplicidad de lo empírico, en el marco de la filosofía kantiana.¹⁵⁷

A pesar de las críticas, Adorno consideraba que el mérito de la nueva ontología era haber elaborado un insuperable entrelazamiento entre naturaleza e historia, pero insistía en que era necesario purificar a ese proyecto de la idea de una totalidad abarcadora.¹⁵⁸ Es decir, Adorno pugnaba por abandonar la pretensión de hacer transparente la totalidad histórica, ahora desde la estructura ontológica y ya no sólo desde el sistema; también dejó atrás la idea de reconstruir lo esencial de una época y el supuesto de la continuidad de épocas, apelando a la discontinuidad. Con ello, se resquebrajaban, en términos generales, las cuestiones relativas a la filosofía de la historia.

Tras las críticas a la ontología heideggeriana, la pregunta era, qué resta de la filosofía de la historia. Adorno respondía a esta cuestión con la idea de historia natural, con la cual, según él, se superaba la idea de la totalidad abarcadora. Para construir esta reflexión sobre la historia, Adorno no acudió a filósofos anteriores, sino a tres asuntos diversos, relacionados con la filosofía de la cultura, que habían llamado su atención: la música de Schönberg, la teoría de la novela de Lukács y las tesis de Benjamin sobre la historia.¹⁵⁹ Recurriremos a los argumentos desarrollados por Adorno a partir de los tres asuntos mencionados, para demostrar que, aun cuando hay una crítica a la ontología heideggeriana, Adorno ontologiza lo concreto, en su figura histórico social.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 111-116.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 117.

¹⁵⁹ S. Buck-Morss, *op cit.* p. 102.

Con la música de Schönberg, Adorno había comprendido que la revolución implicada en ella había sido posible sólo por una íntima comprensión de su desarrollo histórico. La música estaba confinada a la forma de sucesión, decía Adorno, y por lo tanto era tan irreversible como el tiempo.¹⁶⁰ La idea fundamental que Adorno retomó de la música de Schönberg, específicamente de la atonal y la dodecafónica, fue que la historia no es exterior a la obra musical. Esto resultaba verdadero no sólo en el sentido fenomenológico general de la temporalidad musical, sino “concretamente en relación al contenido: el significado mismo de los principios materiales de la música —la disonancia y la armonía, la estructura y la forma— se definían históricamente”.¹⁶¹ En otras palabras, los principios musicales no son resultado surgido a partir de determinada preceptiva que organice el sonido de manera armónica, sino que son materiales con los que se confronta el escucha; materiales históricos, precisamente por su caducidad. Adorno estaba convencido de que no había composiciones eternas, que implicaran la inmortalidad. En palabras de Buck-Morss: “La verdad de la música surgía inextricablemente ligada a su transitoriedad”.¹⁶² La nueva música, para Adorno, es aquella cuyos “átomos musicales se rebelan contra la obra a que ellos dan lugar. No toleran ningún resultado. El sueño de una posesión artística duradera no queda meramente turbado desde fuera por la amenazadora situación social. Se le niega la tendencia histórica de los medios mismos”.¹⁶³ Esta tendencia provoca, paradójicamente, su no legibilidad de manera histórica.

Estas ideas sobre la música, dieron a Adorno elementos suficientes para construir la crítica a la filosofía de la historia. Lo histórico no consiste en la configuración homogénea

¹⁶⁰ Buck-Morss cita a Adorno: “La música, como arte temporal, está confinada por sus mismas características a la forma de sucesión, y por lo tanto es tan irreversible como el tiempo”. *Idem.*

¹⁶¹ *Idem.*

¹⁶² *Idem.*

¹⁶³ Th. W. Adorno, *Filosofía de la nueva música*, Madrid, Akal, 2003, p. 37.

de un relato sin fisuras, sino precisamente de la disonancia, la cual hace resaltar el carácter histórico del material. Una parte del problema observado en la ontología heideggeriana quedaba resuelto con estas reflexiones, que admitían la discontinuidad, dada en la dimensión empírica, no considerada ya en términos residuales, sino como modo de ser de lo material. La contingencia no se advierte en relación con la positividad de lo empírico, sino en términos de proceso: el mundo aparece tal como es, contradictorio, alienado. De aquí se desprende la ontologización de lo concreto, de lo que se habló anteriormente. No se trata de resolver el sentido, desde la subjetividad, sino de aproximarse al mundo a partir de su “modo de ser”.

Adorno reconoció la superación de la dicotomía historia-naturaleza en la ontología heideggeriana, sin embargo, en su opinión, debía purificarse la idea de totalidad abarcadora. Para ello, se valió de la obra de Lukács, *Teoría de la novela*,¹⁶⁴ de donde retomó el concepto de “segunda naturaleza”. Con este concepto, Lukács se refirió al mundo de la convención, vacío de sentido, enajenado, en el que los hombres no reconocen ya las cosas creadas por los hombres, sino como cosas naturales. Cuando lo que ha sido, lo transitorio, se convierte en naturaleza, estamos hablando de una segunda naturaleza; se trata de un concepto crítico, negativo, que alude a la apariencia falsa. Es así que lo histórico, ahora petrificado, se convierte en naturaleza. De aquí, la historia natural.

El blanco de la filosofía como interpretación es, precisamente, esta segunda naturaleza. Es ésta la que es preciso interpretar y no la primera naturaleza, que se configura en el marco de una simbólica al uso. Las investigaciones de Lukács sobre literatura permiten advertir esta “capa” sociohistórica, que asimilada, impide el desarrollo de la aproximación crítica, a la manera en que Adorno la comprende. La filosofía como

¹⁶⁴ Th. W. Adorno, “La idea...”, *op. cit.*, p. 118.

interpretación apunta no a descifrar el mundo de las cosas que se han vuelto ajenas, sino a advertir las cifras con las que nos “tropezamos”.¹⁶⁵

Ahora bien, ¿qué tratamiento se da a estas cifras, cuando se trata de algo petrificado, paralizado? Para resolver este asunto, Adorno acude a la idea desarrollada por Walter Benjamin de la naturaleza transitoria. Para Benjamin, “[...] sobre la máscara de la naturaleza está escrito “Historia”, en la escritura cifrada del tránsito”.¹⁶⁶ Adorno escribe: “Si Lukács hace que lo histórico, en cuanto sido, se vuelva a transformar en naturaleza, aquí [refiriéndose a Benjamin] se da la otra cara del fenómeno: la misma naturaleza se presenta como naturaleza transitoria, como historia”.¹⁶⁷

La idea de historia natural de Adorno modifica de manera profunda a la filosofía de la historia, “entendida tradicionalmente como la construcción de la lógica objetiva del proceso histórico, con sus pretensiones de totalidad-continuidad-periodización”.¹⁶⁸ No será posible ya pensar en cuestiones generales y ambiciosas. La historia natural se concentra en tareas y problemas concretos de la filosofía de la historia. Aquí, Adorno vinculaba la historia natural con la idea expuesta en “La actualidad de la filosofía”, de la filosofía como interpretación, ahora, de las cosas concretas. Con esta concepción adorniana, la tarea de la filosofía de la historia deviene interpretación, “la concepción histórica de la naturaleza, un método crítico, un procedimiento, un instrumento que podría ser capaz de interpretar las tendencias de la historia como naturaleza y comprender dialécticamente la naturaleza bajo cifras históricas”.¹⁶⁹ Las convenciones de la segunda naturaleza, que aparecían como algo dado, debían ser interpretadas.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 120.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 122.

¹⁶⁷ *Idem.*

¹⁶⁸ Vicente Gómez, *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno*, Madrid, Cátedra, 1998, p. 30.

¹⁶⁹ *Idem.*

La aproximación adorniana a la historia, como segunda naturaleza, conduce a concluir que la filosofía no puede ser más que interpretación. Desde luego, este autor no habla de interpretación a manera de la hermenéutica romántica; no se trata de descifrar, sino de revelar, no en sentido religioso, sino secular: se desvelan las cifras.

La obra de Benjamin ofrece a Adorno algo más para avanzar en sus propias investigaciones: la idea de alegoría y el método de las constelaciones. En *El origen del drama barroco alemán*, Benjamin rescata la alegoría como aproximación; de manera semejante, emplea “las constelaciones” para proponer una praxis interpretativa de lo concreto y lo fragmentario. La alegoría permite a Benjamin pensar en la relación entre lo dicho y lo significado, más allá de la casualidad. El vínculo entre lo que aparece como alegoría y lo significado no está simbolizado casualmente; algo en particular se expone. Lo que se expresa en el espacio de la alegoría es una relación histórica: “se trata de una relación histórica entre lo que aparece, la naturaleza manifiesta, y lo significado, a saber, la transitoriedad”.¹⁷⁰ El carácter vinculante de la alegoría en relación con lo expresado por ella radica en su capacidad de hacer transparente el fenómeno mismo que hay que interpretar, sin acudir a su simbolización. Por otro lado, el método de las constelaciones permite acercarse a la comprensión de algo a manera de rodeo.

Esta aproximación permitió a Adorno dar el último giro a su propuesta de historia natural. El autor agrupó los elementos transitoriedad, significación, naturaleza e historia y los “congregó en torno a su facticidad histórica concreta”.¹⁷¹ Esto lo condujo a pensar que la transitoriedad significa que comprender todo ser o todo ente “se da como ensamble del

¹⁷⁰ Th. W. Adorno, “La idea...”, *op. cit.*, p. 123.

¹⁷¹ *Ibid.*, pp. 124-125.

ser natural y del ser histórico”.¹⁷² Por otro lado, el término significación, bajo cuyo signo está la protohistoria, quiere decir que los elementos naturaleza e historia no se disuelven uno en otro, sino que se desgajan y se ensamblan entre sí de tal modo que lo natural aparece como signo de la historia y la historia como signo de la naturaleza.¹⁷³

El concepto de alegoría, lo mismo que el de segunda naturaleza, revelaban la transitoriedad de la realidad material. Con la escritura alegórica se expresaba lo transitorio de la naturaleza, en forma de ruinas y fragmentos, y este era el punto de partida de la interpretación y no la búsqueda de algún origen remoto. Así, la historia se presentaba, para Adorno, como discontinuidad entre el material natural, mítico-arcaico de la historia, de lo sido y lo nuevo que en ella emergía dialécticamente; lo nuevo en sentido estricto. La historia no reinterpreta una y otra vez el origen, sino que los materiales históricos se transforman en lo mítico y lo mítico es histórico.

La transitoriedad era factor esencial de la naturaleza y de la historia, pero no en sentido afirmativo. Se trataba de una ontología en sentido negativo: lo particular, concreto, material, fáctico, no podía poseerse.

Con estas reflexiones Adorno llegó a la conclusión ontológica: “Todo Ser o al menos todo Ser llegado a Ser, todo Ser sido, se metamorfosea en alegoría, y con ello la alegoría deja de ser una categoría limitada a la historia del arte”.¹⁷⁴ La alegoría es la forma de expresión de lo “históriconatural”. Ahora, dado que lo históriconatural es lo concreto, particular, material, fáctica, lo que no puede poseerse, lo que se propone aquí es la ontologización de esto mismo. De lo que se trata de es de descubrir, en el sentido de desvelar o revelar, el modo de ser de lo concreto.

¹⁷² *Ibid.*, 126.

¹⁷³ *Idem.*

¹⁷⁴ *Idem.*

Así comprendida la propuesta adorniana, no puede negarse el giro ontológico: la ontologización de lo concreto, en su figura histórico-social; una ontologización que se resuelve en relación con lo material mismo, y que, por ello, resulta negativa.

Las dos obras examinadas, “La actualidad de la filosofía” y “La idea de historia natural”, constituyen el punto de partida para la comprensión de la filosofía como interpretación en Adorno y sus principales componentes. Es preciso señalar que, como se dijo ya en otros momentos en este trabajo, cuando se habla de interpretación en el marco de la obra de Adorno, no nos referimos a la hermenéutica, sino a una aproximación práctica, que implica los múltiples aspectos considerados por este filósofo a lo largo de sus obras. Esta forma de considerar el pensamiento de Adorno, revela de manera contundente su manera de pensar; es decir, su dialéctica negativa.

En *Dialéctica de la Ilustración* estas consideraciones se hacen efectivas; es decir, Adorno utiliza el método al que apunta la idea de la filosofía como interpretación. Con la alegoría de Odiseo y el método de las constelaciones, Adorno y Horkheimer desvelan las contradicciones de la Ilustración, como se verá en el siguiente inciso.

II.4. La interpretación en el marco de la dialéctica negativa

Antes de introducirnos en *Dialéctica Negativa*, debemos abordar algunos aspectos importantes del desarrollo intelectual de Adorno, relacionados con el tema tratado en el inciso anterior, y que dieron lugar a la obra magna *Dialéctica de la Ilustración*, escrita con Max Horkheimer. Como se ha visto ya, la “historia natural” forma parte medular del desarrollo de la crítica adorniana. Algunos de los planteamientos principales contenidos en “La idea de historia natural” fueron desarrollados a partir de la obra premarxista de Benjamin, *Orígenes del drama barroco alemán*. Sin abandonar las principales reflexiones

de esta etapa, Adorno trabajará en *Dialéctica de la Ilustración*. Esta obra, lejos de representar una ruptura en relación con su trabajo anterior, podría ser considerada como una puesta en obra concreta de la idea de “historia natural”, de 1932.¹⁷⁵ Ahora bien, Benjamin no sólo está presente en esta obra a partir de lo que Adorno había ya incorporado de él en la “historia natural”. La lectura de *Tesis sobre la historia* ejerció un importante influjo en esta aproximación crítica llevada a cabo por Adorno y Horkheimer.

En 1941, Horkheimer y Adorno recibieron el manuscrito de la última obra escrita por Benjamin, *Tesis sobre la historia*.¹⁷⁶ Estos dos filósofos se encargaron de publicarla en Los Ángeles en 1942.¹⁷⁷ La obra constituye un importante “fragmento” en el conjunto de sus escritos, que contiene parte de la teoría que habría sido incorporada en la obra monumental que se propuso escribir, *Passagenarbeit*, y de la que sólo se publicó una parte. En estas “tesis” está contenido el fracaso de un proyecto, el “socialista” o “comunista”, que se asumió como el modelo de mundo en el que los humanos podrían desarrollarse libremente. Es decir, en estas tesis se trasluce un planteamiento crítico del “materialismo histórico”. En la época de la “historia natural”, existía un potencial para la revolución frente al orden burgués en ruinas. En aquel momento, la crítica tenía como tarea contrarrestar la reificación que hacía aparecer a la realidad como “segunda naturaleza”. Ahora se trataba de otro momento, de una situación diferente: la revolución había conducido al totalitarismo y al fascismo. Según Benjamin, se transitó de la idea de “segunda naturaleza” a la creencia de “la historia como progreso”,¹⁷⁸ lo cual había implicado la ruina.

¹⁷⁵ S. Buck-Morss, *op. cit.*, p. 132.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 330.

¹⁷⁷ Bolívar Echeverría, “El ángel de la historia y el materialismo histórico”, en *La mirada del ángel. En torno a las Tesis sobre la historia de Walter Benjamin*, México, UNAM, 2010, p. 9.

¹⁷⁸ S. Buck-Morss, *op. cit.* p. 134.

La crítica a la filosofía de la historia, a partir de la crítica a la idea de historia como progreso, está contenida en la tesis IX: “Hay un cuadro de Klee que se titula *Ángelus novus*. Se ve en él un ángel, al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava la mirada. Tiene ojos desorbitados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su rostro está vuelto hacia el pasado. En lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que arroja a sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido. Pero un huracán sopla desde el paraíso y se arremolina en sus alas, y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso”.¹⁷⁹

Dialéctica de la Ilustración fue, dice Buck-Morss, el intento de llevar a cabo la tarea cognitiva que Benjamin había identificado en 1940 como la más urgente: dismantelar el mito de la historia como progreso.¹⁸⁰ Las *Tesis de la historia* proporcionaron a Adorno y a Horkheimer elementos para llevar a cabo la reconstrucción de la dialéctica de la razón y evidenciar las contradicciones insalvables del proyecto ilustrado. No se trataba de un nuevo método, el de las constelaciones, Adorno lo conocía de sobra, sino de desestructurar, ahora, el mito del progreso, construido sobre la visión idealista y progresiva de la historia que había conducido al totalitarismo y al fascismo.

*Dialéctica de la Ilustración*¹⁸¹ reúne, además de aquellas ideas primeras, de las lecturas de Nietzsche, Schopenhauer, Hegel, Marx, de los cursos con Cornelius, de las

¹⁷⁹ W. Benjamin, *Conceptos de filosofía de la historia*, Buenos Aires, Terramar Ed., 2007.

¹⁸⁰ S. Buck-Morss, *op. cit.*, p. 134.

¹⁸¹ El título del libro se ha traducido como *Dialéctica del iluminismo* en la edición que aquí se ha utilizado. *Op. cit.*

reuniones con Benjamin y las reflexiones sobre la música, las experiencias devastadoras de Auschwitz, la catástrofe provocada no sólo por aquellos que aspiraban al poderío ilimitado, al exterminio sin reservas del “diferente”, sino también por aquellos que aceptaban ese estado de cosas. Es una obra difícil de asimilar, pero lo es mucho menos que los hechos que motivaron a los autores a escribirla y que, como bien decían Benjamin y Adorno, no debemos olvidar para que no se repitan nunca más.

En esta obra, Adorno continúa con las reflexiones iniciadas en las dos conferencias primeras, sobre todo, en “La idea de historia natural”. Es obvio que el nazismo no había hecho más que refrendar lo reflexionado sobre la modernidad y la situación en los estados europeos en la época. En este libro se traza el objetivo de sacar a la luz la dialéctica entre naturaleza e historia en el sentido expuesto en aquella conferencia de 1932: toda naturaleza ha de interpretarse como historia. Así, *Dialéctica de la Ilustración* es continuación de un programa crítico que Adorno había iniciado ya, desde la reorientación de la idea de filosofía de la historia, como se advirtió en el texto mencionado, además de los aportes brindados por las *Tesis de la historia* de Benjamin.

En *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno pone en práctica aquello que planteó en esos textos primeros. La filosofía es interpretación de los objetos, que son ya históricos. Dicha interpretación ocurre a manera de diálogo entre los objetos y el pensamiento crítico, a partir de la alegoría. Odiseo es la alegoría elegida para mostrar las tesis sobre la historia natural, así como para matizar los constitutivos de la crítica.

El punto de partida de la reflexión se expone en las primeras líneas: “El iluminismo, en el sentido más amplio del pensamiento en continuo progreso, ha perseguido siempre el objetivo de quitar el miedo a los hombres y de convertirlos en amos. Pero la tierra

enteramente iluminada resplandece bajo el signo de una triunfal desventura”.¹⁸² Aquí está ya expresada la contradicción, que se hace evidente a los ojos de los filósofos. Como se observa, no se trata de demeritar a la Ilustración, sino de afirmar que no ha cumplido con su propósito, lo cual no significa que no tenga sentido o que se haya convertido en el animal que se devora a sí mismo. Ya en el prólogo a la primera edición alemana, los autores afirmaban la aporía a la que se enfrentaron: “la autodestrucción del iluminismo”.¹⁸³ No obstante, se agrega la reflexión que impide pensar que se ha perdido todo o que la Ilustración perecería inexorablemente: “Si el iluminismo no acoge en sí la conciencia de este momento regresivo, firma su propia condena”.¹⁸⁴ Más que una declaración de muerte, se hace una advertencia que indica que se está aún a tiempo de hacer algo. Y más adelante, afirman: “[...] el iluminismo debe tomar conciencia de sí, si no se quiere que los hombres sean completamente traicionados”.¹⁸⁵

En el primer ensayo contenido en *Dialéctica de la Ilustración*, la Ilustración es sometida a crítica, con el objetivo de “preparar un concepto positivo de ésta, que lo libere de la petrificación en ciego dominio”, afirman los autores. Aquí se expresa el propósito de considerar el trabajo como una crítica. Este primer ensayo se resume, en su aspecto crítico, en dos tesis, primera, el mito es ya Ilustración; segunda, la Ilustración vuelve a convertirse en mitología. En relación con la primera tesis, en un fragmento se lee: “Como totalidad lingüísticamente desarrollada —que con su pretensión de verdad cubre de sombra a la fe mítica más antigua, las religiones populares— el mito solar, patriarcal, es ya iluminismo, con el cual el iluminismo filosófico puede medirse en el mismo plano”. Es decir, las

¹⁸² Th. W. Adorno y M. Horkheimer, *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana 1997, p. 15.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 9.

¹⁸⁴ *Idem.*

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 11.

elaboraciones lingüísticas que se han realizado en distintas épocas de la historia, ensombrecen a los mitos antiguos, porque se consideran a sí mismas como no-mitos y por lo tanto más “avanzadas” (en el sentido de progreso histórico). Podría decirse, entonces, que se consideran como “iluminismo” en relación con las anteriores. Desde luego, puede aducirse, en contra de esta interpretación, que el lenguaje narrativo del mito y el teórico de la filosofía especulativa, por ejemplo, difieren ostensiblemente. No obstante, Aristóteles pensaba que la estructura narrativa de la tragedia se organizaba de manera que las cosas aparentemente independientes unas de otras se reconstruyeran, tuvieran sentido y orientaran el comportamiento. Las estructuras sociales, cualesquiera que sean, construyen sus mitos. Más adelante se lee: “Así como los mitos cumplen ya una obra iluminista, del mismo modo el iluminismo se hunde a cada paso más profundamente en la mitología. Recibe la materia de los mitos para destruirlos y, como juez, incurre a su vez en el encantamiento mítico”.¹⁸⁶ En este fragmento se advierte la segunda tesis, la Ilustración vuelve a convertirse en mitología. Es decir, la razón, que crea sus propios “instrumentos”, pretende utilizarlos para demoler los mitos, cuando los propios “instrumentos” son un mito.

Estas tesis expresan globalmente la aporía que los autores encuentran al estudiar la Ilustración en el marco de los acontecimientos que vivían en la época. El resto de este ensayo inicial consiste en desarrollar una serie de contradicciones derivadas de esta aporía general.

Es importante destacar que el aporte de esta obra consiste en la manera en que los autores desgajaron a la Ilustración, por medio de las tensiones y no sólo de lo que es posible compendiar a partir de la lectura. Nos parece que cualquier ejercicio de trasposición simplifica la obra, porque su estructura misma se resiste a ser asida a partir de categorías o

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 25.

definiciones o enunciados sintetizadores. Lo que se dice es de importancia indudable, pero la expresión del pensamiento, a través del lenguaje, de una realidad que precisamente lo obliga a la confrontación y la contradicción, es una de las aportaciones mayores de esta obra.

En *Dialéctica de la Ilustración* se constata el método de las constelaciones anotado por Adorno en la primera conferencia arriba señalada y la consecuente exposición de fragmentos filosóficos. Aquí, los conceptos de Ilustración y mito son puestos a prueba a partir de las contradicciones verificadas en cada uno de ellos y en la relación que establecen. Lo que resulta es un conjunto de fragmentos que, desde luego, son contrarios a la intención de unificarlos en un planteamiento único.

Los autores ofrecen respuesta a la pregunta que organiza esta reflexión, a saber, cómo es posible la autodestrucción de la Ilustración, y simultáneamente se preguntan por la posibilidad de otra modernidad¹⁸⁷ y no necesariamente por la desaparición de la modernidad. Me extenderé en el primer asunto; el segundo será abordado más adelante. Adorno y Horkheimer, testigos de la barbarie que echaba por tierra los planteamientos de libertad y emancipación, afirman que la destrucción de la Ilustración fue posible porque ésta nació bajo el signo del dominio. La Ilustración, que pretendió disolver el mito, entronizó el saber de la ciencia sólo para la explotación y el dominio sobre la naturaleza. Los autores reconocen que la superioridad de hombre reside en el saber; no obstante, el saber, que es poder, se resuelve como dominio; se halla a disposición de todos aquellos que quieran manipularlo.¹⁸⁸ Las cosas se conocen en la medida en que es posible manipularlas,

¹⁸⁷ Aquí hay que señalar que la discusión en torno a la posmodernidad imprimió un tono diferente a esta posible reconfiguración de la modernidad propuesta por los autores. Como es sabido, a Adorno se le vincula sistemáticamente con el surgimiento del pensamiento posmoderno.

¹⁸⁸ Th. W. Adorno y M. Horkheimer, *op. cit.* p. 16

es decir, someterlas. “Lo que los hombres quieren aprender de la naturaleza es la forma de utilizarla para lograr el dominio integral de la naturaleza y de los hombres. Sin miramientos hacia sí mismo, el iluminismo ha quemado hasta el último resto de su propia autoconciencia”.¹⁸⁹

Para lograr el dominio de la naturaleza, la Ilustración ha acudido a conceptos generales y a fórmulas y con ello se ha vuelto totalitaria, según Adorno y Horkheimer. Es decir, la base epistemológica desarrollada por la filosofía de la Ilustración, en la figura de Kant, de los propios filósofos franceses e incluso de los empiristas ingleses, ha dotado a los humanos de herramientas racionales que tienen su base en el cálculo y en la lógica formal. Con ello se ha pretendido salir de la minoría de edad, debida al propio tutelaje, de la que hablaba Kant. El dominio instrumental de la naturaleza conduciría, según la Ilustración, a la emancipación, ya que el conocimiento de las leyes y los descubrimientos técnicos prometían la liberación del género humano de las cargas del estado natural.

No obstante, este intento fracasó porque las formas de relación con el mundo quedaron subsumidas bajo la función de la autoconservación. Así, la razón ilustrada entraña una contradicción: por una parte es razón que permite la liberación, como la tematizó Kant, pero por otro lado, es razón como instancia del pensamiento calculador que organiza el mundo para fines de autoconservación y no conoce otra función que no sea la de convertir el objeto, de mero material sensible, en material de dominio. Es decir, la “fuerza” de la razón, lejos de permitir a los humanos salir de su condición de tutelados, ideal de la Ilustración, los ha vuelto esclavos de aquello que la propia razón ha sido capaz de desarrollar.

¹⁸⁹ *Ibid.* p. 17.

El positivismo, como fundamento epistemológico de las ciencias que producen saber para la autoconservación, se contenta con la reproducción de lo existente, anulando la posibilidad de trascender lo existente. La validez de los métodos científicos se convirtió en instancia de control que censura el pensamiento libre y liberador. La filosofía quedó, así, atrapada por su función instrumental, y convertida en conocimiento científico o en justificación de la praxis. Con ello, la filosofía perdió su independencia y la posibilidad de reflexionar sobre sí misma; es decir su capacidad crítica.

Este afán de autoconservación también reprime la naturaleza interior y no sólo la exterior. El sujeto pierde su capacidad crítica y se somete a un dispositivo que lo trasciende y lo determina. Los sueños de libertad, la sociedad liberada, se convierten en quimeras y surge un nuevo tipo de dominación, basada en la racionalidad instrumental. Supuestamente, la racionalidad instrumental existe para el hombre, no obstante, se mantiene al margen de él, porque el mundo así forjado escapa a la voluntad de los individuos. El sujeto intelectual quedó atrapado en sus propias redes. Pero las consecuencias de este proceso de dominación van más allá: la injusticia social es consagrada como algo eternamente inmutable; los hombres se extrañan de los objetos dominados y las relaciones internas entre ellos se han alterado, incluso las relaciones de un hombre consigo mismo. El ser humano se reduce a un nudo de reacciones convencionales que se esperan de él. Las agencias de producción de cultura de masas inculcan al individuo los estilos obligados de conducta, presentándolos como naturales.

Esta racionalidad está presente ya desde la antigüedad. Los hombres, frente al temor a las fuerzas desconocidas, naturales, de dominio, acudieron a los mitos, con los cuales querían exponer, fijar, explicar. A través de las narraciones, se establecía un orden trascendente, que convertía lo extraño en familiar. Los mitos se convirtieron en doctrina. Los

dioses no son ya los elementos, se separan de ellos para ordenarlos y ordenar todo lo demás. Como señores de la naturaleza, el dios creador y el espíritu ordenador se asemejan. La semejanza del hombre con dios consiste en la soberanía sobre lo existente, en la mirada patronal, en el mando.¹⁹⁰ La Ilustración se reconoce incluso a sí misma en los mitos.

La Ilustración destruye los mitos y recibe de ellos la materia para convertirse en mito. Los hombres, al derrotar al mito, creen haberse liberado de la identificación con la realidad repetida y sustraerse a su poder. Pero, bajo el nombre de la legalidad, la repetición fija al hombre en el ciclo en el cual cree desempeñar un papel de sujeto libre, lo cual no es más que una ilusión.

La conversión de la Ilustración en mito ocurre porque la razón se ha reducido en razón subjetiva al servicio de la autoconservación de la clase dominante. A su vez, la autoconservación es posible porque la Ilustración muta en un sistema de pensamiento identificador.¹⁹¹ Es decir, el desarrollo de la técnica, en el marco de la racionalidad instrumental, ha sido posible por la razón subjetiva y es esta misma razón subjetiva la que pretendió, en algún momento, promover en los humanos su emancipación, como queda claro con Kant. Por otro lado, la clase dominante, dueña de los medios de producción, realiza su autoconservación, al poner a su servicio a la razón, con el pensamiento identificador, proveniente de Hegel. El pensamiento identificador se estructura en el marco de un sistema totalitario, en el que lo singular es subsumido por lo general, por la abstracción de la ciencia. “Pensar en el sentido iluminista, escriben Adorno y Horkheimer, significa producir un orden científico unitario y deducir el conocimiento de los hechos de

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 22.

¹⁹¹ Entendido como función clasificatoria, subsumidora e igualadora de los conceptos. José Antonio Zamora, *Th. W. Adorno... op. cit.*, Madrid, Trotta, 2004, p. 193.

principios, que pueden ser entendidos como axiomas determinados arbitrariamente o como ideas innatas o como abstracciones supremas”¹⁹².

En la crítica que Adorno y Horkheimer hacen a la Ilustración hay una impronta romántica innegable. A pesar de su aproximación estética moderna, en su actitud prevalece el arrojo de los inconformes, de los críticos que consideraban que un tipo de racionalidad, la instrumental, había deformado la posibilidad de un pensamiento sin ataduras. Ahora bien, el de Adorno no es un romanticismo arcaizante, sino de espíritu crítico, que caracterizó al movimiento. Es una crítica que se disputa en el terreno de la razón, a la manera del primer romanticismo, y no sólo del irracionalismo, caro a cierta posición romántica, contra la que estos autores se manifestaron abiertamente. La actitud de Adorno es la de aquel que arremete en contra del pensamiento totalitario y de la sujeción de la racionalidad que domina la naturaleza y al propio ser humano. Desde luego, Adorno no se asumiría como romántico, pero sí reconoció la profundidad del impacto que esa tradición ejerció en el conjunto de su obra.¹⁹³

En *Dialéctica negativa*, Adorno se da a la tarea de desmontar la falacia de la subjetividad constitutiva, con la fuerza del sujeto.¹⁹⁴ En la primera parte de esta obra se extiende la discusión contenida ya en la conferencia de 1932, relacionada con la situación ontológica dominante en Alemania. En la segunda parte, se expone la idea de una dialéctica negativa y en la tercera parte se presentan modelos de dialéctica negativa. Aquí, se analizará la discusión adorniana del principio de identidad, criticado ya en las obras anteriores, y la manera como ésta aporta a la idea de la filosofía como interpretación crítica.

¹⁹² Th. W. Adorno y M. Horkheimer, *op. cit.*, p. 102.

¹⁹³ Ricardo Forster, W. Benjamin, Th. W. Adorno, *El ensayo como filosofía*, Buenos Aires, Nueva Imagen, 1991, p. 174.

¹⁹⁴ Th. W. Adorno, *Dialéctica negativa... op. cit.*, p. 10.

Según Adorno, para superar el principio de identidad, la filosofía debe salir a la experiencia y esto ocurrirá sólo si la razón se hace negativa, lo cual significa que sea dialéctica. Kant había propuesto que la razón debe ser contenida dentro de sus límites, ya que cuando trasciende sus capacidades se enreda en aporías.¹⁹⁵ Adorno retoma esta confesión, pero considera que es insuficiente, debido a que los dualismos, que le permitieron a Kant lograr el equilibrio anhelado y los límites de la razón, conducen a la rigidez del sistema. La dialéctica hegeliana le ofrecía elementos para ir más allá de estos dualismos. Cuando el pensamiento se pone en movimiento dialécticamente los dualismos desaparecen. Hegel mostró que las instancias que conforman los dualismos no son independientes, sino que cada una existe en mediación con la otra, lo cual implica el movimiento constante del pensamiento. No obstante, Adorno criticó a Hegel el haberse propuesto como finalidad alcanzar la identidad.¹⁹⁶ En la identidad absoluta de sujeto y objeto, se evidencia la prioridad del sujeto, que elimina los elementos de realidad en los que la conciencia no se reconoce a sí misma. Esta aproximación hegeliana está en concordancia con el conocimiento científico, que posee una tendencia a ocultar lo singular e individual bajo la universalidad abstracta del concepto identificador. Este sometimiento del objeto al concepto está al servicio de su manejo y disponibilidad por parte del sujeto del conocimiento.

Adorno retomó la propuesta de Hegel en un sentido muy diferente; propuso mantener la dialéctica, sin alcanzar la síntesis que conduce a la totalidad, haciéndola negativa. Estaba convencido de que con la dialéctica, la filosofía logra liberarse del sistema. La dialéctica, escribió Adorno, “no dice en principio nada más que los objetos no se

¹⁹⁵ *Ibid.* p. 349 y ss. Ver también p. 24.

¹⁹⁶ *Ibid.* pp. 153-154.

reducen a su concepto, que éstos entran en contradicción con la norma tradicional de la *adaequatio*".¹⁹⁷ Como lo advertía ya en "La actualidad...", afirma que la filosofía tiene posibilidades si se busca el antídoto al concepto, si se adecua a la heterogeneidad, si alcanza su contenido en la diversidad. Esta filosofía "tendría su contenido en la diversidad, no aprestada por un esquema, de objetos que se imponen o que ella busca; se abandonaría verdaderamente a ellos, no los utilizaría como espejos en los que reproducirse, confundiendo su copia con la concreción".¹⁹⁸ La dialéctica negativa impide la propagación del concepto: "que se convierta para sí mismo en el absoluto".¹⁹⁹

La dialéctica negativa, que se resiste a cualquier forma de dominio, a toda imposición de la unidad sobre lo plural, de lo abstracto sobre lo concreto, libera al pensamiento de las constantes incursiones que justifican el dominio de lo real por la razón. Adorno no rechaza la razón, sino que habla de una razón crítica que se ejercita como dialéctica negativa; dialéctica, porque reconoce la naturaleza contradictoria de la razón humana y negativa, porque se presenta como crítica y negación de la positividad dada.

Ahora bien, la crítica al pensamiento identificador y la generación de conceptos, no se reduce a proponer el silencio o el vacío. La propuesta de Adorno es incompatible con el nihilismo que declara el fin de la historia y la muerte de la memoria.²⁰⁰ El pensamiento implica conceptos y por lo tanto identificación. Así, lo que propone el filósofo no es la desaparición de los conceptos, sino su problematización. Los conceptos deben buscar su inestabilidad, y no lo contrario, renunciando a ser idénticos a sí mismos. Esta inestabilidad no proviene de poner en tensión los conceptos mismos, sino a partir de la revelación de lo

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 17.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 24.

¹⁹⁹ *Idem.*

²⁰⁰ R. Forster, *op. cit.* p. 162.

real concreto como existencia y experiencia. El método de las constelaciones permitía que los conceptos se dejaran guiar por lo que no son, se limitaran unos a otros, dejando al descubierto aquello que permitía la reconstrucción de un problema y no la denominación de una esencia.

En estas consideraciones se advierten ideas fundamentales contenidas en las dos conferencias primeras a las que hemos hecho sobrada referencia. Como se observa, la idea de la filosofía como interpretación persiste aquí, así como también el método de las constelaciones. El filósofo no se ha separado de aquellas reflexiones iniciales; lo que ha hecho es extenderlas, completarlas. La dialéctica negativa está presente ya en la propuesta misma de las constelaciones; es lo que pone en movimiento a los conceptos, impidiendo la generalización. En la crítica cultural y social, como se verá más adelante, Adorno conservará la idea de la filosofía como interpretación dialéctica de lo concreto. La interpretación de lo concreto, retoma también la idea de la historia natural, como se advirtió en la conferencia de 1932.

La dialéctica negativa no es la no-identidad, ni la identidad o el sujeto o el objeto. En la propuesta de Adorno, lo negativo, no implica origen; no se trata sólo de una inversión. Lo concreto revela la contradicción y la crítica consiste en no resolverla en la conciencia. Así, la idea crítica para Adorno no acepta movimientos del pensamiento que reduzcan un polo a otro, en una tensión dialéctica. La tensión permanece en el pensamiento y ésta es la manera en que los humanos participamos (somos partícipes) en el mundo capitalista.

La interpretación no es arbitraria, porque la historia se encarga de mediar entre el fenómeno y su contenido necesitado de interpretación. Estas consideraciones perfilan el sentido de crítica de la filosofía adorniana.

A la dialéctica negativa, Adorno unirá reflexiones retomadas de Schopenhauer. Frente a la idea de que la realidad es un despliegue de la voluntad de vivir, en un impulso egoísta, irracional y ciego, es preciso adoptar una actitud crítica. La dialéctica negativa tiene esta intención, pero va más allá. No se conforma con el pesimismo, sino que se abre a la esperanza. La crítica es lo mejor que la filosofía puede aportar, porque la crítica interviene en la realidad, desde un compromiso con la necesidad de justicia y el deseo de aliviar el sufrimiento. Así, la interpretación se vincula con la praxis.

Ya en *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno y Horkheimer habían señalado que el sufrimiento producido socialmente es el signo que indica que el pensamiento identificador, como totalidad social, se impone a las individualidades. La identificación entre individuo y sociedad es experimentada por el individuo a través de un dolor físico y un sufrimiento psíquico extremos. Sin embargo, en esta experiencia surge la posibilidad de oponerse a la totalidad social, probando su no-identidad consigo misma, a través de la dialéctica negativa.

La negatividad adorniana no da lugar al pesimismo absoluto, lo cual es de suyo absurdo. La negación tiene la finalidad de quebrar la ilusión idealista, por un lado, y empujar el pensamiento hacia adelante. Con eso se quiere decir que no se aniquila toda esperanza, sino que está ahí siempre, como apertura.²⁰¹ En la reflexión adorniana sobre la sociedad, se propone que la investigación social, crítica o dialéctica, debe ser un examen de aquello que la sociedad es, pero en un sentido tal que ese examen sea crítico, con la finalidad de detectar las posibilidades de una transformación de la constitución global de la

²⁰¹ Th. W. Adorno, *Mínima moralía*, Madrid, Taurus, 1987, p. 97.

sociedad.²⁰² La dialéctica debe mostrar en las realidades que analiza una carencia. La determinación de esta carencia hace posible a la utopía.

II.5. Sociología crítica y fisiognómica social

Adorno no desarrolló la dialéctica negativa en términos puramente filosóficos, sino también a partir de la reflexión sobre la sociedad, derivada del marxismo, así como del arte y la literatura. En este apartado se expone la manera en que el autor configuró y reconfiguró la dialéctica negativa a partir de la sociología, en el marco de la filosofía como interpretación de lo concreto.

En “La actualidad de la filosofía” aparecen las ideas en las que se traza la coherencia de un pensamiento sostenido incluso en la etapa de madurez. No es que en la obra de Adorno no haya habido variaciones, sino que las preocupaciones generales se mantuvieron a lo largo de su trayectoria. Una de éstas, derivada de las conversaciones con Benjamin en Königstein, es la del programa del conocimiento materialista. En la crítica a la epistemología de las ciencias sociales prevalecientes en su época, y en el marco de su propuesta de sociología dialéctica, Adorno reflexionó sobre los alcances de la dialéctica en diferentes manifestaciones marxistas, y concluyó que era necesario distanciar a estas propuestas del remanente idealista que las atravesaba. Con la fisiognómica de lo concreto que había aprendido de Benjamin,²⁰³ matizó la dialéctica en el ámbito de la sociología, al articular de manera coherente la objetividad de la realidad social y la verdad. Además, en esta inmersión de sus preocupaciones en el dominio de la ciencias sociales, Adorno no abandonó las reflexiones hechas en el ámbito de la filosofía sobre lo concreto y la relación

²⁰² Th. W. Adorno, *Introducción a la sociología*, Barcelona, Gedisa, 1996, p. 29.

²⁰³ Cfr. W. Benjamin, *El Libro de los pasajes*, Madrid, Akal, 2005.

sujeto-objeto. En el marco de estas consideraciones, desarrolló el concepto de totalidad, lo que lo condujo a elaborar lo que denominó la fisiognómica social, en el marco de la misma idea de la filosofía como interpretación, ahora de lo social, como se verá enseguida.

En el programa del conocimiento materialista se considera una idea de interpretación que llega a darse por elementos mínimos o “de manera que haga cristalizar en un hallazgo concreto la cuestión total que antes ese hallazgo parecía presentar en forma simbólica”.²⁰⁴ Ir a lo particular implicaba no la renuncia a la totalidad, como se ha querido entender, sino la reconfiguración de la relación entre la totalidad y lo particular. Aun cuando el idealismo hegeliano dinamizó la relación sujeto-objeto, en un intento por ir más allá de la dicotomía kantiana, a través de la síntesis priorizó la totalidad; la subsunción de lo particular a lo general, eliminando la diferencia. Los conceptos racionales, universales, se identificaban con la realidad y los aspectos diferenciales de los particulares eran simplemente anulados.

El modelo de sociología crítica de Adorno se apoya, por una parte, en la reconsideración de algunas tesis de Lukács y, por otra, en su crítica acérrima al empirismo y al positivismo. A diferencia de Lukács, la propuesta de esta perspectiva crítica adorniana no niega los hechos sino que los historiza, aprehendiéndolos como procesos. En cuanto al empirismo, Adorno considera que el objeto es aprehendido como una realidad ahistórica, lo que deriva en la naturalización del objeto y en la afirmación de lo sociohistórico como dado. La eliminación de la dimensión histórica anula la perspectiva de lo que los fenómenos pueden llegar a ser. La sociología positivista se aleja del objetivo de la aproximación adorniana, la sociedad, la cual es “un proceso vital” que no puede concebirse más que históricamente. Las tareas teóricas y prácticas de una sociología crítica son

²⁰⁴ Th. W. Adorno, “La actualidad...” *op.cit.*, p. 90-91.

anuladas con la extirpación del carácter histórico de lo objetivo, con lo que se promueve una perspectiva cosificada.

Es decir, al eliminar la historización, el positivismo cosifica a la sociedad; no formula el conocimiento de la estructura social objetiva; en su afán de evitar la metafísica, reduce la sociedad a cosa, sin percatarse de las contradicciones en las que incurre. Al ir a los datos, sin mediación alguna con la totalidad, éstos se interpretan “de modo subjetivista, complementariamente, con las formas puras del pensamiento del sujeto”.²⁰⁵ El positivismo abandona la idea de objetividad social y se concentra en la evidencia —a través de mediciones estadísticas— de los diversos sujetos de la sociedad, dejando de lado a la sociedad misma, sin considerar que es el medio en que los individuos se mueven. Se parte de opiniones, modos de comportamiento, autocomprensión de los sujetos individuales y no de la sociedad, apunta Adorno.²⁰⁶ El positivismo queda, así, envuelto en sus métodos; lo que analiza es lo que los métodos a partir de los cuales se explora le permiten. La objetividad de la investigación social empírica es la de los métodos y no la de lo investigado.²⁰⁷

Así, la anulación de la sociedad como estructura objetiva se acompaña, desde el positivismo, de la negación de la totalidad, por su carácter metafísico. Para Adorno, la totalidad no es prescindible, comprendida como categoría crítica, para evitar la exclusión de lo diferente. La totalidad considerada como metafísica desechable, paradójicamente, conduce a su reforzamiento y su invisibilidad. La totalidad no es una categoría afirmativa, sino una categoría crítica, “que quiere ayudar a producir lo que no obedece a la totalidad, lo

²⁰⁵ Th. W. Adorno, “Introducción a la *Disputa del positivismo en la sociología alemana*”, en *Escritos sociológicos I*, Madrid, Akal, 2004, p. 274.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 267.

²⁰⁷ Th. W. Adorno, “Sociología e investigación empírica”, en *Escritos...op. cit.*, p. 186.

que se resiste a ella o simplemente se configura, como potencial de una individuación que aún no es”.²⁰⁸

El positivismo se cierra a la experiencia de la totalidad de forma ciega, la denigra como retroceso mitológico, y se contenta con las ruinas que quedaron tras la liquidación del idealismo, sin ir más allá.²⁰⁹ Esto lo deja enredado en sus propios métodos; le impide preocuparse por la cosa y su interés. La diferencia entre la concepción dialéctica de totalidad y la positivista culmina en que, afirma Adorno, “el concepto dialéctico de totalidad tiene pretensión ‘objetiva’, es decir, pretende la comprensión de cualquier constatación social individual, mientras que los sistemas teóricos positivistas se limitan a sintetizar sin contradicciones, mediante la elección de categorías lo más generales posibles [...]”.²¹⁰

A diferencia de los positivistas, que niegan la totalidad, ésta se convierte en componente crucial de la propuesta adorniana, así como en posible constitutivo de la interpretación crítica, derivado de la preocupación por lo social. La dialéctica se aleja del idealismo hegeliano, así como de las pretensiones de objetividad del positivismo, que no advierte que cae en lo mismo que quiere evitar, el subjetivismo, y se percibe a sí misma y a sus formas de pensamiento como algo social.

El concepto de totalidad está apuntalado, en la teoría de Adorno, por el de mediación. Todo conocimiento está determinado por mediaciones configuradas por procesos políticos, económicos, psicológicos. La teoría crítica considera a la sociedad como un todo que integra estos múltiples aspectos. Sólo así se constituye como teoría crítica. Esta totalidad no es la razón, porque la sociedad es irracional como totalidad; es decir, si se

²⁰⁸ Th. W. Adorno, “Introducción a la *Disputa*, *op. cit.* p. 271.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 274.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 274.

conceptualiza ya no es sociedad. Así, el concepto de totalidad sirve de herramienta metódica para la aproximación crítica a los hechos, en tanto que permite concebir lo singular como íntegramente mediado. La realidad no es aprehendida como algo fáctico: “[...] los hechos no son ese elemento último e impenetrable como el que los considera la sociología predominante según el patrón de los datos sensibles de la más añeja teoría del conocimiento. En ellos se muestra algo que ellos mismos no son.”²¹¹

La cercanía con Benjamin le había proporcionado ya a Adorno los elementos para pensar en su proyecto filosófico como historia natural, como filosofía interpretativa y, cuando escribió sus escritos primeros, se encaminaba con paso firme a la dialéctica negativa, derivada también de los diálogos sostenidos con el autor de *El origen del drama barroco alemán*. Su relación con la teoría social, le permitió derivar una arista más del proyecto general, la fisiognómica social, inspirada también en la obra de Benjamin, específicamente en la forma de aproximarse a lo concreto en el *Libro de los Pasajes*.²¹²

La dimensión epistemológica desarrollada en la dialéctica negativa se orienta, a través de la categoría de fisiognómica social, a la articulación de un modo de interpretación en los ámbitos sociológico y cultural. Este concepto aparece teorizado en diversos escritos sociológicos y culturales de los años sesenta.²¹³ La fisiognómica social es la interpretación de los fenómenos sociales concretos, mediante su historización, resquebrajando su apariencia cosificada: “A través de la historia se produce la mediación entre el fenómeno y su contenido necesitado de interpretación: lo que aparece como lo esencial en el fenómeno

²¹¹ *Idem.*

²¹² W. Benjamin, *El libro... op. cit.*

²¹³ Cfr. Th. W. Adorno, “Introducción a la *Disputa...*”, *op. cit.*

es eso mediante lo que se convirtió en lo que es, lo que se inmovilizó en él y lo que, en el padecimiento de su endurecimiento, desata lo que sólo entonces llega a ser”.²¹⁴

Aquí, Adorno ha vinculado la aproximación filosófica de Benjamin, con la teoría social. A la crítica al idealismo que está como base de toda la filosofía adorniana, le acompaña la filosofía benjaminiana —como es sabido, también crítica del idealismo y afin al marxismo— y la inserción de las consideraciones desde el punto de vista de la sociología. Adorno no abandona ninguno de los dominios anteriores, sino que los complementa, ahora con la perspectiva social.

Las reflexiones sobre la interpretación están también presentes en los años sesenta, cuando publica la crítica al positivismo y al empirismo sociológico. En estos escritos posteriores, Adorno matizará el sentido de interpretación desarrollado en los escritos abocados específicamente a la preocupación filosófica para imprimirles la impronta de lo social. La reflexión que le permite insertar la interpretación en el marco de las ciencias sociales, deriva de la insistencia en la totalidad como necesidad para pensar en lo social. “La interpretación es la fisiognomía de lo fenoménico. Interpretar significa, de forma primaria —dice Adorno— percibir la totalidad en los rasgos de la circunstancia social”.²¹⁵ A diferencia de la descripción que realiza en “La actualidad de la filosofía” —la interpretación como distintivo de la filosofía en relación con la ciencia— aquí, la interpretación aparece asociada a aquello que en lo social no es reductible a ciencia. Cuando la voluntad metodológica prevalece en la aproximación al conocimiento de lo social, la ciencia se reduce a las alternativas que sólo surgen mediante la eliminación de variables; es decir, se abstrae desde el concepto y éste se modifica a partir de esta

²¹⁴ *Ibid.*, p. 297.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 293.

abstracción. Esto implica que algo queda intocado en el proceso; una especie de brecha en lo social, suspendida y postergada, que aparentemente se realiza mediante los hechos, pero que deja fuera el salto cualitativo entre esencia y fenómeno.²¹⁶ La fisiognómica social hace valer la totalidad, sin incurrir en la síntesis de operaciones lógicas. Esta validez se constata en los hechos y en la totalidad descifrada. Esta propuesta de la fisiognómica social vincula la interpretación con la sociología, matizando el carácter puramente empírico o positivista. No se privilegia el método, pero tampoco la verdad. Para Adorno, el conocimiento social que no comience con la “mirada fisiognómica”, se empobrece de manera insostenible.²¹⁷

Cómo lo había ya afirmado en la *Dialéctica negativa*, la interpretación en la que Adorno piensa también en esta etapa del desarrollo de su pensamiento, es lo contrario de la donación subjetiva de sentido a través del que conoce; esta última conduce, evidentemente, a la idea de la reconciliación del sujeto y el objeto. Adorno encuentra que en la identidad absoluta del sujeto y del objeto queda sellada definitivamente la prioridad del sujeto. El primado del sujeto sobre el objeto conduce a la reducción a conceptos universales que no dejan lugar a las excepciones. La interpretación queda entretejida con el proceso entero del conocimiento, lo que impide aferrarse a una hermenéutica subjetiva que pretenda comprender el sentido. Si se trata de comprender el sentido, una teoría objetiva tiene que rendir cuentas también del momento de la cosificación.

Adorno avanza en la reflexión sobre el concepto de sentido y considera que un concepto dialéctico de sentido no sería correlato de la comprensión, sino la esencia social que impregna los fenómenos, aparece en ellos y en ellos se oculta.²¹⁸ Estas consideraciones

²¹⁶ Adorno argumenta que el fenómeno es siempre también una aparición de la esencia, no sólo mera apariencia. Sus transformaciones no son indiferentes para la esencia. “Sociología e investigación empírica”, *op. cit.*, p. 201.

²¹⁷ Th. W. Adorno, “Introducción a la *Disputa...*”, *op. cit.*, p. 293.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 298.

alejan el sentido de una concepción subjetivista, en la que es el sujeto el que dona de sentido al objeto.

La perspectiva material dio a Adorno elementos para desarrollar una filosofía como interpretación dialéctica de lo concreto que considera, entre otros componentes, la prelación del objeto. Como se dijo ya en el inciso anterior, para Adorno, la relación entre sujeto y objeto que no atiende a la pretensión de reconciliación precipitada, comienza por asumir la primacía del objeto. El sujeto ha de admitir que él no es lo primero en el proceso de conocimiento, sino el objeto, porque el sujeto es también y en primer lugar un objeto.²¹⁹ El conocimiento no se da de manera inmediata en el sujeto, como lo pretendió el idealismo, sino que es un proceso que en el que el sujeto debe evitar forzar a los objetos, observarlos con atención en lo más pequeño, en lo mínimo, en lo concreto. En las reflexiones sobre las ciencias sociales, Adorno afirma, como lo había hecho ya desde el inicio, en “La actualidad de la filosofía”, que lo concreto individual es más importante para la dialéctica que para el positivismo. Aun cuando este último parte de los objetos, como se dijo ya, los cosifica y anula, con la preeminencia del sujeto como construcción del conocimiento. La sociología crítica echará mano de la micrología, no así el positivismo. Ya no se trataba de “ir a las cosas mismas” husserliana, sino de partir del objeto, de lo mínimo e insignificante, de “las escorias”, en palabras de Freud, de los desechos, las partículas. “No hay que filosofar sobre lo concreto sino a partir de ello”, decía el filósofo.

Adorno aprendió de Benjamin a mirar así. Era una cualidad en el autor del *El origen del drama barroco alemán*, pero también una aproximación al conocimiento filosófico. No obstante, no coincidía totalmente con la fisiognómica de lo concreto desarrollada por

²¹⁹ Th. W. Adorno, *Dialéctica negativa, op. cit.*, p. 174.

Benjamin.²²⁰ A la micrología había que contraponerle la mediación, para evitar la inmediatez y optar por la reflexión sobre la mediación del conjunto de la sociedad. Esto puede tener un dejo idealista, pero sin la mediación la construcción materialista de los fenómenos sociales “iba ranqueando tras la teoría”.²²¹

En el proceso de conocimiento hay una mediación y a ésta la constituye el concepto. El sujeto trabaja con lenguaje conceptual, pero el objeto no se deja alcanzar completamente por los conceptos; en lo individual, lo particular, lo efímero, el concepto, no llega al objeto, pero, en el idealismo, aquello que no se alcanza queda fuera, excluido y eliminado. La fisiognómica social cobra aquí su sentido cabal. A través de la interpretación, la fisiognómica pone de manifiesto lo que se ha tornado opaco en lo singular: “la interpretación no es arbitraria. La historia se encarga de mediar entre el fenómeno y su contenido necesitado de interpretación: lo que de manera esencial aparece en el fenómeno es aquello en virtud de lo que se constituyó en lo que es, lo que en él latía en silencio y que en el dolor del endurecimiento da a luz lo que comienza a ser. La mirada de la fisiognómica se centra precisamente en lo que latía en silencio”.²²² La tarea de la interpretación en el marco de la fisiognómica es captar a las cosas que se presentan como dadas naturalmente en el proceso en el cual llegaron a existir. Al capturar mediante la interpretación el carácter cosificado del objeto, se abre un espacio de lo posible para la praxis transformadora. La mirada fisiognómica de Adorno está al servicio de una destrucción de la apariencia cosificada de las realidades sociales. Aquí reside la relación entre las nociones de interpretación de “La actualidad de la filosofía” y de los escritos sociológicos.

²²⁰ En “Caracterización de Walter Benjamin”, Adorno escribe: “Su método micrológico y fragmentario nunca se apropió por completo la idea de mediación universal. En *Críticas de la cultura y sociedad I*, Madrid, Akal, 2008, p. 217.

²²¹ Th. W. Adorno, “Introducción a la *Disputa...*”, *op. cit.*, p. 301.

²²² *Idem.*

Como se ha comentado ya, Adorno retoma la actitud crítica de Schopenhauer, pero vinculada a la dialéctica negativa, lo que impide continuar en la línea del pesimismo radical. La dialéctica negativa se abre esperanzada a la irrupción de lo nuevo y lo diferente.²²³ El método de las constelaciones permite a Adorno poner en evidencia que la propia dialéctica negativa, en su autocrítica, no conduce al nihilismo ni al pesimismo a ultranza. Esto sería tanto como asumir la dialéctica negativa en el marco del pensamiento identificante y, en última instancia, dejarse arrastrar, de nuevo, por los espejismos de la epistemología idealista que ahora reflejarían el desencanto de un mundo asolado por el mal, sin remedio.

La dialéctica negativa no se conforma con expresar las catástrofes del progreso, es también una propuesta de ruptura con la resignación y el olvido.²²⁴ La negación, para Adorno, no es absolutización, evidentemente, sino contraparte, lo otro, que permite que la positividad se resquebraje, no sin vulnerarse también. Es así que de la filosofía adorniana deriva la dimensión utópica, precisamente como lo que podría tener lugar, es decir como esperanza.

II.6. La interpretación filosófica del arte

Adorno publicó en 1933 el libro *Kierkegaard: Knstruktion des Aesthetischen*, en el cual utilizó el método filosófico diseñado en su conferencia inaugural, “La actualidad de la filosofía”. El propósito de realizar este trabajo tenía que ver con argumentar en contra de la perspectiva de Kierkegaard y de otros pensadores contemporáneos, según la cual, la estética

²²³ M. Tafalla, *op. cit.*, p. 76.

²²⁴ Fernando Matamoros, “Solidaridad con la caída de la metafísica: negatividad y esperanza”, en *Negatividad y revolución. Theodor W. Adorno y la política*, Buenos Aires/México, Ediciones Herramienta/BUAP, 2007, p. 199.

era el dominio del irracionalismo y de la inmediatez subjetiva. Utilizando la dialéctica, el filósofo puso en evidencia las contradicciones del existencialismo kierkegardiano y denunció “una subjetividad aislada, cercada por la oscura alteridad”²²⁵ y la “falaz moral de clase”.²²⁶ Kierkegaard estaba lejos de haber alcanzado su propósito de superar el idealismo hegeliano y él mismo incurrió en aquello que quería superar. Para Adorno, el autor de *Diario de un seductor* no consiguió su propósito, no se desembarazó de Hegel, sino que realizó una versión “hacia adentro” del idealismo. Además, en su obra, Kierkegaard, negaba la cuestión social, con lo que quedaba a merced de su propia posición social, como rentista y, por lo tanto, como pequeño burgués.²²⁷

La tesis idealista de la identidad sujeto-objeto fue el centro de interés de la aproximación adorniana a la obra de Kierkegaard, y halló en la estética la virtualidad de una salida del idealismo.²²⁸ Esta esfera se convirtió en punto crucial para la reflexión sobre el idealismo hegeliano, así como la propuesta de una “subjetividad aislada”. El propio Adorno escribió en el epílogo que el libro sobre Kierkegaard tuvo como intención la interpretación de la obra del filósofo danés como un todo y no exclusivamente de una mera teoría del arte. Estética no significaba teoría del arte, sino una posición del pensamiento en relación con la objetividad.²²⁹ Es clara la intención de Adorno de revisar el problema de la identidad en la filosofía kierkegardiana.

La obra de Adorno ha sido criticada por Albrecht Wellmer y Jürgen Habermas, entre otros, por considerarla inútil teóricamente, revisada sobre todo a partir de *Dialéctica de la Ilustración*. Una de las observaciones principales, consiste en afirmar que, en aras de

²²⁵ Th. W. Adorno, *Kierkegaard. Construcción de lo estético*, Madrid, Akal, 2006, p. 40.

²²⁶ *Ibid.*, p. 67.

²²⁷ *Ibid.*, p. 64.

²²⁸ Vicente Gómez, *op. cit.*, 1998, p. 49.

²²⁹ Th. W. Adorno, *Kierkegaard... op. cit.*, p. 236

alejarse de la razón instrumental, lo único que Adorno logró fue un “esteticismo filosófico”. Se le acusa de haber caído en el irracionalismo. Otros autores, es el caso de Vicente Gómez,²³⁰ han demostrado que estética y epistemología son “commensurables” en la obra de Adorno, y defienden la tesis de que la estética no es sustitución de la racionalidad general, sino corrección de la racionalidad instrumental. Lo mismo plantea Buck-Morss en sus estudios sobre la obra de Adorno. El objetivo no era “estetizar” a la filosofía o a la política, sino reconstruir la relación dialéctica entre sujeto y objeto, que, para el filósofo, era la base estructural correcta de todas las actividades humanas: conocimiento, praxis, política y arte.²³¹ Mateu Cabot ofrece una interpretación más amplia, no contraria a la de Gómez, sobre la obra general de Adorno, que ubica la teoría estética como una teoría de la modernidad —cuyas fuentes están en el primer romanticismo—²³² que considera al arte moderno como el lugar en el que la forma de racionalidad de la modernidad se pone en cuestión.²³³ La teoría estética es el ámbito desde el cual se realiza la crítica a la modernidad. Lo innegable es que la epistemología es terreno privilegiado en la obra de Adorno y que estas consideraciones se afinaron en relación con observaciones paralelas en otros ámbitos, como el social y el político. No me parece que la intención de Adorno haya sido estetizar a la filosofía —constantemente hizo énfasis en esta la distinción— sino desestructurar una dicotomía y con ello una tensión disciplinar a ultranza, para buscar alternativas al pensamiento en el marco de una sociedad cada vez más compleja. En este apartado analizaré la teoría estética como pretendida superación definitiva de la dicotomía sujeto-

²³⁰ Cfr. Vicente Gómez, *op. cit.* p. 102 y ss.

²³¹ S. Buck-Morss, *op. cit.* p. 251.

²³² Mateu Cabot, siguiendo a autores como H. M. Lohmann, J. Hörisch y R. Bubner, considera que Adorno comparte la postura de los primeros románticos: la oposición estética a la fe en el progreso y todo lo que esto significa. “La posibilidad del arte como lugar de reflexión. La ubicación de la experiencia estética en la filosofía de Th. W. Adorno”, *Taula. Quaderns de pensament*, núm 23-24, Palma, 1995, p. 70.

²³³ *Idem.*

objeto, por parte de Adorno. Además, indagaré si es posible hablar de ontologización del arte, como expresión de lo histórico-concreto, de manera análoga a la ontologización de lo concreto que se advierte en el escrito inicial, “La idea de la historia natural”, del que se habló en el tercer inciso de este capítulo.

Para aproximarme a la compleja obra sobre estética, elaborada por Adorno, retomaré la perspectiva que Vicente Gómez deriva de la propia reflexión de Adorno, en relación con el vínculo entre estética y epistemología. Antes, es importante señalar que Gómez identificó tres niveles en los que se desarrolla la teoría estética. El primer nivel se relaciona con el análisis inmanente, que toma la forma de un análisis tecnológico. En éste se consideran asuntos como los materiales que intervienen en una obra determinada. El segundo nivel tiene como objetivo la relación del arte con la sociedad. En éste se revisa la cuestión de la autonomía, el compromiso social, el carácter de resistencia del arte; aquí el análisis de las obras de arte está orientado a su verdad. En el tercer nivel se desarrolla la preocupación fundamental de Adorno: la relación sujeto-objeto. El filósofo escribe: “La problemática de la teoría del conocimiento retorna de manera inmediata en la estética, pues cómo pueda la estética interpretar sus objetos, depende de qué concepto de objeto la teoría del conocimiento tenga”.²³⁴ Estos tres niveles están interrelacionados en la teoría estética adorniana y se configuran uno a partir del otro. Abordaré de manera inicial el tercer nivel para después relacionarlo con los otros dos.

Este tercer nivel, el más especulativo, vincula directamente la *Dialéctica negativa* con la *Teoría estética*. Es pertinente abordar, por lo menos, de manera somera esta dimensión, ya que el concepto central, mimesis, se relaciona con la noción de interpretación que estamos rastreando en la obra adorniana. Retomaremos, después, los otros dos niveles,

²³⁴ Th. W. Adorno, *Teoría estética*, Madrid, Akal, 2004, p. 441.

los cuales integran consideraciones relacionadas con la aproximación interpretativa a los objetos artísticos y culturales.

De manera semejante a como ocurre con la dialéctica negativa, en el arte moderno, la artísticidad del objeto artístico permite vislumbrar un tipo de relación sujeto-objeto en la que el sujeto no es constituyente absoluto del objeto, debido a que se estructura a partir del propio material artístico y del trabajo históricamente plasmado en él. El sujeto no puede determinar al objeto artístico porque los materiales poseen una estructuración limitante, histórica y socialmente construida. Los materiales artísticos solicitan determinada praxis para llegar a ser objeto artístico. Esta praxis estará ligada a la categoría adorniana de mimesis que es “el nombre para una dialéctica verdadera sujeto-objeto”.²³⁵

Como se ha anotado en diversas ocasiones, mimesis es uno de los conceptos más difíciles de la filosofía adorniana por su carácter disperso y amorfo.²³⁶ El concepto adquiere diferentes sentidos en relación con los contextos del texto en los que se ubica a lo largo de *Teoría estética*.²³⁷ Puede decirse que la concepción de mimesis está como base de la relación que realiza Adorno entre arte, verdad y reconciliación.

En una primera aproximación, mimesis se entiende como comportamiento, y el arte es el refugio del comportamiento mimético.²³⁸ Éste es definido por Adorno como una posición ante la realidad más acá de la contraposición fija de sujeto y objeto.²³⁹ Aquí, el filósofo vincula el concepto de mimesis con la experiencia del sujeto. Con la mimesis, el sujeto no se impone al objeto, sino que se aproxima a él, dejándose afectar por lo otro.

²³⁵ Vicente Gómez, *op. cit.* p. 113.

²³⁶ Martha Tafalla, *op. cit.*, p. 133.

²³⁷ Shierry Weber Nocholsen, *Exact imagination, late work. On Adorno's Aesthetics*, Cambridge, The MIT Press, 1997, p. 145.

²³⁸ Th. W. Adorno, *Teoría estética, op. cit.*, p. 78.

²³⁹ “El comportamiento mimético (una posición ante la realidad más acá de la contraposición fija de sujeto y objeto) es adoptado por la apariencia mediante el arte, el órgano de la mimesis desde el tabú mimético y se convierte de manera complementaria a la autonomía de la forma en el portador de la apariencia”. *Ibid.*, p. 152.

La mimesis es la mediación en la dialéctica verdadera de sujeto-objeto. En esta relación, el sujeto ha perdido su carácter cosificante e identificante y está constitutivamente abierto a lo otro. En este permitirse en el otro, se realiza la verdad (se revela, en términos de Benjamin) y, con ello, la reconciliación. Ahora bien, esta realización de la verdad no ocurre miméticamente, sino en la dialéctica entre mimesis y racionalidad, además de en la relación del objeto de arte con las configuraciones históricas de la sociedad, es decir en lo que Adorno llama la producción. En cuanto al primer aspecto, Adorno establece la relación dialéctica entre mimesis y racionalidad, y muestra las contradicciones en las que incurre el propio discurso filosófico al separar estos dos dominios. Racionalidad y mimesis realizan una dialéctica inmanente al arte. La afinidad mimética de lo producido subjetivamente con su otro, hace del arte una figura de conocimiento, algo racional. En el comportamiento mimético el sujeto toma posición frente a su otro, separado de él y empero no separado por completo. Su renuncia a las prácticas mágicas, que son sus antepasados, incluye su participación en la racionalidad.²⁴⁰ La racionalidad plasmada en las obras artísticas determina que éstas se contrapongan a la razón dominadora de la naturaleza.²⁴¹ La dialéctica de mimesis y racionalidad constitutiva del arte moderno le ha permitido a éste desenmascarar la irracionalidad de lo aparentemente racional en la sociedad capitalista.

Esta relación del sujeto con el objeto, en el ámbito de la estética, conduce a un giro en el concepto de conocimiento. El comportamiento mimético reacciona al *telos* del conocimiento; el arte completa el conocimiento con lo que éste deja fuera y con ello cuestiona su propio carácter. El arte no es perfecto porque lo constituye una aporía irresoluble entre la regresión a la magia literal y la cesión del impulso mimético a la

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 78.

²⁴¹ *Idem.*

racionalidad cósmica.²⁴² La profundidad del proceso que cada obra de arte es, se debe a la irreconciliabilidad de esos momentos;²⁴³ paradójicamente, en esta irreconciliación el arte apunta a la reconciliación y a la utopía. El arte moderno, en la renuncia irrevocable a la apariencia de reconciliación, se aferra a ésta en medio de lo irreconciliado. La reconciliación puede ser entendida, me parece, como lo contrario del cierre de sentido, de la conclusividad.

Las reflexiones anteriores se imbrican con los dos siguientes niveles diferenciados arriba: inmanente y social. Para discernir el modo de aproximación al arte así comprendido epistemológicamente, es decir, la interpretación, Adorno echa mano de la categoría de mónada. Las obras de arte están cerradas unas frente a las otras, y sin embargo representan lo que está fuera. La interpretación de la obra de arte como proceso detenido en sí mismo, cristalizado, inmanente, en la obra de arte, se acerca al concepto de mónada. Sin embargo el análisis inmanente no puede ser definitivo. No hay ninguna determinación de lo particular de una obra de arte que permanezca en sí mismo; por cuanto respecta a su forma, a lo general, la obra sale, va más allá de sí misma. El análisis inmanente, al final, reduce a algo ya conocido. La estética crítica, podríamos decir, no tiene porque escamotear los conceptos, como bajo el hechizo de su objeto. Su tarea es liberar a los conceptos de su exterioridad a la cosa e introducirlos en ésta. Una concepción dialéctica del arte tiene como tarea alzar a la conciencia la interrelación entre lo general y lo particular, que en las obras de arte sucede inconscientemente.²⁴⁴ Esta relación de lo general a lo particular no alcanza lo general como conceptualización dogmática, sino que resquebraja lo general.

²⁴² *Ibid.*, p. 79.

²⁴³ *Idem.*

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 241.

Esta concepción dialéctica del arte, debe, además, considerar el carácter histórico de la obra de arte, no sólo como artefacto temporal, sino también en relación con su recepción. Las obras de arte llegan a ser lo que son porque su ser es un devenir y, a su vez, están remitidas a formas en las que el proceso cristaliza en comentario, interpretación o crítica. Estas formas son en sí mismas el escenario del movimiento histórico de la obra y sirven al contenido de verdad de las obras en tanto que va más allá de ellas. Esas formas tienen que agudizarse hasta la filosofía para que en ellas suceda el despliegue de las obras.²⁴⁵

La interpretación está también relacionada con las técnicas a partir de las cuales se configuró la obra de arte. En el marco de la estética, la técnica no debe ser considerada algo adicional a obra, porque no lo es; la técnica es parte constitutiva de la obra y también de la misma interpretación. La técnica es clave para el conocimiento del arte; sólo ella lleva a la reflexión al interior de las obras. La técnica no es todo el arte, pero sólo desde su concreción se puede extrapolar su contenido. La técnica es la figura determinable del enigma en las obras de arte, racional y no conceptual a la vez.²⁴⁶

La consideración sobre la técnica es fundamental para la comprensión de la estética adorniana. El irracionalismo ajeno al arte apela a la anulación de la técnica o por lo menos a considerarla como una variable poco importante. Para Adorno, la técnica pesa mucho, ya que el arte se despliega a la conciencia con más riqueza cuanto más profundamente penetra la técnica en su complejidad.

La inmanencia sólo puede entenderse en relación con el otro polo que la constituye, lo social. El arte tiene una relación dialéctica con la sociedad, que es preciso dilucidar. El arte no es ni irracional ni prerracional, y no está orientado a la falsedad; es racionalidad que

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 258.

²⁴⁶ *Ibid.* p. 283.

crítica a ésta sin sustraerse a ella. El arte es representante de una razón que crítica a la razón instrumental y se vuelve experiencia estética, por eso el arte es el lugar de la resistencia. Es así porque intenta socavar las bases de una filosofía, la idealista, que oculta su deuda con el sistema de intercambio universal de mercancías. El arte es autónomo en relación dialéctica con la sociedad a partir de la que se configura. El arte para resistir a la integración en la sociedad manipulada, opta por lo particular y lo concreto, por la subjetividad individual, que debe, ahora, ser más individual, no colectiva.²⁴⁷ La resistencia en la obra de arte consiste en que ésta se libera de la presión de la racionalidad instrumental y se vuelve medio de conocimiento para comprender desde el objeto la situación social. No obstante, la autonomía del arte está dialécticamente relacionada con su carácter social, por lo que su capacidad de resistencia debe ser comprendida a partir de esta dialéctica. La autonomía del arte no implica un carácter asocial, dislocado, sino, al contrario. El arte se vuelve social por su contraposición a lo social,²⁴⁸ ya que en esta relación se desacredita como socialmente útil o bello, en los términos empleados por Horacio. En el arte moderno marginado del consumo masivo, la dialéctica de autonomía y compromiso se cumple, porque este arte pone en evidencia las contradicciones irresolubles de la sociedad capitalista. Así, los antagonismos aparecen en las obras de arte como problemas inmanentes a su forma. Es en la manera en la que el artista se relaciona con los materiales, y no en la inclusión de contenidos sociales, como se realiza el carácter social de arte, a partir de lo social mismo y se vuelve resistencia, porque, en este proceso, se opone a lo social.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 63.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 298.

Los contenidos sociales penetran en el arte precisamente porque éste se constituye mediante experiencias subjetivas y el individuo en la sociedad actual es, como nunca, expresión de los social.

En la propuesta de interpretación de la obra de arte, Adorno añade a la observación de la técnica, la consideración del momento aurático.²⁴⁹ Aquí, el concepto de mimesis encontrará un correlato más, de corte benjaminiano, como se advierte. La obra de arte conserva un aura que va unida al oficio. Esta áurea es la memoria, en la obra artística, de lo humano. El análisis da cuenta de este momento aurático y también éste forma parte del oficio.

Al tema del aura, vincularé uno no menos importante, el enigma, en relación con la teoría de la interpretación del arte adorniana. El arte imita a lo bello natural y el objeto de esto es la indeterminación. Por eso necesita el arte a la filosofía, porque lo interpreta para decir lo que él no puede decir, ya que el arte sólo puede decir si no lo dice.²⁵⁰ Estas frases resumen el planteamiento general de esta faceta de la teoría de la interpretación. Adorno expone que las obras artísticas tienen una finalidad y ésta consiste en ser interpretadas, en el sentido de dar solución a los enigmas que plantean. En las obras de arte las respuestas a los interrogantes se ocultan y se imponen mediante la estructura, por lo que se hace necesaria la interpretación. Las obras artísticas del pasado son escrituras, son jeroglíficos, cuyos códigos se han extraviado y a cuyo contenido contribuye precisamente la falta de código.

La música de Schönberg dio a Adorno elementos para reflexionar sobre una de sus principales preocupaciones, la relación sujeto-objeto. Como se dijo, en el estudio sobre Kierkegaard, Adorno destacó la importancia de la reflexión epistemológica, vinculada con

²⁴⁹ *Ibid.* p. 284.

²⁵⁰ Th. W. Adorno, *Teoría estética*, *op. cit.*, p. 102.

la estética. Sus observaciones sobre la música y el arte de vanguardia le permitieron completar la reflexión en este sentido. En *Filosofía de la nueva música*, Adorno describe cómo el arte se aproxima al conocimiento, a partir de la obra de Schönberg. La obra de arte cerrada, como la califica Adorno, asume el punto de vista de la identidad de sujeto y objeto, mientras que la abierta participa del pensamiento mismo, abandona la intuitividad y la apariencia. La nueva música no responde a una estructura cerrada ni a una totalidad, sino que se fuga; es fragmentaria y discontinua.

Finalmente, abordaré algunos aspectos más que configuran la noción de interpretación del arte adorniana, relacionadas con la reflexión sobre el lenguaje. Si bien, Adorno plantea la autonomía del arte, mediante fuente de sus reflexiones, que es el arte moderno, esto no implica que haya considerado la expresión del arte como un mundo en sí mismo, sino que crea un mundo con el cual se relaciona el receptor. La expresión estética, dice Adorno, “es objetualización de lo no objetual, que al ser objetualizado se convierte en lo no-objetual segundo, en lo que habla desde el artefacto, no como imitación del sujeto”.²⁵¹ Y agrega, “por otra parte, la objetivación de la expresión, que coincide con el arte, necesita del sujeto que la produce y explota (dicho a la manera burguesa) sus propias emociones miméticas”.²⁵² En el arte del que Adorno habla, el sujeto se fusiona con el objeto, por lo que es posible hablar de ambos constitutivos, pero no polarizados. Quien se acerca al arte no debe plantearse comprenderlo, sino aproximarse al enigma que no se puede resolver, sino del que sólo se “descifra su figura”.²⁵³ Así, “el lenguaje del arte es mundo”,²⁵⁴ lo cual implica una ontologización negativa.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 153.

²⁵² *Idem.*

²⁵³ *Ibid.*, p. 166.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 154.

Capítulo III.

La preocupación crítica en la hermenéutica de Paul Ricoeur

Paul Ricoeur recoge en su obra un conjunto amplio de inquietudes que abarcan la teoría de la historia, la filosofía analítica del lenguaje, la ética, las teorías de la acción, el estructuralismo, las teorías lingüísticas y literarias, la fenomenología y la hermenéutica. La búsqueda en tan diferentes terrenos hace difícil a los lectores seguir la obra del filósofo francés. Diversos autores coinciden en la necesidad de tomar una arista de la obra, que permita orientar la interpretación de la producción del hermeneuta.

En su *Autobiografía intelectual*, Ricoeur destaca una preocupación principal en su obra: “la resistencia que opuse a la pretensión de inmediatez, a la adecuación y apodicticidad del cogito cartesiano, y del “Yo pienso” kantiano.²⁵⁵ Los estudios primeros sobre la mala voluntad lo condujeron al desvío por los símbolos y los mitos, lo cual cuestionaba el supuesto husserliano y cartesiano relacionado con la inmediatez y transparencia del *cogito*. Ricoeur lo expresa así: “El sujeto, afirmé, no se conoce a sí mismo directamente, sino sólo a través de los signos depositados en su memoria y su imaginario por las grandes culturas”.²⁵⁶ En la propuesta del filósofo no existe la posibilidad del conocimiento absoluto. Es el resultado de la conjunción entre texto, acción e historia, en sus procesos temporales, lo que permite el conocimiento, el cual, al ser interpretativo, es siempre parcial y fragmentario. Esta preocupación será aquí considerada como el eje del que se desprende su búsqueda, y que tiene como correlato una filosofía que pueda volver a abrir el camino del lenguaje hacia la realidad.

²⁵⁵ Paul Ricoeur, *Autobiografía intelectual*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1997, p. 14.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 32.

Uno de los asuntos abordados en el desarrollo general de la obra del filósofo, pero del cual no encontramos un examen afianzado, es el sociopolítico.²⁵⁷ De Ricoeur se ha echado de menos un amplio análisis de las implicaciones de su enfoque hermenéutico en cuanto a la teoría social y política. Dos libros iniciales, *Histoire et vérité* (1955) y *Political and Social Essays* (1974),²⁵⁸ presentan los puntos de vista de Ricoeur sobre una serie de cuestiones sociales y políticas, pero dichos ensayos son respuestas específicas a momentos, circunstancias y ocasiones particulares. Estos ensayos fueron escritos en los años de posguerra y el componente religioso atraviesa las reflexiones. En estos ensayos se conjunta la preocupación social y política, y la cristiana. A partir de los años sesenta, Ricoeur aborda la preocupación crítica, sin la reflexión religiosa.

En este capítulo, se retoman estos dos asuntos principales de la obra de Ricoeur, relación sujeto-objeto y crítica, para examinar la relación entre la hermenéutica y la teoría crítica. Aun cuando la intención del autor no fue desarrollar explícitamente esta vertiente de la teoría crítica, es innegable que la preocupación estuvo presente a lo largo de sus reflexiones y podría decirse aún más, que es el componente con el que estructura la teoría del texto, que apuntala la última etapa de su desarrollo intelectual.²⁵⁹ Ha sido lugar común considerar a los hermeneutas como filósofos alejados de la preocupación crítica; son vistos, al contrario, como ejemplo de aproximación no crítica. La intención en este capítulo es mostrar que esto no ocurre, de manera total, en la hermenéutica de Paul Ricoeur, ya que su inclinación en este sentido es palpable, aun cuando, en ciertos momentos, sus desarrollos

²⁵⁷ George H. Taylor, "Introducción del compilador", en *Ideología y utopía*, Barcelona, Gedisa, 2008, p. 11.

²⁵⁸ Se trata de una colección de ensayos publicados en las décadas de los cuarenta y cincuenta, editada por D. Stewart y J. Bien (Athens, Ohio University Press).

²⁵⁹ Cfr. David M. Kaplan, *Ricoeur's critical theory*, New York, State University of New York, 2003; Adriana Kaulino, "Más allá de la reconciliación: la hermenéutica crítica de Paul Ricoeur, en *Trans/Form/Ação*, São Paulo, pp. 65-80, 2007.

puedan ser insuficientes.²⁶⁰ Debe decirse, asimismo, que la preocupación crítica no fue desarrollada de manera extensa y que esto mismo forma parte de la hermenéutica de Paul Ricoeur. Como se dijo en la introducción, esta hermenéutica ofrece elementos para pensar en una hermenéutica crítica, lo cual no implica que se afirme que la propuesta de Ricoeur se haya desarrollado en este sentido. La propuesta de Ricoeur es crítica en el sentido kantiano de identificar los límites del conocimiento y en el sentido marxista de descubrir la falsa conciencia y las condiciones materiales del pensamiento y de la acción.²⁶¹ Para cumplir con el objetivo de este trabajo, como se expuso ya en la introducción, retomaré la preocupación crítica en el segundo sentido, considerando que el contenido de la teoría crítica se ha modificado en las últimas décadas.²⁶²

Hemos elegido dos momentos de la obra de Ricoeur, en los que destaca la preocupación crítica: la hermenéutica de la sospecha y la teoría del texto, antecedida por el debate Gadamer-Habermas. En el marco de la teoría del texto se explora, también, el tema de la utopía. Para proceder al desarrollo de la temática, en primer término se exponen momentos de la vida y obra de Paul Ricoeur, vinculados con la reflexión social y política, y se incluye la reflexión del filósofo sobre la preocupación crítica, en relación con los símbolos del mal y la hermenéutica, llamada por él mismo, amplificante. Enseguida se expone la manera en que se inserta la preocupación crítica, primero a través del desarrollo de la teoría de la metáfora y después de la teoría del texto —la cual vincula con la acción significativa—, ambas en el marco de la filosofía de la imaginación. Finalmente se integra la reflexión sobre la utopía y el vínculo con la teoría social.

²⁶⁰ John B. Thompson, *Critical hermeneutics. A study of the thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 115.

²⁶¹ David M. Kaplan, *et al.*, *Reading Ricoeur*, Albany, State University of New York Press, 2008, p. 197.

²⁶² Para D. M. Kaplan, se trata menos de alegatos en contra de tradiciones filosóficas que de examinar y criticar el poder, la autoridad, la raza, la cultura, la etnicidad, la economía política, el medio ambiente y otros asuntos relacionados con la justicia social. *Ricoeur's critical theory, op., cit.*, p. 153.

III.1. La preocupación crítica en las acciones y en las obras primeras

En este inciso se realiza un recorrido por los aspectos de la biografía intelectual de Paul Ricoeur, relacionados con el tema que aquí interesa: la preocupación crítica en el pensamiento del filósofo. El objetivo es mostrar que en las primeras etapas de desarrollo del pensamiento de Ricoeur, estuvo presente la crítica como preocupación, y que reconfiguró su propia propuesta desde diferentes perspectivas. Por una parte, se señalan aquellos momentos que biógrafos y críticos de Ricoeur, así como el mismo autor, distinguen como acontecimientos o escritos que marcaron los propósitos políticos, sociales y críticos del filósofo. Por otra, se hace énfasis en momentos de sus obras primeras, en las que destaca la reflexión sobre la preocupación crítica. La inserción de este inciso responde a la necesidad que encontramos de orientar al lector de este trabajo, de manera general, en esta etapa del desarrollo del pensamiento de Paul Ricoeur, en torno de la preocupación crítica. A diferencia de Adorno, Ricoeur se formó en la más estricta disciplina religiosa, lo que, quizá, le impidió elaborar sobre aspectos más allá de su propia perspectiva en los años de formación.

Desde muy joven, Ricoeur desarrolló la conciencia social y política. Hacia los once o doce años, descubrió lo que calificó como la injusticia del Tratado de Versalles; esto le permitió comprender que la muerte de su padre en el frente de batalla durante la Primera Guerra Mundial, había sido por nada.²⁶³ El pensamiento del filósofo parece aludir al sinsentido de la guerra y la violencia en aras de la defensa de intereses que están más allá de los ciudadanos comunes. Ricoeur no podía ya concebir la idea de una guerra justa o una victoria sin mácula, sino de un sentimiento de absurdo y un profundo anhelo pacifista. Un

²⁶³ P. Ricoeur, *Autobiografía, op. cit.*, p. 21.

católico, Marc Sangnier, que conoció Ricoeur hacia 1924, le “demostró” que “el tratado de Versalles suponía una vergüenza de la que Europa entera pagaría sus consecuencias”.²⁶⁴ A los ojos de Ricoeur, Francia tuvo gran responsabilidad en estos hechos, lo que hacía inútil la muerte de su padre.

Poco tiempo después de esta reflexión, en 1927, experimentó una indignación profunda por la ejecución de Sacco y Vanzetti en Estados Unidos, quienes habían sido acusados falsamente e injustamente condenados. Dice el filósofo: “Me parece que mi conciencia política nació ese día”.²⁶⁵ Entonces, Ricoeur contaba con catorce años.

El sentimiento de injusticia social que había ya experimentado, se incrementó durante sus años de estudio, con el contacto de los pensadores existencialistas cristianos, como Gabriel Marcel y Emmanuel Mounier. En 1934, conoció a Gabriel Marcel, quien fue especialmente atractivo a Ricoeur, ya que coincidía con él en que la filosofía debía considerar a la persona y no sólo un mundo de ideas. De este filósofo retomó la preocupación por “un sujeto de carne y hueso y capaz de poner a distancia sus deseos y sus poderes, un sujeto, en suma, dueño de sí y servidor de esa necesidad configurada por el carácter, el inconsciente, el nacimiento y la vida”.²⁶⁶ Ricoeur fue asiduo colaborador de *Esprit*, la revista fundada por Emmanuel Mounier en 1932 y dirigida por él hasta su muerte, en 1950. Las ideas de Mounier fueron especialmente importantes en la obra de Ricoeur, una vez terminada la Segunda Guerra Mundial. Especialmente en *Histoire et Vérité* (1955), que conjunta artículos escritos en la época, el filósofo de Valence retoma la filosofía de Mounier y escribe un amplio artículo sobre su pensamiento. Mounier ejerció importante

²⁶⁴ P. Ricoeur, *Crítica y convicción*, Madrid, Síntesis, 2003, p. 12.

²⁶⁵ P. Ricoeur, *Autobiografía, op., cit.*, p. 21.

²⁶⁶ P. Ricoeur, “Autocomprensión e historia”, en Tomás Calvo Martínez y Remedios Ávila Crespo, eds., *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación*, Barcelona, Anthropos, p. 29.

influencia, en el marco de la conjunción entre las nociones de persona y comunidad. Con Mounier, Ricoeur aprendió a articular sus convicciones espirituales con las tomas de posición políticas, que “hasta entonces, dice, se habían yuxtapuesto a mis estudios universitarios y a mi compromiso con los movimientos juveniles protestantes”.²⁶⁷ Ricoeur compartía con Mounier su enojo ante las injusticias del capitalismo, el exceso del nacionalismo y los daños del colectivismo. El filósofo de Valence se reconocía socialista y pacifista.²⁶⁸

La campaña del Frente Popular francés, en 1936, sería la primera prueba del afianzamiento de la conciencia política de Paul Ricoeur. Durante esta etapa optó por seguir el pensamiento de André Philip —destacado economista, político francés, de cuño socialista— abandonando temporalmente a Mounier, porque le parecía que Philip conjugaba de manera inusual en la izquierda francesa, una argumentación teológica fuertemente marcada por Karl Barth y la competencia de un buen economista de convicción socialista.²⁶⁹ De Philip, Ricoeur aprendió a distinguir, por un lado, el mensaje del Evangelio, relacionado con el deber hacia los pobres y, por otro lado, que el compromiso socialista requiere una defensa económica específica. La defensa es de una especie muy diferente del argumento moral, que puede derivarse de la sentencia bíblica del amor al prójimo. Es un error mezclar estas dos dimensiones y los argumentos que les confieren expresión.²⁷⁰

De 1935 a 1940, Ricoeur publicó sus primeros ensayos cortos, relacionados con el carácter social del cristianismo y con el pacifismo. Algunos títulos muestran su interés

²⁶⁷ P. Ricoeur, *Autobiografía*, *op. cit.*, p. 20.

²⁶⁸ C. E. Reagan, *Paul Ricoeur. His life and his work*, Chicago, The University of Chicago Press, 1996, p. 19.

²⁶⁹ P. Ricoeur, *Autobiografía*, *op. cit.*, p. 21.

²⁷⁰ Bernard P. Dauenhauer, *Paul Ricoeur: the promise and risk of politics*, Boston, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1998, p. 6; P. Ricoeur, *Crítica y convicción*, *op. cit.* p. 23.

temático durante esa época: “Arms merchants”, “Short thesis of a young philosopher: Christianity by way of socialism”, “A plea for disarmament”, “Workers should only defend a republic of workers”, “Resist in order to govern”, “Where is France going? A loss of speed”, and “For a constructive socialism”.²⁷¹ En estos ensayos está presente su vocación cristiana y el pensamiento de sus maestros: Mounier y Philip. No se trata únicamente de seguir los preceptos del Evangelio, sino también de considerar críticamente las condiciones sociales y económicas prevalecientes y la alternativa que podía llevar a alcanzar las aspiraciones cristianas. Es evidente que Ricoeur tenía una especial simpatía por el socialismo de la época, cuyas premisas vinculaba con los propósitos de su perspectiva religiosa.

Durante la Segunda Guerra Mundial, en 1940, Paul Ricoeur fue tomado prisionero y llevado al campo de concentración para oficiales prisioneros de guerra, *Oflag IID*. Su confinamiento a lo largo de cinco años, en éste y otros campos, le permitió compartir cultura y hacer importantes amistades, además de realizar lecturas sin cortapisas. El encierro le permitió conocer la obra de Karl Jaspers, la de Husserl, e iniciar algunos borradores de sus propios escritos.

Ricoeur quedó cautivado con la idea de intencionalidad desarrollada por Edmund Husserl en *Investigaciones lógicas*. Este aporte del filósofo alemán, según habían interpretado algunos pensadores, favorecía la posición de aquellos que rechazaban el fundamento último y la identificación cartesiana entre conciencia y conciencia de sí.²⁷² En los desarrollos de Husserl, Ricoeur encontró el rigor intelectual necesario. El filósofo estudió y tradujo a Husserl y retomó de la fenomenología la inspiración principal,

²⁷¹ C. E. Reagan, *op. cit.*, p. 6.

²⁷² P. Ricoeur, *Autobiografía...*, *op. cit.*, p. 19.

relacionada con la intencionalidad, sólo para transformarla. La transformación consistía en pasar de un *cogito* cartesiano encerrado en sí mismo a un *cogito* integral, que va desde la intelección de las esencias inmanentes a una conciencia encarnada en acción. Aun cuando se interesaba por las ideas religiosas, Ricoeur mostró interés evidente por ir más allá de la aproximación meramente impresionista o intuicionista y realizó un esfuerzo para que su hermenéutica estuviera provista de rigor. La fenomenología —desde una perspectiva distinta a la husserliana, derivada por el propio Ricoeur—le proporcionó los elementos necesarios para avanzar hacia una propuesta tendiente a advertir el aspecto reflexivo del conocimiento, sin caer en la defensa del racionalismo, que ya agonizaba. Este encuentro con el pensamiento de Husserl descolocará a Ricoeur de su posición inicial; será un momento importante que influiría de manera definitiva en la configuración del resto de su pensamiento filosófico.

Al terminar la guerra, en 1948, publicó un libro de filosofía comparada de Jaspers y su maestro, Gabriel Marcel, titulado *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*.²⁷³ En este libro expone las semejanzas y diferencias de estos dos autores en relación con temas como la condición humana, la existencia, la crítica del conocimiento y el método existencialista. En estos años su preocupación gira en torno del tema de la libertad. También en cautiverio, el filósofo francés comenzó a escribir lo que más tarde sería su primera obra importante *L'Volontaire et l'involontaire* (1950). Esta obra es el resultado de la conjunción de diversas líneas de influencia de las lecturas realizadas por Ricoeur durante esos años. En esta obra comienza el desarrollo de lo que será su antropología filosófica, área en la que confluye el trabajo del autor. La influencia de

²⁷³ Un año antes, el filósofo había publicado un primer libro en colaboración con Mikel Dufrenne, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*.

Husserl, de quien había traducido *Ideen I* estando cautivo, es evidente, a través del empleo del método eidético. Las aristas vinculadas con el tema de la libertad son retomadas de temas existenciales de las obras de Marcel y Jaspers. En la escritura de este libro fue también fuertemente influido por Maurice Merleau-Ponty.

En 1955 publicó *Histoire et Verité*, libro que conjunta una serie de artículos publicados en *Esprit* y otras revistas. El contenido de estos artículos gira en torno a temas como la filosofía de la historia y la historia de la filosofía; el personalismo, el poder político, Dios y el hombre.²⁷⁴ Los artículos de *Histoire et Verité* están enmarcados en el pensamiento religioso de Mounier, así como en el cristianismo. En estas meditaciones tempranas, tiene ya una postura en relación con el socialismo y el comunismo, marcada por la corriente de los pensadores religiosos de la época.

En lo que el propio autor calificó como acción histórica, se encuentra, entre otros, un artículo dedicado a Mounier y un conjunto de textos relacionados con la cuestión del poder. Algunas de las ideas sociales y políticas más importantes de esa época, están en el artículo denominado “Le paradox politique”.²⁷⁵ En este escrito, Ricoeur afirma que, por un lado, la autoridad política se legitima si proviene del gobierno, por otro lado, la práctica política, a menudo es coercitiva. En esto consiste precisamente la paradoja. Para desarrollar esta tesis, sostiene que la política es independiente de la economía y no la variable dependiente o una derivación de aquella. La política es un ámbito de acción humana con sus propias reglas o con su propio código y éste es el del poder. Así, el problema de la

²⁷⁴ En 1965 se publica la segunda edición, en la cual se incluye artículos escritos después de 1955.

²⁷⁵ Este artículo no fue incorporado en la primera edición de la obra. Forma parte de la segunda edición en inglés, publicada en 1965. El artículo es de 1957. Paul Simms, *Paul Ricoeur*, London, Routledge, 2003, p. 112.

política es que su operación se realiza en relación con la voluntad de poder y no en relación con la base o estructura económica, en términos marxistas.

Ricoeur considera que el principal problema de la teoría marxista es haber reducido el problema de la política al de la economía. El filósofo dice al respecto: “[...] creo incluso que la mayor desdicha que afecta a toda la obra del marxismo-leninismo y que pesa sobre los regímenes que ha engendrado es esta reducción del mal político al mal económico”.²⁷⁶ Por ello es ilusorio pensar que una sociedad liberada de las contradicciones de la organización burguesa se mantiene al margen de la alienación política. Todos los regímenes sufren esta alienación política, afirma Ricoeur. “Ningún Estado, dice Ricoeur, existe sin un gobierno, sin una administración, sin una policía; por eso este fenómeno de la alienación política afecta a todos los regímenes a través de todas las formas constitucionales; es la sociedad política la que lleva consigo esta contradicción externa entre una esfera ideal de las relaciones de derecho y una esfera real de las relaciones comunitarias [...]”.²⁷⁷

La alienación política no puede reducirse a ninguna otra porque es constitutiva de la existencia humana. Prueba de ello es, para el filósofo francés, el fenómeno Stalin. Si el socialismo busca, ante todo, el tratamiento igualitario, cómo puede éste ser mantenido por un tirano. Dicho de otro modo, cómo un tirano y perverso ejerce el abuso del poder en el nombre del socialismo.²⁷⁸ El socialismo alcanzó su fin político, terminar con la desigualdad económica, pero, paradójicamente la alienación política, como consecuencia, no desapareció, sino que se fortaleció. El fenómeno Stalin fue posible en el socialismo “porque no se reconoció la permanencia de la problemática del poder en el paso de la sociedad antigua a la nueva, porque se creyó que el fin de la explotación económica implicaba

²⁷⁶ P. Ricoeur, *Historia y verdad*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1990, p. 239.

²⁷⁷ *Ibid.*, 240.

²⁷⁸ P. Simms, *op. cit.*, p. 112.

necesariamente el fin de la represión política, porque se creyó que el Estado era provisional, porque se sustituyó el problema del debilitamiento del Estado por el de su control”.²⁷⁹ En el socialismo, como en otros regímenes, el Estado no puede debilitarse, antes se fortalece, más o menos, por lo que debe ser controlado por una técnica institucional especial. Para Ricoeur, el Estado socialista requiere un control popular vigilante, debido a su gran racionalidad. En “La paradox politique”, el filósofo señala que el socialismo debe reflexionar sobre las implicaciones de un Estado que no se debilita, sino al contrario, debe ser aún más fuerte, y cómo subsanar el posible abuso sobre los ciudadanos.

El Estado debe ser controlado, ya que no puede prescindirse de él, concluye Ricoeur, incluido, desde luego, el Estado socialista, lo cual no es sencillo. Como socialista declarado, el filósofo intenta encontrar la manera en que el socialismo económico coexista con un Estado no autoritario. Plantea, así, la posibilidad de pensar en un régimen económico socialista, liberal políticamente. Por liberal, Ricoeur se refiere a un estado plural, en el que la opinión pública pueda expresarse y sea posible la divergencia de opiniones.²⁸⁰ En esta etapa de su pensamiento político, su inquietud gira en torno a la paradoja que observa en el socialismo ruso.

En las décadas de los cincuenta y sesenta, en el transcurso de los debates entre cristianos y marxistas, en los escritos de Ricoeur se observa la necesidad de reflexionar a partir de su inclinación religiosa, con cierta tendencia a confundir los planos. Dauenhauer apunta, “Los ensayos de Ricoeur corren el riesgo de ser confusos al retomar de ambas fuentes, la filosófica y la teológica”.²⁸¹ El filósofo reconoce que desde el inicio de su

²⁷⁹ P. Ricoeur, *Historia*, *op. cit.*, p. 244.

²⁸⁰ P. Simms, *op. cit.*, p 114.

²⁸¹ La traducción al español es mía. “Ricoeur essays risk confusion by drawing upon both philosophical and theological sources”. B. Dauenhauer, *op. cit.*, p. 20.

carrera se topó con lo que se convertiría en característica de su manera de reflexionar. El propio Ricoeur confiesa: “Yo siempre me moví, pues, entre estos dos polos: un polo bíblico y otro polo racional y crítico, una dualidad que, finalmente, se ha mantenido a lo largo de toda mi vida”.²⁸² En una entrevista, dice: “Siempre he caminado en dos piernas. No es por razones metodológicas que no mezclo géneros, sino porque insisto en afirmar la doble referencia. Esto es absolutamente primordial para mí.”²⁸³ Esta es una de las especificidades de la propuesta de Ricoeur, que provoca confusión en algunos de sus estudiosos. El filósofo no hizo excluyentes los dos ámbitos, sino que pretendió hacerlos coexistir y mantenerlos separados,²⁸⁴ intento que, sin duda, en ocasiones resultó fallido. Es evidente que en los escritos iniciales, el ámbito religioso guía la reflexión del autor y no logra desvincular las esferas. En escritos posteriores, en la década de los ochenta, las reflexiones de Ricoeur sobre temas políticos fueron exclusivamente filosóficas; esto no significa que haya excluido otros ámbitos, sino que los trata de manera filosófica.²⁸⁵ A partir de la publicación de *L’homme Fallible* (1960), Ricoeur inicia el camino hacia la antropología filosófica, para definitivamente separar la filosofía de la religión.

No todos los estudiosos de Ricoeur coinciden con la idea de que su inclinación religiosa hipostasió las reflexiones sobre los temas sociales y políticos. Algunos teólogos expresan que Ricoeur no dedica ningún texto al tratamiento del tema de la fe en forma explícita y que en sus escritos prevaleció la reflexión filosófica. Elaborar sobre el tema de la fe, a partir del pensamiento del filósofo, ha sido, sorprendentemente, también un trabajo hermenéutico para teólogos interesados en esta arista de la compleja propuesta del filósofo

²⁸² P. Ricoeur, *Crítica y convicción*, *op. cit.*, p. 16.

²⁸³ La traducción al español es mía. “I have always walked on two legs. It is not for methodological reasons that I do not mix genres, it is because I insist on affirming a two-fold reference. This is absolutely primary for me”. Ricoeur apud Dauenhauer, *op. cit.*, p. 20.

²⁸⁴ P. Ricoeur, *Crítica y convicción*, *op. cit.*, p. 16.

²⁸⁵ Dauenhauer, *op. cit.*, p 20.

francés.²⁸⁶ George Taylor ha expresado de manera adecuada esta práctica profesional de Ricoeur. Para Taylor los proyectos de Ricoeur no son religiosos, psicológicos o lingüísticos, sino filosóficos: “Esto no significa que los intereses religiosos, psicológicos o lingüísticos de Ricoeur queden absorbidos por un interés filosófico. Tampoco puede afirmarse que ensayos particulares no tengan esos otros intereses como tema principal. Sin embargo, el pensador es fundamentalmente un filósofo y su obra tiene una orientación filosófica que no puede reducirse a una inspiración religiosa, psicológica o lingüística”.²⁸⁷

A mediados de la década de los cincuenta, en 1956, Ricoeur se mudó a París, cuando la escena política francesa estaba dominada por la guerra civil en Argelia. Desde el inicio de 1957, el filósofo se convirtió en activo opositor a la política de rechazo a los árabes independentistas y nacionalistas. Ricoeur escribió artículos en periódicos y revistas en contra de la política gubernamental y manifestó su repudio a la guerra y a los métodos de tortura empleados por el aparato gubernamental para extraer información a los nacionalistas capturados.²⁸⁸ Ricoeur fue arrestado por la policía francesa, por estar presuntamente asociado con los movimientos en contra del gobierno del presidente De Gaulle. Más tarde, cuando la sociedad francesa se polarizó, la familia del filósofo se sintió amenazada por los grupos de extrema derecha, que colocaban bombas en lugares públicos y en residencias. En esa época, fue reconocido por su integridad moral y su participación abierta en contra de la guerra en Argelia.

²⁸⁶ Sandro Mancilla Troncoso, “Interpretación y fe: una breve presentación de la hermenéutica teológica de Paul Ricoeur”, en *Teología y vida*, vol. XLVII, no. 47, Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2006, p. 532.

²⁸⁷ Georges Taylor, *op. cit.* p. 36.

²⁸⁸ C. E. Reagan, *op. cit.*, p. 24.

A principios de la década de los sesenta Ricoeur publicó *Philosophie de la volonté. Finitud et culpabilité* (1960),²⁸⁹ obra en la que aborda explícitamente el tema de la crítica, lo cual lo conducirá a establecer una tensión entre fenomenología de las religiones y hermenéutica de la sospecha, en obras posteriores. Estos primeros esbozos de la preocupación crítica se relacionan con su objetivo general: la hermenéutica del sí y la configuración de una ética. En esta primera exploración se observa la intención de Ricoeur de incluir la preocupación crítica como parte de una hermenéutica de los símbolos.

La primera oposición, fenomenología de las religiones y hermenéutica de la sospecha, que será abordada en este inciso, se observa desde el inicio de sus desarrollos. En 1950, Ricoeur había escrito ya *Philosophie de la volonté. I: Le Volontaire et l'involontaire*, obra en la que la hermenéutica está latente²⁹⁰ o, en palabras de Ricoeur, no está muy presente²⁹¹ y diez años después, *Finitud et culpabilité* (1960), en la que el autor intenta superar la posición filosófica ilustrada en el libro anterior, el cual no tenía en cuenta más que las estructuras formales de una voluntad general. La pregunta que Ricoeur se hace es ¿qué pasa con la voluntad mala, figura histórica de la voluntad?²⁹² La respuesta a esta inquietud lo condujo a la exploración de los símbolos y mitos de la cultura, es decir, a adentrarse en la mediación de los signos y de los centros del mundo cultural. Según Ricoeur, la filosofía ha intentado alcanzar especulativamente temas como el del pecado original, lo que resulta en racionalizaciones engañosas. La filosofía debe aproximarse a esta problemática a través de expresiones más elementales y menos elaboradas. Si bien la confesión de la culpa, dice el autor, “no sustituye la filosofía, no quita que esa confesión

²⁸⁹ Esta obra se publicó en dos diferentes años. La primera parte en 1960, la segunda en 1967.

²⁹⁰ Don Idhe, *Hermeneutic Phenomenology. The Philosophy of Paul Ricoeur*, Evanston: Northwestern University Press, 1971, p. 27.

²⁹¹ Jean Grondin, *op. cit.*, p. 107.

²⁹² P. Ricoeur, “Autocomprensión...”, *op. cit.*, p. 30.

caiga dentro de un centro de interés, ya que esa confesión es palabra que el hombre pronuncia sobre sí mismo”.²⁹³ Estas expresiones más elementales se encuentran en el discurso del mito, el cual, a su vez, ocurre a partir de las expresiones simbólicas primarias. La propuesta es explorar los mitos, entendidos como símbolos secundarios, en el marco de su propio universo discursivo. La interpretación de estos mitos estará en función de la interpretación de los símbolos primarios.

En esta primera etapa de su desarrollo intelectual, Ricoeur afirma que la filosofía se enriquecerá a partir de la exploración de la simbólica del mal, al precio de un cambio de método, definido por un conjunto de reglas de desciframiento aplicadas al mundo de los símbolos, es decir, al precio de una hermenéutica.²⁹⁴ Se trataba de una propuesta de hermenéutica “amplificadora” o “restauradora”,²⁹⁵ de una interpretación atenta al exceso de sentido que albergaba implícitamente el sentido del mal.

En *Finitud et culpabilité*, Ricoeur habla expresamente de su interés por la crítica. El filósofo se dice hijo nato de la crítica, pero no por ello está dispuesto a aceptar la perspectiva de los que después llamará hermeneutas de la sospecha, encabezados por Nietzsche, y con los que establecerá un diálogo profuso, sobre todo, a través de Freud. Ricoeur señala que la nueva hermenéutica se distingue por su carácter filosófico y su rigor crítico, pero esta función crítica no impide ni merma la función de apropiación; más bien le confiere mayor perfección y autenticidad.²⁹⁶ Esta idea, que será semejante en estudios posteriores, aquí se desarrolla de manera diferente. Ricoeur parece equiparar el momento de la restauración con el momento de la crítica y afirmar que ésta no será ya reductora,

²⁹³ P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus, 1986, p. 167.

²⁹⁴ Marcelino Agis, *Del símbolo a la metáfora*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1995, p. 56.

²⁹⁵ P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, *op. cit.*, p. 492.

²⁹⁶ *Idem.*

refiriéndose a la hermenéutica de la sospecha, sino restauradora. Es decir, en este primer momento, Ricoeur mantiene la oposición entre estas dos aproximaciones: una reductora y otra restauradora y propone que la crítica conduce a la restauración, negando, aparentemente, el valor de la reducción.

En su autobiografía, el filósofo francés confiesa no haber comprendido cabalmente, que la hermenéutica amplificadora de la que él hablaba se oponía —escribe— “sin decirlo y sin saberlo muy bien”, a una interpretación reductiva que, “en el caso de la culpa, me parecía ilustrada por el psicoanálisis freudiano”.²⁹⁷ Esta reflexión de Ricoeur sobre su propia aproximación, confirma que no asumía la crítica en el sentido en que lo hizo posteriormente. Hasta ese momento, la hermenéutica permitiría recobrar un sentido ya presente y sólo disimulado²⁹⁸ y la crítica no implicaba distanciamiento, sino restauración.

Estas reflexiones lo condujeron a clarificar el asunto, quizá, más importante de esta obra, relacionado con tomar distancia de la conciencia de sí, inmediata y transparente, directa, para subrayar la necesidad del desvío por los signos y las obras desplegadas en el mundo de la cultura.²⁹⁹

En los textos publicados en los años sesenta, Ricoeur se cuestiona sobre el estatuto de esta hermenéutica de la sospecha en relación con la hermenéutica que él había desarrollado años antes. La lectura de la obra de Freud, que realizó durante el primer lustro de la década, lo condujo a preguntarse si la alternativa entre las dos aproximaciones a la hermenéutica era real o ilusoria.³⁰⁰ Con argumentos convincentes, el filósofo concluyó que ambas aproximaciones están implicadas.³⁰¹ Su aproximación concienzuda a la obra del

²⁹⁷ P. Ricoeur, *Autobiografía... op., cit.*, p. 37.

²⁹⁸ *Idem.*

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 36.

³⁰⁰ P. Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 1999, p. 28.

³⁰¹ *Idem.*

psicoanalista influyó de manera importante en su pensamiento sobre la hermenéutica, de manera que se propuso no dejar fuera de su filosofía esta dimensión crítica.³⁰²

Mientras que Ricoeur había realizado una lectura del mal en el marco de la hermenéutica de las herencias culturales, el psicoanálisis de Freud le daba elementos para pensar más allá de su propuesta. Con Freud, expresa el propio filósofo, vio claramente que se trataba de una filosofía de la cultura en la que, como había sucedido en el siglo XVIII, en la época de la Ilustración, se volvía a poner en escena el conflicto entre tradición y crítica.³⁰³ Esta confesión de Ricoeur da la pista para concluir que su estrategia de contraponer, como lo hará en *De l'interprétation: essai sur Freud* y después en *Le conflit des interprétations*, la hermenéutica “amplificadora” a la hermenéutica de la sospecha y al estructuralismo tiene como finalidad, no excluir, sino extraer de este diálogo lo que contribuiría a su propia propuesta.

El *detour* que Ricoeur realizó por la obra de Freud tuvo como objetivo radicalizar la perspectiva crítica del psicoanalista para proponer un nuevo enfoque fenomenológico.³⁰⁴ Es decir, la obra de Freud, entre otras lecturas posteriores, especialmente vinculadas con el estructuralismo, ofreció al filósofo insumos para encontrar su propia versión de la fenomenología; una hermenéutica encarnada en la fenomenología, que daría como resultado lo que el propio Ricoeur ha denominado fenomenología hermenéutica. En estas obras de los años sesenta, el filósofo postula un planteamiento conciliador entre las dos aproximaciones hermenéuticas. “Su idea directriz es que es preciso frecuentar la escuela de la sospecha si queremos destruir las ilusiones de la conciencia ingenua”.³⁰⁵

³⁰² Cfr. A. Kaulino, *op. cit.*

³⁰³ P. Ricoeur, “Autocomprensión...”, *op. cit.*, p. 32.

³⁰⁴ Done Idhe, *op.cit.*, p. 133.

³⁰⁵ J. Grondin, *op. cit.*, p. 114.

El eje de esta obra sobre Freud consistió en abordar el asunto del lenguaje, en el cual coincidían todas las indagaciones filosóficas³⁰⁶ de la época. El filósofo se había ya aproximado a esta preocupación mediante la hermenéutica de los símbolos, y la perspectiva de Freud en relación con los propios símbolos y con el lenguaje le abría una posibilidad más para enriquecer su hermenéutica. El sentido de la interpretación se convirtió en el centro neurálgico de esta etapa de la investigación del Ricoeur. La exploración de los símbolos lo había conducido a la interpretación, como complemento inseparable. En el acto de interpretar encontraba también la vinculación del problema del símbolo con una filosofía de lenguaje.³⁰⁷ La aproximación de Ricoeur a Freud fue criticada por su amigo entrañable, Marcel. Este último defendería una posición alejada de “la abstracción”, en la cual había incurrido Ricoeur al haber privilegiado el estudio de los textos de carácter más teórico de Freud, en vez de la terapia como tal.³⁰⁸ No obstante, la aproximación a la obra del psicoanalista ofreció elementos muy valiosos al filósofo francés, que le permitieron desplazarse más allá de las consideraciones insertadas propiamente en el ámbito religioso, hacia consideraciones de la antropología filosófica.

Los cambios registrados en los años sesenta en Francia tuvieron importantes repercusiones en la vida de Ricoeur. En 1969, fue electo para presidir la Facultad de Letras de la Universidad de Nanterre, de la cual había sido profesor fundador, unos años antes.³⁰⁹ Él aceptó el cargo sólo para dejarlo unos meses después, tras los acontecimientos registrados en la Universidad, relacionados con los disturbios provocados por estudiantes, como secuela del 68, los destrozos de las instalaciones, además de la imposibilidad de

³⁰⁶ P. Ricoeur, *Freud... op. cit.*, p. 7.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 21.

³⁰⁸ P. Ricoeur, *Crítica y convicción, op. cit.*, p. 40.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 57.

controlar la revuelta. Ricoeur fue agredido físicamente por un estudiante, en un intento de desafiar a los grupos radicales, obstinados en impedir el desarrollo de las actividades universitarias. Su paso por Nanterre fue un fracaso, según él mismo lo admite, y este fracaso consistió en su intento por conciliar la estructura jerárquica inherente a cualquier tipo de institución con la relación horizontal de lo que se vive en común.³¹⁰ Esta experiencia fructificó más tarde en las reflexiones del autor sobre política. El filósofo se alejó por más de una década del sistema universitario francés,³¹¹ del cual había vaticinado, un par de años antes de lo sucesos del 68, que se encontraba a punto del cataclismo.³¹²

En los años setenta, Paul Ricoeur retomó el tema político, a través de una serie de charlas que impartió en la Universidad de Chicago. También en esta década escribió *La métaphore vive* (1975), obra que le permitió avanzar hacia lo que, posteriormente, fue su teoría del texto. En esta etapa, el filósofo francés irá conjuntando una serie de elementos que le permitirán configurar su compleja hermenéutica. Hay notables paralelismos entre las conferencias impartidas en la Universidad de Chicago y el desarrollo en *La métaphore vive*, en relación con las reflexiones sobre la imaginación. Como se verá en el inciso correspondiente, en torno a la filosofía de la imaginación se conjuntan la preocupación sociopolítica y cultural de la propuesta de Paul Ricoeur.

III.2. El debate entre Gadamer y Habermas

Uno de los principales aportes de Ricoeur a la discusión entre hermenéutica y teoría crítica se publicó en un artículo titulado, “Hermenéutica y crítica de las ideologías”. En este

³¹⁰ *Ibid.*, p. 59.

³¹¹ Cuando Ricoeur abandona Nanterre inicia un autoexilio de quince años de la vida intelectual francesa. La mayor parte de sus artículos fue publicada en inglés y fuera de Francia. Charles E. Reagan, *op. cit.*, p 41.

³¹² P. Ricoeur, “Faire l’Université”, en *Lectures I. Autour du politique*, París, Editions du Seuil, 1989, p. 379.

escrito, el filósofo se dio a la tarea de intentar integrar las situaciones problemáticas planteadas por Habermas y Gadamer, en torno a estas aproximaciones, en un célebre debate sostenido por estos filósofos.³¹³ El objetivo de Ricoeur fue responder a la pregunta, ¿en qué condiciones una filosofía hermenéutica puede dar cuenta en sí misma de una demanda legítima de una crítica de las ideologías? En un segundo momento, el filósofo se pregunta si esto será posible al precio de la reivindicación de universalidad de la hermenéutica y de la reestructuración profunda de su programa.³¹⁴ Al final de este ensayo, Ricoeur expresa que su intención es mantener las diferencias entre hermenéutica y crítica de las ideologías y no elaborar un supersistema que las incluya. A propósito del análisis que Ricoeur realiza sobre la hermenéutica de Gadamer y la teoría crítica de Habermas, Ambrosio Velasco ha observado que lo que el filósofo francés sugiere “es una necesaria complementación entre crítica y tradición, sin presupuesto alguno de universalidad ni de la teoría crítica (Habermas), ni de la reflexión hermenéutica (Gadamer)”.³¹⁵ Es decir, Ricoeur no avanza en la construcción de un supersistema, como él mismo lo llamó, sino que sugiere la complementariedad de las propuestas. Podría agregarse a estas consideraciones que la intención del filósofo francés fue, quizá, elaborar una hermenéutica crítica. En sus desarrollos puede advertirse que, para él, finalmente, la hermenéutica —quizá debemos decir, su hermenéutica— incluía ya aspectos de la crítica, en este orden. Es este punto el que se quiere destacar en este inciso.

Al inicio del artículo, Ricoeur señala que el debate entre Habermas y Gadamer supera la fundamentación de las ciencias sociales, y tiene alcance filosófico, sea en tanto el

³¹³ Ricoeur realiza una reseña histórica del debate en *Del texto a la acción*, op. cit. p. 307-308.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 308.

³¹⁵ Ambrosio Velasco, “Hermenéutica y sociedad civil”, en *Séptimas Jornadas de Hermenéutica. Hermenéutica, Ciencia y Sociedad*, México, UNAM, 2009, p. 117.

reconocimiento de las condiciones históricas a las que está sometida la comprensión humana, bajo el régimen de la finitud, en el caso de la hermenéutica, sea en tanto desafío, dirigido contra las distorsiones de la comunicación humana, detrás de las cuales se disimula el ejercicio de la dominación y la violencia, en el caso de la crítica de las ideologías. Ahora bien, plantear así el asunto, desde la perspectiva de Ricoeur, conduce a la alternativa: o la hermenéutica o la crítica. El filósofo elaborará una argumentación con la cual intentará superar esta alternativa.

En el artículo mencionado destaca la intención de Ricoeur de hacer compatibles dos perspectivas. Para desarrollar su argumentación, tomó como piedra de toque del debate entre la hermenéutica de Gadamer y crítica de las ideologías de Habermas, a la “tradicición”.³¹⁶ La teoría de las ideologías observa a la tradición como una distorsión sistemática de la comunicación, en condiciones no reconocidas de violencia, mientras que la hermenéutica tiene una percepción positiva de dicha tradición. La intención de Ricoeur es valorar la tradición en cada una de estas propuestas.

En relación con la propuesta de Gadamer, Ricoeur señala que al tomar preferentemente como eje de reflexión la conciencia histórica, en relación con las condiciones de posibilidad de las ciencias humanas, el autor de *Verdad y método* “orientaba inevitablemente la filosofía hermenéutica hacia la rehabilitación del prejuicio y la apología de la tradición y de la autoridad, y ubicaba esta filosofía hermenéutica en la posición conflictiva como toda crítica de las ideologías”.³¹⁷ En un intento por alejarse de la filosofía reflexiva, de la Ilustración, Gadamer propone la rehabilitación del prejuicio,³¹⁸ de la

³¹⁶ P. Ricoeur, “Hermeneutics and the critique of ideology”, en John B. Thompson, comp., *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge University Press, 2009, p. 63.

³¹⁷ P. Ricoeur, *Del texto...*, op. cit., p 311.

³¹⁸ El prejuicio, para Gadamer, es un componente del comprender, ligado al carácter históricamente finito del ser humano. *Ibid.*, p. 316.

autoridad y la tradición, con la finalidad de subvertir la primacía de la subjetividad; socavar los criterios de reflexividad. Gadamer aporta, en su propuesta, tres elementos: el vínculo, en un nivel fenomenológico, entre prejuicio, tradición y autoridad; la interpretación ontológica de esta secuencia a partir del concepto de “conciencia de la eficacia histórica”³¹⁹ y, por último, la consecuencia metacrítica.

Gadamer interpretó de manera histórica la estructura de la anticipación heideggeriana, que configura nuestra apertura al mundo. A esto le llamó prejuicios. Según Gadamer, “los prejuicios, más que los juicios del individuo, constituyen la realidad histórica de su ser”.³²⁰ Los prejuicios, como condición necesaria de la comprensión histórica, no pueden ser considerados negativos, como lo hizo la Ilustración. En relación con la autoridad, Gadamer critica la idea ilustrada de autoridad, como dominación, y rehabilita el concepto a partir de la idea de reconocimiento: “Seguramente la autoridad no tiene ninguna relación inmediata con la obediencia, sino que se basa en el reconocimiento”.³²¹ Aquí se vislumbra un momento crítico en la teoría de Gadamer, no obstante, lo que tiene autoridad es la tradición. Para Ricoeur, al vincular la autoridad a la tradición, la preocupación crítica se diluye.

En relación con el segundo asunto citado, la interpretación ontológica de la secuencia prejuicio, autoridad, tradición, Ricoeur menciona que la categoría *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* (conciencia de la historia de los efectos) se refiere a la toma de conciencia de la historia y no depende de la metodología de la historia. Esta categoría se refiere a “la conciencia de estar expuesto a la historia y a su acción, de manera tal que no se puede objetivar esta acción sobre nosotros, porque esta eficacia forma parte de

³¹⁹ *Idem.*

³²⁰ Gadamer *apud* Ricoeur, *Del texto...*, *op. cit.*, p. 317.

³²¹ *Idem.*

su sentido como fenómeno histórico”.³²² En el concepto de *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* concurren cuatro temas. Primero, el distanciamiento, en tanto comportamiento metodológico, el cual es rechazado por Gadamer. Segundo, no hay sobrevuelo, que se refiere a que la conciencia de la historia de los efectos sólo opera en una ontología de la finitud. Tercer tema, no hay situación que nos limite absolutamente; cuando hay situación, hay horizonte. El cuarto tema se refiere a la fusión de horizontes, que “es un concepto dialéctico que procede de un doble rechazo: el del objetivismo, según el cual la objetivación de lo otro se da en el olvido de lo propio, y el del saber absoluto, según el cual la historia universal es susceptible de articularse en un único horizonte”.³²³

La principal consecuencia epistemológica del concepto de fusión de horizontes para las ciencias sociales es que la investigación científica no puede escapar a la conciencia histórica. No es posible pensar en una ciencia libre de prejuicios. “La historia como ciencia recibe sus significados, tanto al comienzo como al final de la investigación, del vínculo que mantiene con una tradición recibida y reconocida”.³²⁴

Finalmente, la hermenéutica de Gadamer pretende erigirse en metacrítica. El rechazo al distanciamiento metodológico, es lo que haría de la hermenéutica una metacrítica. Lo que está en juego en esta idea de metacrítica es la universalidad del problema hermenéutico. Gadamer superpone la hermenéutica a la crítica y, con ello, le da el estatus de crítica de la crítica, cuya finalidad es restaurar el suelo ontológico que la metodología ha erosionado.³²⁵ Esta restauración es posible porque con la fusión de horizontes, el lector cancela la distancia entre la tradición y el presente en el que vive. A la

³²² *Ibid.*, p. 319.

³²³ *Ibid.*, p. 321.

³²⁴ *Ibid.*, p. 322.

³²⁵ *Ibid.*, p. 323.

vez, la comunicación, en cuanto fusión de horizontes, es posible debido al lenguaje, el cual los interlocutores comparten y hace posible la comprensión del significado. El lenguaje se revela como una estructura ontológica universal, porque es el que abre el significado del ser como lenguaje de cualquier cosa que puede ser comprendida. El ser que puede ser comprendido es lenguaje (Gadamer). Con la universalidad del lenguaje, Gadamer ejemplifica la universalidad de la interpretación-comprensión.

En esta aproximación, un supuesto puede resultar sospechoso a la teoría crítica, señala Ricoeur: hay un *consensus* en el que se funda la posibilidad de relación estética, histórica y lingüística. Hay un acuerdo previo que sostiene el malentendido; tema por excelencia de la metacrítica. Es decir, el elemento que permite desregionalizar a la hermenéutica es el lenguaje. Finalmente, el filósofo francés cuestiona los límites de la dimensión lingüística precisamente en relación con la universalidad de la hermenéutica.

En el debate entre Habermas y Gadamer, el primero cuestiona la concepción de Gadamer relacionada con la universalidad de la hermenéutica. Para Habermas, esta concepción no toma en consideración el hecho de que, por una parte, el lenguaje es un medio de dominación y de poder social y, por otra, que el lenguaje es afectado por factores inconscientes que tienen como efecto su distorsión. En el primer caso, en vez de hermenéutica, debemos hablar de crítica de las ideologías; en el segundo, debemos reemplazar la hermenéutica con una hermenéutica profunda que dé cuenta de cómo el lenguaje puede ser distorsionado, a través de la psicopatología.

Ricoeur introduce el pensamiento de Habermas a partir de cuatro contrapuntos en relación con Gadamer. Primero, Gadamer desarrolló el concepto de prejuicio y Habermas el de interés, en contraposición a la noción gadameriana. Con ello, Habermas quiere mostrar que no hay pensamiento puro —lo cual argumenta también Gadamer—, siempre hay un

interés escondido detrás del conocimiento. Habermas distingue tres tipos de interés básicos: el instrumental, el práctico y el emancipatorio, cada uno de los cuales regula una esfera de la investigación y por lo tanto un grupo de ciencias. El interés instrumental regula las ciencias empírico analíticas; el práctico, las ciencias histórico-hermenéuticas y el emancipatorio, las ciencias sociales críticas. Esta distinción conduce a Ricoeur a la segunda consideración: Gadamer se apoya en las ciencias del espíritu y Habermas en las ciencias sociales críticas. Al luchar contra el distanciamiento alienante de la conciencia estética, histórica y lingüística, las ciencias del espíritu impiden ubicar la instancia crítica por encima del reconocimiento de la autoridad, de la propia tradición reinterpretada. Las ciencias sociales críticas, dice Ricoeur, se atribuyen la tarea de discernir formas de relaciones de dependencia ideológicamente congeladas, reificaciones que sólo pueden ser transformadas críticamente. Habermas llama también a este interés autorreflexión, que es el que proporciona el marco de referencia para las proposiciones críticas: la autorreflexión libera al sujeto de la dependencia respecto de poderes hipostasiados.³²⁶ Aquí observa Ricoeur una semejanza entre las ciencias sociales críticas y la filosofía. La instancia crítica busca la autonomía, de manera semejante a como lo ha hecho la filosofía crítica (en el sentido kantiano) históricamente. Ahora bien, el propósito de las ciencias sociales críticas es desenmascarar los intereses operantes en las actividades de conocimiento y mostrar la dependencia del sujeto teórico respecto de las condiciones empíricas surgidas de las coacciones institucionales. Así, para Habermas, la instancia crítica se ubica por encima de la conciencia hermenéutica, porque se plantea como la disolución de las coacciones surgidas de las instituciones.

³²⁶ Habermas apud Ricoeur, *Del texto... op. cit.*, p. 329.

Estas reflexiones conducen a Ricoeur al tercer asunto. El malentendido gadameriano, como obstáculo interno de la comprensión, es análogo a la ideología habermasiana, en el sentido de una distorsión sistemática de la comunicación por los efectos disimulados de la violencia. Para introducir la diferencia entre el malentendido y la ideología, Habermas recurre al paralelismo entre teoría de las ideologías y psicoanálisis. Ricoeur distingue tres rasgos en este paralelismo. Primero, la autoridad es represiva. Los fenómenos de dominación de una clase sobre otra se ejercen en ocasión del trabajo humano y son expresados por la ideología. La dominación se produce en la esfera de la acción comunicativa; allí el lenguaje es distorsionado en sus condiciones de ejercicio en el plano de la competencia comunicativa. Segundo rasgo, en razón de que las distorsiones del lenguaje no provienen de su uso como tal, sino de su relación con el trabajo y el poder, no son cognoscibles por los miembros de una comunidad. Tercer rasgo, si el desconocimiento es insuperable por la vía del diálogo, la disolución de las ideologías debe dar un rodeo de procedimientos explicativos y no sólo comprensivos. Para abundar en este planteamiento, Habermas echa mano del psicoanálisis. La explicación se hace necesaria para comprender el qué del síntoma. Así, la explicación se convierte en constitutivo importante de una propuesta crítica. Aquí Ricoeur introduce un asunto fundamental de su hermenéutica relacionado con el vínculo entre explicación y comprensión. Esto se retomará en el siguiente apartado.

El cuarto asunto se refiere a la idea de que Gadamer funda la tarea hermenéutica en el lenguaje, mientras que Habermas invoca el ideal regulador de una comunicación sin límites y sin coacciones.³²⁷ Para Habermas, no es posible admitir que hay un consenso previo, sobre el cual se erige el malentendido. La ideología no puede ser vista en términos

³²⁷ *Ibid.*, p. 324.

de este malentendido, porque esto supone que hay un acuerdo anterior que es posible alcanzar mediante el diálogo y disipar el malentendido. La ideología piensa en términos de anticipación, lo cual implica que sea puesta como idea reguladora, delante de nosotros y no detrás, como en la hermenéutica, que piensa en la tradición asumida. En la teoría de la ideología lo que hay antes es comunicación cortada. La idea reguladora es la de una comunicación sin límites ni coacciones.

La última parte del artículo consiste en una reflexión que Ricoeur titula “Para una hermenéutica crítica” y la subdivide en dos partes: reflexión crítica sobre la hermenéutica y reflexión hermenéutica sobre la crítica. En el primer apartado, Ricoeur concluye que hay dos impedimentos para integrar la instancia crítica en la hermenéutica. El primero deriva de la hermenéutica de Heidegger y se relaciona con la idea de remontarse al fundamento, el cual conduce a la estructura ontológica del comprender. En el camino de retorno, las cuestiones de crítica se observan como cuestiones derivadas. El segundo obstáculo lo encuentra en la propuesta de Gadamer. Según Ricoeur, el filósofo permanece constantemente en la disyuntiva: verdad y método podría leerse como verdad o método. Esta situación de alternativa impide reconocer la instancia crítica y por lo tanto hacer justicia a una crítica de las ideologías, expresión moderna y posmarxista de la instancia crítica.³²⁸

Para superar estos obstáculos, Ricoeur propone reformular la cuestión básica de la hermenéutica, de manera tal que “cierta dialéctica entre la experiencia de pertenencia y el distanciamiento alienante se convierta en el dinamismo, en la clave de la vida interna de la hermenéutica”.³²⁹ A partir de esta reflexión, Ricoeur aislará cuatro temas que le permitirán

³²⁸ *Ibid.*, p. 336.

³²⁹ *Ibid.*, p. 336, 337.

pensar en el componente crítico de la hermenéutica: 1) el distanciamiento; 2) la relación entre explicar y comprender; 3) el poder del texto de redescubrir lo real y 4) el estatuto de la subjetividad en la interpretación. Estos cuatro temas señalados por Ricoeur, derivados de la crítica a la hermenéutica de Gadamer, constituyen la propuesta de una hermenéutica crítica del propio Ricoeur, y han sido desarrollados a partir de la teoría del texto. No ampliaré aquí estos temas, debido a que forman parte importante del desarrollo de este capítulo y serán abordados más ampliamente en los incisos siguientes.

Antes de concluir este inciso, incluiré las consideraciones que realizó Ricoeur en relación con el segundo punto, la reflexión hermenéutica sobre la crítica. La pregunta que el filósofo responderá es, ¿en qué condiciones puede darse la crítica como una metahermenéutica? El primer punto, para responder a este cuestionamiento, consiste en afirmar que la noción de interés no corresponde a una entidad observable ni teórica, por lo que se hace necesaria la interpretación. El segundo asunto gira en torno a una pregunta, “¿se puede asignar al interés por emancipación, que motiva este tercer ciclo de ciencias, un estatuto tan distinto como el que se supone respecto del interés que anima a las ciencias histórico hermenéuticas?”³³⁰ Para Ricoeur esto no es así, debido a que el interés por la emancipación sería abstracto si no se inscribiera en el plano donde se ejercen las ciencias histórico hermenéuticas, es decir, la acción comunicativa. La posibilidad de anticipación de una comunicación sin trabas y sin límites sólo es posible sobre el fondo de la interpretación de las herencias culturales. En el tercer asunto se plantea que la reflexión de Habermas sobre las sociedades contemporáneas, no satisface el deseo del interés emancipatorio. Para que esto ocurra, habría que pensar en encarnar este interés en la acción comunicativa misma. Ahora bien, para lograrlo, la acción comunicativa se debe apoyar sobre la

³³⁰ *Ibid.*, p. 343.

recuperación creadora de las herencias culturales. Finalmente, el cuarto asunto se refiere a que el ideal de comunicación sin trabas y sin límites, que orienta la crítica de las ideologías, no es planteado desde el lugar del sujeto trascendental, sino que surge de una tradición, la de la Ilustración.

Al final de este ensayo, Ricoeur insiste en que su intención es mantener las diferencias entre hermenéutica y crítica de las ideologías y no elaborar un supersistema que las incluya. El filósofo francés, nos parece, no avanzó en la reflexión que le permitiera pensar en una posible conjunción entre estas dos perspectivas y, al final, opta por considerarlas de manera separada. No obstante, se ha dicho ya, y se insistirá en ello más adelante, su reflexión ofrece algunos elementos que permiten pensar, no en la universalidad de la hermenéutica, pero sí en un ámbito construido en interrelación. La propia hermenéutica de Ricoeur se encamina en ese sentido: no excluye la epistemología y tampoco la ontología; propone una hermenéutica, pero desde luego, no a la manera de Heidegger ni de Gadamer, es decir, verdad sin método. Tampoco propone una crítica a la manera de Habermas, en la que prevalecería el modelo metodológico sobre el contexto cultural.

La reflexión de Ricoeur abre caminos interesantes al pensamiento sobre la manera en la que puede describirse esta interrelación. A partir de estas consideraciones de Ricoeur, y en torno a la pregunta, “¿cómo es posible la crítica racional de la tradición sin criterios o teorías de validez universal, más allá de toda tradición específica?”,³³¹ Ambrosio Velasco ha reflexionado sobre la necesidad de optar, como punto de partida, por una de las dos posiciones, la de Gadamer y la de Habermas. El filósofo se inclina por la hermenéutica de Gadamer: “Considero que para responder a estas preguntas tenemos que partir de la

³³¹ A. Velasco, *op. cit.*, 118.

posición de Gadamer [...]. Esto es, tenemos que reconocer que el “sensus communis” de una colectividad determinada es el único ámbito donde puede analizarse y debatirse la legitimidad de los prejuicios y la validez de las interpretaciones”.³³² Aceptar el punto de vista de Habermas implica, según Velasco, “someterse a la pretensión de superioridad epistémica de una supuesta teoría científica ajena a la tradición misma de una comunidad”.³³³

Estas consideraciones de Ambrosio Velasco nos parecen de primordial importancia. La hermenéutica no nos ofrece teorías verdaderas, pero sí la herramienta para aproximarnos de manera crítica y racional a nuestras tradiciones. Gadamer centra la cuestión crítica de la hermenéutica a partir de la distinción de los prejuicios verdaderos y de los falsos que producen malentendidos. Aquí hay ya una caracterización crítica de la hermenéutica. Paul Ricoeur hará lo propio, no sólo al considerar que el distanciamiento es productivo y no restrictivo, como lo plantea Gadamer. La reflexión sobre el distanciamiento permite al filósofo introducir la preocupación crítica como constitutivo de la propia hermenéutica. A diferencia de Gadamer que destaca el diálogo como procedimiento para distinguir los prejuicios, Ricoeur centra su propuesta en el texto. Para el filósofo francés, el distanciamiento no es el producto de la metodología, algo agregado o parasitario, es constitutivo del fenómeno del texto como escritura. Además, es la condición de la interpretación. Este “modo de ser” del texto como escritura permite que éste se descontextualice para ser recontextualizado en una nueva situación. El distanciamiento propicia, así, la actitud crítica. La hermenéutica no es un círculo vicioso, sino virtuoso.

³³² *Idem.*

³³³ *Idem.*

Ahora bien, quizá el ejercicio individual de intérpretes conscientes es insuficiente. En este sentido, Ambrosio Velasco amplía la reflexión, a partir del concepto habermasiano de sociedad civil, que de cierto modo recoge algunas ideas insinuadas por Gadamer.³³⁴ Así, propone que el diálogo hermenéutico y la reflexión crítica podrían desarrollarse de manera adecuada “en una situación donde exista un amplio espacio público y una fuerte y plural sociedad civil que al mismo tiempo que exprese y procese en consensos la diversidad de interpretaciones y posiciones existentes en una sociedad, influya efectivamente en la toma de decisiones gubernamentales y particularmente en la elaboración del sistema de leyes y normas que rigen a un pueblo”.³³⁵

Esta perspectiva es sin duda central, y recorre la preocupación hermenéutica hacia lo social y cultural. Como lo había advertido ya la “primera Teoría crítica”,³³⁶ la filosofía no puede no considerar el ámbito social ni el cultural, este último, entendido precisamente en términos de herencias culturales.

En los siguientes incisos se explora la manera en que Ricoeur desarrolló la teoría del texto, y cómo se advierte, en algunas consideraciones, la incorporación de la preocupación crítica en el marco de su hermenéutica.

III.3. Teoría del lenguaje

III.3.1. Sistema vs. discurso

El encuentro de Ricoeur con el estructuralismo fue fructífero. No sólo cuestionó su propia aproximación sino que le abrió un ámbito de reflexión que lo llevó por un camino inédito en la teoría de la interpretación. La reflexión sobre el estructuralismo, y posteriormente

³³⁴ *Ibid.*, p. 120.

³³⁵ *Ibid.*, p. 121.

³³⁶ Véase introducción y el primer inciso del capítulo I.

sobre la semiótica, le permitió extender el vínculo de la hermenéutica hacia la teoría social. En el marco de la teoría del texto y de este propósito, Ricoeur desarrolla una teoría de la acción que se vuelve central en la reflexión sobre la preocupación crítica en la obra del autor, como se verá más adelante.

Lejos de yuxtaponer el estructuralismo a la hermenéutica, Ricoeur reflexionó sobre la relación que existe entre ambas perspectivas, la primera en cuanto a la objetividad, la segunda en cuanto lo existencial. En un artículo titulado "Estructura y hermenéutica" intenta relacionar a la hermenéutica con la antropología estructural. Aquí están ya contenidas importantes ideas incluidas en su trabajo posterior. Ricoeur señala que la antropología estructural, lejos de ser opuesta a la hermenéutica, es un apoyo para el desarrollo de una aproximación que tiene como finalidad la recuperación del significado suspendido en un sistema de signos.³³⁷ El estructuralismo servirá como soporte a la hermenéutica; no será visto como filosofía sustituta sino como complemento.

El acercamiento de Ricoeur al estructuralismo fue siempre cauteloso. Las reflexiones que realizó en relación con la propuesta de Saussure fueron determinantes para deslindarse de ciertos principios que, desde su punto de vista, radicalizaban esta aproximación. Su principal argumento en contra de la lingüística estructural se relaciona con la idea de que los signos son unidades diferenciales que operan dentro de un sistema cuyas relaciones son todas inmanentes, lo que implica dejar a un lado al sujeto hablante y, sobre todo, la relación con el mundo extralingüístico. Para el filósofo francés, esta corriente

³³⁷ La traducción al español es mía. "If hermeneutics is a phase of the appropriation of meaning, a stage between abstract and concrete reflection, if hermeneutics is thought recovering meaning suspended within a system of symbols, it can encounter the work of structural anthropology only as its support and not as its contrast". P. Ricoeur, *Conflict of Interpretations, Essays in Hermeneutics*, Evanston, Northwestern University Press, 1988, p. 30.

de pensamiento había desplazado a la semántica, y con ello al sujeto y su relación práctica con el mundo.

En términos de Saussure, el lenguaje es un objeto de estudio empírico entendido en el sentido del rol y primacía de la observación y de la subordinación de operaciones inductivas a operaciones deductivas y al cálculo. Esta propuesta de Saussure —y de sus seguidores estructuralistas— parece, a la distancia, el pináculo de la carrera científicista en el ámbito de las humanidades, iniciada en el siglo XVII.³³⁸ La teoría desarrollada por Saussure va en este sentido y en contra de las posiciones que favorecen la historia.

Ricoeur no excluyó por completo el estructuralismo, sino que se propuso recuperar lo que a su juicio había dejado fuera: la intención primera del lenguaje (decir algo sobre algo a alguien).³³⁹ Para el emisor y el receptor, el lenguaje tiene un objetivo en una doble dirección: un ideal (decir algo) y una referencia real (decir algo sobre algo). El lenguaje no puede reducirse a un objeto o a su método y su teoría, lo cual, a la vista de algunos filósofos, es lo que ha sucedido con el paradigma de las ciencias en general y concretamente con la semiótica. Para el hablante el lenguaje no es un objeto sino una mediación; es aquello a través de lo que, o mediante lo cual, nos expresamos y expresamos cosas. Hablar es un acto por el cual el que habla va más allá de un mundo de signos cerrado, como pretende el estructuralismo. Desde la perspectiva de Ricoeur, en el acto del

³³⁸ "Con Descartes, Newton y Galileo se desarrolló la idea de que el verdadero conocimiento es conocimiento de algo que está más allá de los fenómenos, que tiene una estructura definida y caracterizable matemáticamente. [...] Decir que la realidad tiene una estructura que no está constituida por sustancias y, en particular, identificar la realidad con una estructura matemática de los fenómenos, nos permite formular la idea de que, si bien la realidad última, el origen de la estructura está fuera del alcance de nuestras capacidades cognoscitivas, sí podemos tener conocimiento cierto de esta estructura. Es decir conocimiento de la estructura matemática de los fenómenos". Sergio Martínez, *De los efectos a las causas. Sobre la historia de los patrones de explicación científica*, México, UNAM/Paidós, 1997, p. 97.

³³⁹ P. Ricoeur, *Conflict of... op. cit.*, 1988, pp.79-96.

habla el lenguaje desaparece como objeto. Al hacer esta observación se debe pasar a un plano distinto de la semiótica que será el de la semántica.

La inmersión en el estructuralismo condujo al filósofo a concluir que el símbolo no era suficiente para la comprensión plena de las significaciones y el sentido:

Por referencia a esta gran querrela, que es también un largo camino codo a codo, he podido liberarme de mi propia concepción inicial de la hermenéutica como interpretación amplificante de las expresiones simbólicas, y formular la idea de una comprensión de sí mediatizada por los signos, los símbolos y los textos. Los simbolismos tradicionales como los mitos, o privados como los sueños o los síntomas, no despliegan sus recursos de plurivocidad sino en contextos apropiados, por ende a la escala de un texto entero, por ejemplo, un poema o como diré más tarde, un relato.³⁴⁰

Aquella variación epistemológica que Ricoeur se propuso señalar en relación con el *cogito* cartesiano en *Finitud y culpabilidad*, se hacía más evidente y más precisa. La comprensión de sí solicitaba la mediación de símbolos, pero no podían ser considerados en sí mismos. La polisemia de las expresiones simbólicas no se realizaba, a la interpretación del lector, como amplificación, sino como resonancia en un texto entero y un contexto apropiado. El marco de análisis tenía que ser más amplio: el discurso y el texto ofrecían este horizonte. Este cambio de perspectiva en el estudio del lenguaje, condujo a Ricoeur a formular la tarea de la hermenéutica en términos de comprensión del sentido.

Para desarrollar la teoría del texto a partir de las nociones que la lingüística estructura le ofrecía, Ricoeur acudió a la teoría de Benveniste. Ricoeur retoma la idea del lingüista francés de no considerar el signo lexical como el elemento irreductible del lenguaje, sino la oración, y ésta como unidad del discurso o sea de lenguaje hablado y no de la lengua. Es decir, la unidad del discurso o del habla será la oración.

³⁴⁰ P. Ricoeur, *Tiempo y narración I*, México, Siglo XXI, 1995, p. 61.

Así considerada, la unidad es semántica más que semiológica, en el sentido en que no sólo significa en general, sino que dice algo para referir el signo a la cosa.³⁴¹ Ricoeur toma de Benveniste la expresión instancia del discurso para designar los actos concretos y siempre únicos por los que la lengua se actualiza en palabras por un locutor. Este primer rasgo opone el discurso a la lengua. La lengua sólo existe en realidad cuando un locutor se apropia de ella y la realiza en su palabra. En este sentido, el sistema lingüístico, principalmente sincrónico, sólo tiene en la sucesividad del tiempo una existencia virtual. Al respecto, Ricoeur dice: "El objeto de la semiótica —el signo— es meramente virtual. Solamente la oración es real en tanto constituye el mismo acontecimiento del habla. [...] La oración no es una palabra más grande o más compleja, es una nueva entidad. [...] Una oración es una totalidad irreductible a la suma de sus partes".³⁴²

Según Ricoeur, la distinción entre semántica y semiótica es la clave para abordar el problema del lenguaje. Para realizar esta distinción, construye sus argumentos desde la convergencia de varias aproximaciones: lingüística de la oración, la fenomenología del sentido, procedente de las *Investigaciones lógicas* de Husserl y análisis lingüístico propuesto por la escuela filosófica angloamericana. El autor agrupa la reflexión con la denominación de dialéctica del acontecimiento y el sentido en el discurso.³⁴³ El primer punto a resaltar de esta dialéctica es que el acontecimiento de discurso es transitorio, pero puede ser identificado y reconocido como el mismo. Con la identificación de la unidad del discurso se introduce la significación en su sentido más amplio.³⁴⁴ La instancia del discurso es un acontecimiento repetible.

³⁴¹ Cfr. P. Ricoeur, "Structur, word, event", en *Conflict of Interpretations*, op. cit.

³⁴² P. Ricoeur, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, México, Universidad Iberoamericana/Siglo XXI, 1999, p. 21.

³⁴³ *Idem.*, p. 22.

³⁴⁴ P. Ricoeur, *La metáfora viva*, Madrid, Cristiandad, 1980, p. 102.

Con ello, Ricoeur propone una lingüística del discurso donde el acontecimiento y el sentido se articulan. La supresión y la superación del acontecimiento en el sentido es una característica del discurso mismo. El axioma que se infiere es: que si todo discurso se actualiza como un acontecimiento, se le comprende como sentido.

El sentido para Ricoeur será entendido de una manera muy diferente de como lo hizo el idealismo. No se trata de un sentido psicológico, que es precisamente lo que tanto argumentó el estructuralismo al criticar al idealismo y al psicologismo, pero tampoco se trata de pura semiótica. El sentido es tanto noético como noemático y se encuentra en el discurso mismo. El carácter no psicológico sino existencial del discurso estriba en el uso de los recursos gramaticales de la autorreferencia del discurso. "El sentido de lo expresado apunta de nuevo hacia el sentido del interlocutor gracias a la autorreferencia del discurso hacia sí mismo como un acontecimiento".³⁴⁵ Es decir, el uso de los elementos estructurales permite al interlocutor manifestar un sentido.

Para desarrollar este punto, el autor introduce la teoría de los actos del habla, tomada de Austin,³⁴⁶ en la que se distinguen el acto locutivo el ilocutivo y el perlocutivo. Benveniste integra esta teoría a su teoría semántica y Ricoeur la retoma para plantear la dialéctica entre acontecimiento y sentido. A las categorías de acto locutivo, ilocutivo y perlocutivo, agrega el concepto de acto interlocutivo que es donde tendrá efecto dicha dialéctica.

Se trata, entonces, de realizar no una investigación psicológica o lingüística del acto comunicativo, sino una reflexión existencial. De este modo, se está de nuevo en el ámbito de la filosofía.

³⁴⁵ P. Ricoeur, *Teoría de la Interpretación*, op. cit., p. 27.

³⁴⁶ Acto de decir o locutivo; lo que uno hace al decir, ilocutivo; lo que uno hace por haber dicho, perlocutivo. Cfr. P. Ricoeur, *La metáfora viva*, op. cit., p. 106.

La experiencia de vida será siempre privada, pero su significación se hace pública. "La comunicación en esta forma es la superación de la no comunicabilidad radical de la experiencia vivida tal como lo fue".³⁴⁷

III.3.2. La metáfora

En la semántica del discurso, Ricoeur destinó un lugar privilegiado a la metáfora. Al estudiar las obras literarias, Ricoeur ve con claridad que el lenguaje funciona en ellas de manera peculiar, creando un excedente de sentido. El autor parte de la hipótesis de que en estas obras se crea un sentido nuevo mediante procedimientos lingüísticos. Es decir, en estas obras se produce significación diferente, por lo que se dice algo nuevo sobre la realidad. Para indagar sobre ello, decide tomar a la metáfora como piedra de toque del valor cognoscitivo de las obras literarias.³⁴⁸

Para Ricoeur la metáfora es el resultado de la tensión entre dos términos en una expresión metafórica, conclusión a la que llega vía el argumento de que la metáfora es predicativa y no denominativa, ya que se produce en el nivel de una oración completa y no de una palabra. Lo que denomina tensión en una expresión metafórica es algo que sucede entre dos interpretaciones opuestas de una expresión y no lo que sucede entre dos términos.

En el seno de la teoría de la tensión de la metáfora emerge una nueva significación que incluye la oración completa, cosa que no sucede en la teoría de la sustitución. La metáfora es una creación instantánea, es la resolución de un enigma, de una disonancia semántica. Las metáforas de tensión no son traducibles porque ellas crean su sentido. Una metáfora dice algo nuevo sobre la realidad.

³⁴⁷ P. Ricoeur, *Teoría de la interpretación*, op. cit., p. 30.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 58.

III.3.3. El concepto de texto

Un componente fundamental de la teoría del lenguaje de Ricoeur es el concepto de texto, entendido como obra del discurso fijada como escritura. Para desarrollar esta arista de la teoría, Ricoeur retoma la dialéctica del acontecimiento y del sentido; dirá que es precisamente en la escritura donde esta dialéctica se realiza. En la escritura, el cambio más obvio se observa en la relación entre mensaje y su medio físico, pero los cambios van mucho más allá de la mera fijación material. Lo que se fija de la escritura (o del habla) no es la *langue*, sino el discurso. Ahora bien, la escritura no fija el acontecimiento del habla sino lo dicho del habla; esto es la exteriorización intencional constitutiva del binomio acontecimiento-sentido. Lo que escribimos es el noema del acto de hablar, el sentido del acontecimiento de habla, no el acontecimiento como tal.³⁴⁹

El asunto de la fijación no explica por completo la complejidad que supuso, en todos los órdenes de la organización humana, el arribo de la escritura. La escritura llegó a impactar de tal modo al mundo que tomó el lugar del habla. Mediante la escritura se dio un atajo entre el sentido del discurso y el medio material. Se tiene que tratar entonces con la literatura en el sentido original de la palabra. El destino del discurso es entregado a la *littera* y no a la *vox*.³⁵⁰ Esta reflexión resulta sumamente importante en cuanto desplaza la meditación sobre el sentido del idealismo a la necesaria consideración del medio material a partir del cual se emite el discurso. Esta dimensión, la del medio material, y sus posibilidades combinatorias, dadas en el nivel gramatical, será importante para la manifestación del sentido.

³⁴⁹ P. Ricoeur, *Teoría de la interpretación*, op. cit. p. 40.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 42.

La inscripción se vuelve sinónimo de autonomía semántica del texto, lo que deriva de la desconexión entre la intención mental del autor y el sentido verbal del texto, entre lo que el autor quiso decir y lo que el texto significa.³⁵¹ Con la autonomía semántica comienza la hermenéutica. Ricoeur se alejará de la falacia intencional y de lo que llama la falacia del texto absoluto, que es en la que incurre el estructuralismo.

La autonomía semántica hace más compleja la relación del acontecimiento y el sentido. El sentido del autor se vuelve una dimensión del texto, en la medida en que el autor no está disponible para ser interrogado. El sentido del autor es la contraparte dialéctica del sentido verbal, y ambos deben ser explicados en relación recíproca. Estos conceptos de autor y sentido autoral plantean un problema hermenéutico correlativo al de la autoría semántica. En la dimensión del mensaje y el oyente, el texto escrito va dirigido a un lector desconocido. Un libro se dirige solamente a un sector del público y llega a sus lectores apropiados por medios que a su vez están sometidos a reglas sociales de exclusión y admisión. En cuanto al mensaje y el código, es preciso tener presente que cuando se escribe se elabora. Es decir, la acción de escribir supone una elaboración con base en normas sintácticas mínimas.

Para desarrollar la última relación, entre el mensaje y la referencia, Ricoeur introduce en la discusión la dialéctica del sentido y la referencia. Se trata de una dialéctica de segundo orden, donde el "querer decir" en sí, como significado inmanente, se externaliza como referencia trascendente, en el sentido de que el pensamiento se dirige por medio del significado hacia diferentes tipos de entidades extralingüísticas tales como objetos, situaciones, cosas, hechos. El discurso no puede dejar de ser acerca de algo. Los textos hablan acerca del mundo. Para desarrollar esta idea, el filósofo retomó a Jakobson, quien

³⁵¹ *Ibid.*, p. 43.

llegó a la conclusión de que la referencia no es abolida sino que es dividida o fracturada; es decir no desaparece, sino que encuentra una configuración diferente. Con la fractura, la referencia se libera y conduce a aspectos del ser en el mundo que no pueden decirse en una forma descriptiva directa, sino por alusión metafórica y, en general, simbólica. En este sentido, el mundo se constituye como un conjunto de referencias abiertas por todo tipo de texto.

Una dialéctica más emerge de esta reflexión, también en términos de la exteriorización del discurso: el distanciamiento y la apropiación: "la escritura se convierte en un problema hermenéutico, cuando se lo refiere a su polo complementario, la lectura. Emerge una nueva dialéctica la del distanciamiento y la apropiación".³⁵² El distanciamiento se convierte en concepto fundamental para comprender el sentido crítico de la hermenéutica de Ricoeur, como se verá enseguida.

III.4. Constitutivos de la hermenéutica crítica de Paul Ricoeur

En este inciso se retoman los cuatro temas anotados arriba,³⁵³ que son expresados por Ricoeur en términos de reflexión crítica sobre la hermenéutica: distanciamiento, explicación y comprensión, redescipción de lo real y subjetividad. Como se ha dicho ya, estos cuatro aspectos son constitutivos de la teoría del texto e introducen en la hermenéutica de Ricoeur la preocupación crítica.

³⁵² *Ibid.*, p. 53.

³⁵³ Véase Inciso II.3.

III.4.1. El distanciamiento

Uno de los propósitos fundamentales de Ricoeur consistió en dar respuesta a la antinomia planteada por Gadamer entre la distancia y la apropiación. Para resolver esta antinomia, el filósofo desarrolló una teoría del texto, que es la base de su hermenéutica. El texto revela una propiedad fundamental de la historicidad propia de la experiencia humana, que es una comunicación en y por la distancia. La teoría del texto permite al filósofo explicar que el distanciamiento es la condición de la comprensión y no el impedimento. El distanciamiento es un componente positivo del ser para el texto; pertenece propiamente a la interpretación. Así, el distanciamiento ejerce una función positiva y productiva,³⁵⁴ que Ricoeur describe a partir de los cuatro criterios de la textualidad.

El primer criterio del distanciamiento describe al lenguaje como acontecimiento, a partir de tres premisas: el discurso se realiza en el tiempo y en el presente; el discurso remite al hablante y el discurso es a propósito de algo, se refiere a un mundo que pretende describir. Lo que queremos comprender no es el acontecimiento, sino su significado. El acontecimiento del decir supera al significado de lo dicho. El significado está inscrito en la escritura y es posible por la exteriorización intencional de los actos de habla.

El segundo criterio se refiere a la relación entre la escritura y el autor. La escritura es condición de la autonomía del texto, con respecto a la intención del autor, a la situación cultural y a todos los condicionamientos sociológicos de la producción del texto. Esto significa que el texto ya no coincide con lo que el autor quería decir.

La tercera forma del distanciamiento se refiere a la relación entre la escritura y el destinatario original, el cual es trascendido. A diferencia del diálogo, en el que el intercambio está dado por el coloquio mismo, la mediación del texto entraña el

³⁵⁴ P. Ricoeur, *Del texto...*, *op. cit.*, p. 95-96.

distanciamiento. La escritura tiene en germen el distanciamiento de lo dicho al decir. Lo propio de toda obra es trascender sus propias condiciones psicosociales de producción para abrirse una serie de lecturas ilimitadas, ubicadas en contextos socioculturales diferentes.³⁵⁵

El último criterio del distanciamiento se refiere a que el texto se emancipa de los límites de la referencia ostensiva. En el lenguaje hablado, la referencia se limita a la situación dialogal, mientras que en el escrito, esta restricción no existe. La referencia en el lenguaje escrito, específicamente en la literatura, es una referencia segunda. Lo que se interpreta del texto es *ser-en-el-mundo* desplegando ante el texto. Lo dado a interpretar es una proposición de mundo, de un mundo habitable para proyectar allí uno de mis posibles más propios. A esto, Ricoeur lo llama el mundo del texto, el mundo propio de este texto único.³⁵⁶

La reflexión sobre el distanciamiento permite al filósofo introducir la preocupación crítica como constitutivo de la propia hermenéutica. Esta preocupación se hace evidente precisamente al otorgar autonomía al texto: la consecuencia de esto es que el distanciamiento no es el producto de la metodología, algo agregado o parasitario, es constitutivo del fenómeno del texto como escritura. Además, es la condición de la interpretación.³⁵⁷ Este “modo de ser” del texto como escritura permite que éste se descontextualice para ser recontextualizado en una nueva situación. Esto es lo que hace el acto de leer.

El distanciamiento tiene su correlato en la apropiación. Al polo de la escritura se le contrapone el de la lectura, con lo que se establece la dialéctica entre el distanciamiento y la apropiación: "la escritura se convierte en un problema hermenéutico, cuando se lo refiere a

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 338.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 107.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 105.

su polo complementario, la lectura. Emerge una nueva dialéctica la del distanciamiento y la apropiación"³⁵⁸. El filósofo plantea el problema de esta nueva dialéctica así: “La distancia es un rasgo dialéctico, el principio de una lucha entre la otredad que transforma toda la distancia espacial y temporal en una separación cultural y lo propio, por lo cual todo el entendimiento apunta a la extensión de la autocomprensión”.³⁵⁹

La lectura es el medio por el cual el sentido del texto es rescatado de la separación y colocado en una nueva proximidad, que suprime y preserva la distancia cultural e incluye la otredad dentro de lo propio. Esta problemática está enraizada en la historia del pensamiento y en la situación ontológica. La idea del distanciamiento productivo conduce a Ricoeur a pensar en una aproximación que retoma las lecciones de una hermenéutica de la desapropiación. No podemos apropiarnos de un sentido sin antes distanciarnos de nuestras estructuras de ilusión para dejar “hablar” al texto y apropiarnos de sus nuevas propuestas de mundo.³⁶⁰ Es evidente, aquí, la alusión a la crítica: la apropiación es el movimiento que ha resultado del distanciamiento, en el que está implicada la crítica.

Ricoeur observa la instancia crítica en el corazón de la interpretación, debido a que el distanciamiento pertenece a la mediación misma; es decir, al texto en su autonomía. El distanciamiento es constitutivo de la hermenéutica, de la comprensión del sí delante del texto. El tema de la apropiación será retomado en el último inciso.

III.4.2. La explicación y la comprensión

La hermenéutica debe satisfacer una segunda condición para poder dar cuenta de una instancia crítica: la superación de la dicotomía entre explicación y comprensión. El análisis

³⁵⁸ P. Ricoeur, *Teoría de la interpretación, op.cit.*, p. 53.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 56.

³⁶⁰ P. Ricoeur, *Del texto..., op. cit.*, p. 108.

de esta dialéctica permite a Ricoeur recorrer su reflexión hacia la teoría de la acción y las ciencias humanas.

Ricoeur desarrolla una teoría de la acción significativa como texto, qué explica en qué medida podemos utilizar la metodología de la interpretación de textos como un paradigma válido para la interpretación en general en el campo de las ciencias sociales y humanas. El punto de partida de la reflexión es que la acción significativa se puede convertir en objeto de la ciencia sin perder su carácter de significatividad gracias a un tipo de objetivación semejante a la fijación que se produce en la escritura.³⁶¹ Para desarrollar esta teoría, Ricoeur realiza una analogía entre las características del texto y las de la acción significativa,³⁶² para concluir que, en el marco de las ciencias sociales y humanas, considerar la acción significativa como texto, ofrece un nuevo enfoque a la cuestión de la relación entre explicar y comprender.

El debate entre explicar y comprender es antiguo y se refiere, al mismo tiempo, a la epistemología y a la ontología.³⁶³ Estos dos términos son emblemas de dos campos enfrentados; el término explicación designa la tesis de la continuidad epistemológica entre ciencias naturales y ciencias del hombre, mientras que el término comprensión indica la especificidad de las ciencias del hombre. La manera de llegar al objeto impone a las ciencias del espíritu su método específico; éste será la comprensión ínsita en la vivencia. En las ciencias del espíritu, el conocimiento tiene que ver con la comprensión, mientras que en las ciencias naturales el método es la explicación.

³⁶¹ *Ibid.*, p. 176.

³⁶² Cfr. P. Ricoeur, "El modelo del texto: la acción significativa considerada como un texto", en *Del texto...*, *op. cit.*, pp. 169-195.

³⁶³ *Ibid.*, p. 149.

La alternativa entre explicar y comprender, afirma Ricoeur, debe ser sustituida por una dialéctica más sutil para alejarnos de la idea de Dilthey, de que estos dos polos de la dicotomía se excluyen. Hay que aclarar aquí que el filósofo francés entiende por esta dialéctica “la consideración según la cual explicar y comprender no constituirían los polos de una relación de exclusión, sino los momentos relativos de un proceso complejo que se puede llamar interpretación”.³⁶⁴ Es decir, la interpretación ocurre entre la explicación y la comprensión y no sólo a partir de uno de los polos.

Ricoeur probará que la distinción entre explicación y comprensión cobra un giro dialéctico definitivo, a partir del debate entre semiótica y hermenéutica. Para exponer el carácter indispensable de esta distinción, acude, en primer lugar, a ejemplos, que le harán sortear tres umbrales: el de la acción, el del relato cotidiano y el del relato literario, para continuar con la semiótica de A. Greimas, en la cual encontrará los elementos que le permitirán distinguir una hermenéutica con dominante comprensiva y una hermenéutica con dominante explicativa.

La primera razón por la que elige el umbral de la acción para hablar de la dialéctica necesaria entre explicar y comprender, es que en la acción, como Ricoeur la entiende, más allá de eventos guiados por la ocurrencia, se verifica ya un modo de comprensión a través de la pregunta por qué. Esta pregunta se responde a partir de la expresión en “razón de”, lo cual no implica explicación causal, pero sí la explicación de los motivos por los que se hace tal o cual cosa. Constantemente nos movemos entre motivos racionales y menos racionales, los sometemos a una escala de preferencias y hacemos de ellos premisas del razonamiento práctico. El deseo se puede tratar como razón de actuar; el deseo, como fuerza, impulsa, mueve, y también es razón de actuar. Esta doble faz del deseo está en el origen de la

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 150.

oposición entre explicar (la causa) y comprender (el motivo/razón). Aquí, la explicación es el desarrollo de la comprensión que desde el inicio incluye el “en razón de”.

Por otro lado, Ricoeur elige este umbral porque la acción se distingue como un hacer llegar, distinto del simple llegar. Hacer llegar es hacer coincidir un poder-hacer. El agente de la acción constata en el mundo real su poder hacer. La acción, en tanto que intervención en el curso de las cosas, es la mixtura que impone conjuntar comprensión y explicación.

De esa comprensión cercana a la acción pasamos al relato cotidiano. Éste se estructura en la conversación misma, en el curso de la acción cotidiana. Este tipo de relato se distancia ya de la fuente, de la acción misma, porque es resultado de haber producido un esquema de acción o modelo práctico, más o menos adecuado a los eventos contados, pero distinto de éstos. En este punto, la explicación se injerta sobre la comprensión, primero, en el sentido de que el relato desarrolla la explicación por los motivos y por las causas, y segundo, porque el relato articula las razones sobre las causas y los azares.

El tercer umbral es el relato literario. Éste difiere del cotidiano en que no está mezclado a las transacciones sociales por la vía de la conversación, sino que se separa de la vida social para entrar en otro universo. No obstante, continúa vinculada con la acción, específicamente, los mitos, las leyendas, los cuentos, las novelas. Ricoeur entiende la comprensión en este umbral como inteligencia narrativa, lo que presupone la posibilidad del lector de tomar juntos los elementos dispersos, en lo que él llama la síntesis de lo heterogéneo. Esta inteligencia narrativa permite comprender a partir de la relación orgánica del todo y las partes de la estructuración, a partir del juego de discordancia concordancia y/o del de tradición e innovación. Así, el comprender se dirige al carácter activo, dinámico, productor de la puesta en intriga.

En este umbral, la explicación toma otro cariz, a la luz de la crítica literaria. El texto deviene un objeto propio de análisis, en tanto que sistema ordenado de signos. La semiótica nace de la inversión entre explicar y comprender. Aquí, la explicación es, por trazar una ubicación temporal, anterior a la comprensión.

Ricoeur acude, finalmente, a la semiótica de Greimas para dar testimonio de la sinergia entre explicar y comprender. Su hipótesis es que la semiótica narrativa, es una inversión metodológica que surgió de la prioridad dada a la racionalidad metodológica sobre la inteligencia narrativa. Según el filósofo, la inteligencia narrativa sirve de guía tácita para dar sentido a la racionalidad narratológica. Esto se hace evidente en nociones tales como contrato, ruptura de contrato, restauración de contrato. Además, es la comprensión temporal del relato, bajo las figuras de la prueba, la búsqueda, la lucha, lo que guía la lógica de las transformaciones que la racionalidad narratológica superpone a la inteligencia narrativa. La idea misma de transformación, dice Ricoeur, es injertada en la comprensión que tenemos de la temporalidad narrativa por la frecuentación de los relatos y sus intrigas.

Ricoeur afirma que la semiótica de Greimas ilustra de maravilla la aproximación analítica y objetivante al texto, no a partir de una concepción causal, sino estructural de la explicación. Por eso, dice el autor, “he preferido esta propuesta en mi tentativa de integrar dialécticamente la explicación y la comprensión, en el marco de lo que he denominado el arco hermenéutico de la interpretación”. La semiótica ocupará, así, un lugar en la hermenéutica general que propone el filósofo. La explicación proviene de la comprensión inicial y al final está la comprensión mediatizada por el análisis semiótico.

Ricoeur consideró a la semiótica como una simulación racional de lo que precomprendemos o de esta primera aproximación a la comprensión, por nuestra cultura y

sus miles de relatos; es decir es esta aproximación inicial lo que permite desarrollar la racionalidad narratológica. El filósofo concluye que el modelo semiótico puede ser extendido a todos los fenómenos sociales, porque su aplicación no está limitada a los signos lingüísticos, sino que se extiende a todos los tipos de signos análogos a los signos lingüísticos.

Por otro lado, como en el texto, en los fenómenos sociales se puede pensar también en una semántica profunda. Para explicar esto, Ricoeur sostiene que las estructuras sociales son intentos de enfrentar las perplejidades de la existencia y los conflictos de profundas raíces en la vida humana.³⁶⁵ Estas estructuras presentan una dimensión referencial que se desarrolla de manera similar a la referencia no ostensiva del texto; es decir, la manifestación de un mundo. El análisis estructural permite ir de las interpretaciones de superficie e ingenuas, a las críticas y profundas.

Por último, la comprensión está mediatizada por el conjunto de los procedimientos explicativos que la preceden y acompañan, con lo que se aduce que la comprensión no es la captación inmediata de la vida psíquica de otros. No obstante, esto no elimina el compromiso personal, sino que lo restringe. La apropiación personal no es algo que se pueda sentir, sino el significado dinámico que la explicación pone de manifiesto y que hemos identificado antes con la referencia del texto, es decir, con su capacidad de revelar un mundo.³⁶⁶

La relación entre las ciencias sociales y humanas y la filosofía ocurre al concebir a la conciencia como una tarea, como propone Ricoeur. La fenomenología del lenguaje y la ontología, la incorporación del psicoanálisis, la semiología, la antropología, la filosofía

³⁶⁵ *Ibid*, p. 193.

³⁶⁶ *Ibid*. P. 194.

hermenéutica toma la vía larga, a diferencia de Heidegger, de la interpretación de los signos de la cultura, en los que se expresan nuestro deseo y esfuerzo de existir.

III.4.3. La redescipción: fuerza subversiva de lo imaginario

En este inciso me interesa mostrar que el tema de la imaginación es el componente que articula la propuesta ricoeuriana, en relación con el asunto que aquí nos atañe: la preocupación crítica en la hermenéutica. En la noción de “variaciones imaginativas”, que conjunta, como se verá más adelante, la redescipción y la imaginación, tema de este inciso, convergen la filosofía del lenguaje, la filosofía política y social y, con ello la preocupación crítica. Ricoeur articuló, a través de esta noción, las preocupaciones que en otros paradigmas han sido consideradas excluyentes. Es en este componente —variaciones imaginativas— en el que se observa de manera amplia cómo la teoría crítica y la hermenéutica constituyen, en la propuesta de Ricoeur, una aproximación compleja, poco dispuesta a dejar de lado cualquiera de las preocupaciones, a pesar de la manifestaciones del propio filósofo.

El asunto de las “variaciones imaginativas” comienza a ser delineado por Ricoeur en *La métaphore vive*, aunque en esta obra todavía no acuña el sintagma específico. La idea de “variaciones imaginativas” está presente también en las conferencias conjuntadas en el libro *Ideología y utopía* y aparece ya como constante en todas las obras ulteriores, relacionadas con la teoría del texto, incluidas sus reflexiones éticas, contenidas en *Soi-même comme un autre* (1990). En este apartado expondré brevemente cómo Ricoeur desarrolla el tema en *La métaphore vive*. Enseguida, vincularé estas reflexiones con los desarrollos realizados en este mismo sentido en *Tiempo y narración*. Finalmente, expondré

la relación entre la idea de redescrición de lo real y la teoría de la imaginación para culminar con el tema de la utopía.

La metáfora redscribe lo real

En *La métaphore vive*, Ricoeur realiza un detallado trabajo que lo conduce a destacar la innovación semántica y la plurivocidad en la metáfora. Varios son los pasos que el filósofo sigue en su reflexión. En primer término, rechaza las teorías metafóricas de la denominación; la metáfora, dice Ricoeur, es resultado de la tensión entre dos términos de una enunciación metafórica. Se trata de una tensión significante que se manifiesta como inconsistencia si se interpreta literalmente. A esta inconsistencia se le llama impertinencia semántica. Esta inconsistencia sólo puede ser descubierta mediante la interpretación. Una metáfora no existe en sí misma, sino sólo en una y por una interpretación. Rechaza asimismo el postulado de la semejanza de la teoría clásica. La metáfora no consiste en revestir una idea con una imagen, sino en reducir la conmoción engendrada por dos ideas incompatibles. Es en esta reducción en la que la semejanza cumple un papel. En este sentido, la metáfora no consiste en unir dos ideas semejantes, sino, al contrario, en unir dos cosas diferentes. El trabajo de la semejanza consiste en reducir el choque generado por la diferencia entre dos cosas o ideas, de modo que surja una nueva relación de sentido y veamos como semejantes cosas que antes no relacionábamos. Además, según Ricoeur, una metáfora no es una simple sustitución de una palabra por otra. Dentro de la tensión emerge un nuevo significado que abraza todo el enunciado. En este sentido, una metáfora es una creación lingüística, una innovación semántica: “metáfora viva”. Por otro lado, según Ricoeur la metáfora se refiere al mundo. Este punto nos ubica en el umbral de la dimensión hermenéutica. El poder del enunciado para redescibir la realidad marca la transición de la

semántica a la hermenéutica y encuentra su justificación fundamental en el poder que todo discurso tiene de relacionarse con una realidad exterior al lenguaje.

Estas ideas confluyen en la que Ricoeur llamó la teoría de la referencia metafórica. Con esta expresión, el autor se refiere al poder que tiene el enunciado metafórico de re-describir una realidad inaccesible a la descripción directa. Al explicar la metáfora en estos términos, el filósofo está ya en el plano ontológico: la metáfora es reveladora de un “ser-como”.

El relato y la acción

La investigación sobre la narración forma parte del desarrollo de la hermenéutica ricoeuriana y, por tanto, de la investigación sobre los discursos, descritos como *obras*.³⁶⁷ En *Temps et récit*, obra que conjunta estas reflexiones, se abordan dos asuntos fundamentales: teoría del tiempo y teorías de la trama y la estructura de los relatos históricos y de ficción.

Para llevar a cabo esta investigación, el filósofo francés partió de la idea de que el específicamente humano es un "tercer tiempo", entre el cosmológico y el fenomenológico, que sólo el relato hace comprensible. Ricoeur reflexiona sobre la forma en que las fenomenologías del tiempo y las interpretaciones cosmológicas se invalidan entre sí. De este modo, confronta a Aristóteles con San Agustín, a Kant con Husserl y el concepto de tiempo de Heidegger con la concepción vulgar del tiempo.

³⁶⁷ En un ensayo titulado “La función del distanciamiento”, Ricoeur dice: “[...] en el discurso mismo se debe buscar la raíz de todas las dialécticas ulteriores; entre la realización del lenguaje como discurso y la dialéctica del habla y la escritura, me ha parecido necesario intercalar una noción fundamental, la de la realización del discurso como obra estructurada [...]; la literatura está constituida por obras escritas, o sea, en primer lugar por obras”. *Del texto... op. cit.* p. 96. El filósofo define la obra como una secuencia más larga que la oración que suscita un problema nuevo de comprensión, relativo a la totalidad terminada y cerrada que constituye la obra como tal. Además, la obra está sometida a una forma de codificación que se aplica a la composición misma y que hace del discurso un relato o un poema o un ensayo, etcétera. Esta codificación se conoce como género literario. *Ibid.*, p. 101.

Una de las conclusiones fundamentales de *Temps et récit* es que la trama narrativa hace comprensible al sujeto como un "sí mismo" (*ipse*),³⁶⁸ que unifica la heterogeneidad. Tanto la historia como el relato de ficción obedecen a una sola operación configurante que dota a ambas de inteligibilidad: la trama. La trama confiere unidad e inteligibilidad por medio del la "síntesis de lo heterogéneo". Nada puede considerarse como acontecimiento si no es susceptible de ser integrado en una trama, es decir en una historia.

Ricoeur entró al tratamiento temático de la temporalidad vía el relato, haciendo una distinción importante en relación con el estructuralismo: ya no se hablaría de forma o estructura narrativa, sino de función narrativa. Esta función narrativa se orienta a la idea de que narrar es un acto de habla que apunta fuera de sí mismo, hacia una revisión del campo práctico de su receptor. En este sentido, la idea del devenir-texto del discurso que fascinó a Ricoeur en investigaciones anteriores es aquí complementada con el interés de ir del texto a la acción. La teoría del texto suscitó el movimiento hacia una filosofía de la acción. La relación intersubjetiva inherente al discurso reorientó el análisis ricoeuriano hacia el mundo práctico del lector que el texto redescrive o refigura. En el relato lo que se narra son las acciones humanas, realizadas con otros, con ciertas motivaciones y fines. En ese sentido, el relato es un procedimiento de redescipción, en el cual la función heurística procede de la estructura narrativa y donde la redescipción tiene como referente a la acción misma.³⁶⁹ En otras palabras la narración identifica al sujeto en un ámbito eminentemente práctico: el del relato de sus actos.

³⁶⁸ Esta idea está contenida en la conclusión de *Temps et récit III* y desarrollada en *Soi-même comme un autre*.

³⁶⁹ P. Ricoeur, *Del texto... op. cit.*, p. 206.

Ricoeur confronta la hipótesis característica de la semiótica del texto, que dice que la ciencia del texto puede establecerse en la sola abstracción de *mimesis* II³⁷⁰ y puede considerar sólo las leyes internas de la obra literaria, sin tomar en cuenta el antes y el después del texto. A esta hipótesis, el filósofo francés contrapondrá la de la hermenéutica que se propone reconstruir el conjunto de las operaciones por las que una obra se levanta sobre el fondo opaco del vivir, del obrar y del sufrir, para ser dada por el autor a un lector que la recibe y así cambia su obrar.³⁷¹ Ricoeur parte del siguiente supuesto: "entre la actividad de narrar una historia y el carácter temporal de la existencia humana existe una correlación que no es puramente accidental, sino que presenta la forma de necesidad transcultural. Con otras palabras: el tiempo se hace tiempo humano en la medida en que se articula en un modo narrativo, y la narración alcanza su plena significación cuando se convierte en una condición de la existencia temporal".³⁷²

Para trabajar esta hipótesis, construye una "mediación" entre las paradojas del tiempo de San Agustín, que no deben nada a la actividad narrativa, y el análisis de la trama de Aristóteles, que descarta cualquier consideración sobre el tiempo. La idea consistía en poner en paralelo la discordancia concordante característica de la temporalidad vivida, según San Agustín, y la concordancia discordante propia de la intriga narrativa, según Aristóteles. A partir de esta mediación y teniendo como estructura la matriz: *mimesis* I, prefiguración; *mimesis* II, configuración y *mimesis* III, refiguración, muestra que la *mimesis* II consigue su inteligibilidad de su facultad de mediación, que consiste en conducir del

³⁷⁰ En *Tiempo y narración* y *Relato: historia y ficción*, Ricoeur hace una extensa crítica a las aproximaciones estructurales a los relatos, sobre todo de Propp, Barthes y Greimas. Es interesante seguir la discusión que establece Ricoeur con estos autores en dos puntos importantes: la puesta en cuestionamiento sobre el carácter deductivo de los métodos y la relación de las propuestas con una teoría de la acción. P. Ricoeur *Relato: historia y ficción*, México, Dosfilos editores, 1994. Estas críticas conducen a Ricoeur a la descripción fenomenológica de los relatos contenida en la *mimesis* I.

³⁷¹ P. Ricoeur, *Tiempo y narración I*, op. cit., p. 114.

³⁷² *Ibid.*, p. 113.

antes al después del texto, transfigurar el antes en después por su poder de configuración. Caracteriza la *mimesis* II por su función de mediación. "Lo que está en juego, pues, es el proceso concreto por el que la configuración textual media entre la prefiguración del campo práctico y su refiguración por la recepción de la obra".³⁷³

Ricoeur constituye la mediación entre el tiempo y la narración al construir la relación entre los tres momentos miméticos. Esta mediación pasa por las tres fases de la *mimesis*. La idea que guía el intento es *seguir el paso de un tiempo prefigurado a otro refigurado por la mediación de uno configurado*.³⁷⁴ La triple mimesis explica la evaluación y maduración de la narración y crea una dinámica entre los elementos básicos de todo discurso, el autor, el texto y la comprensión del texto.³⁷⁵

La función mimética de la narración plantea un problema paralelo al de la referencia metafórica. La literatura se conecta con el mundo a un nivel más fundamental de lo que lo hacen otros discursos. Como en el caso de la metáfora, en las narraciones también se libera una referencia segunda, que se conecta con el mundo no sólo ya en el nivel de los objetos manipulables, sino en el nivel del ser-en-el- mundo de Heidegger.³⁷⁶

La hermenéutica tiene ahora como referente el ámbito narrativo no para restituir la intención del autor ni para deconstruir el texto, sino para desplegar una actividad creadora que reviva un mundo en el que podemos proyectar nuestras propias posibilidades (*mimesis* III). En este sentido, interpretar es explicitar el tipo de ser-en-el-mundo desplegado delante del texto. Lo dado a interpretar en un texto es una proposición de mundo, de un mundo

³⁷³ *Ibid.*, p. 114.

³⁷⁴ *Idem.*

³⁷⁵ Marcelino Agis, *Del símbolo a la metáfora*, *op. cit.*, p. 240.

³⁷⁶ P. Ricoeur, *Del texto...* *op. cit.*, p. 107.

habitable para proyectar allí uno de mis posibles más propios. “Es lo que llamo el mundo del texto, el mundo propio de este texto único”.³⁷⁷

El mundo del texto constituye un nuevo tipo de distanciamiento: de lo real consigo mismo. Los discursos literarios tienen referente, pero está en ruptura con el del lenguaje cotidiano. Las obras se dirigen al ser no ya bajo la modalidad del ser-dado, sino del poder-ser.

Imaginación e innovación semántica

Para desarrollar la teoría de la imaginación, Ricoeur recurre a trabajos anteriores, realizados sobre la metáfora y posteriormente, a la teoría de los relatos. La teoría de la metáfora interesa a la filosofía de la imaginación porque se habla de problemas de reestructuración de campos semánticos, en el nivel del uso predicativo y no simplemente de sustitución de palabras o de desviación. Como se dijo arriba, la metáfora produce innovación semántica.

La metáfora da al discurso un contorno diferente. Esto ocurre en el momento en que surge un nuevo significado de las ruinas de la interpretación literal. Al suprimirse la distancia lógica entre campos semánticos alejados, se engendra el conflicto semántico y, con ello, se suscita el destello de sentido de la metáfora. La imaginación es la apercepción de una nueva pertinencia predicativa, a saber, una nueva manera de interpretar la pertinencia en la falta de pertinencia. Imaginar es en primer lugar reestructurar campos semánticos, es “ver como”.³⁷⁸

Para Ricoeur el trabajo de la imaginación es esquematizar la atribución metafórica de manera análoga a como el esquema kantiano le provee una imagen a una significación

³⁷⁷ *Idem.*

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 202.

emergente. La imagen no es percepción evanescente, sino significación emergente. Al esquematizar la atribución metafórica, la imaginación se esparce, se difunde hacia el pasado, hacia experiencias anteriores, evoca e irradia hacia los sentidos. La imagen así considerada es imagen engendrada por la *dichtung*.

La imaginación tiene una función neutralizante con respecto a la “tesis del mundo”; “es sólo la condición negativa para que sea liberada una fuerza referencial de segundo grado. Es decir, se suprime la referencia del discurso ordinario, pero permite que aparezca nuestra pertenencia profunda al mundo de la vida, que se manifieste el vínculo ontológico, es decir, aparece la referencia de segundo grado o el “efecto referencia”, dice Ricoeur. Las implicaciones para la filosofía de la imaginación son importantes, ya que en la ficción ocurre el paso del sentido a la referencia, que es precisamente la redescipción de la realidad. Así, la ficción tiene fuerza heurística, capaz de desplegar nuevas dimensiones de la realidad.

Ricoeur lleva la reflexión del campo teórico al práctico a través de la reflexión sobre la ficción narrativa. Lo que ciertas ficciones narrativas redesciben es la propia acción humana. Los escritores de relatos producen el mismo efecto de referencia que los poetas: imitan, en el sentido aristotélico, la realidad reinventándola míticamente. A diferencia de la metáfora, el relato es un procedimiento de redescipción, en el cual la función heurística procede de la estructura narrativa y donde la redescipción tiene como referente a la acción. El filósofo da un paso más y señala que la ficción no sólo se limita a la descripción de la acción, sino que tiene una función proyectiva que pertenece al dinamismo del actuar. En lo imaginario, dice Ricoeur, ensayo mi poder hacer, tomo la medida del “yo puedo”.³⁷⁹

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 207.

No hay acción sin imaginación. Lo que debo hacer supone cierta esquematización de fines y medios. A esto Ricoeur lo denomina esquema del *pragma*. En la imaginación del actuar se ensayan diversos posibles prácticos, es decir, variaciones imaginativas. En los textos narrativos, la función del relato está volcada hacia el pasado; en la vida práctica, hacia el futuro. En el acto de lectura se intercambian los esquemas: el proyecto toma del relato su poder estructurante y el relato recibe de proyecto su capacidad de anticipación.

Del campo práctico, el filósofo se desplaza a la experiencia histórica, lo que lo conducirá al imaginario social. Para realizar este paso, Ricoeur se basa en la teoría de la intersubjetividad expuesta por Husserl en la quinta meditación cartesiana. “Hay un campo histórico de experiencia porque mi campo temporal está ligado a otro campo temporal mediante lo que se ha denominado relación de acoplamiento, según la cual un flujo temporal puede acompañar a otro flujo”.³⁸⁰ Hay un principio de analogía implicado en el acto inicial de acoplamiento entre diversos campos temporales: nuestros contemporáneos, los de nuestros predecesores y los de nuestros sucesores. Estos campos son análogos en el sentido de que cada uno de nosotros puede, en principio, ejercer como cualquier otro la función del “yo” e imputarse a sí mismo su propia experiencia. La analogía debe ser comprendida aquí como el principio trascendental según el cual el otro es un yo semejante a mí, un yo como yo. De esta manera estamos vinculados a todos los demás.

En esta condición trascendental, la imaginación es un componente fundamental de la constitución del campo histórico. Decir que alguien piensa como yo es poder imaginar lo que yo pensaría y experimentaría estando en el lugar de esa persona. Esta imaginación es el

³⁸⁰ P. Ricoeur, *Del texto, op. cit.*, p. 208.

esquematismo propio de la constitución de la intersubjetividad en la apercepción analógica.³⁸¹

Para Ricoeur, la tarea de la imaginación productora es mantener vivas las mediaciones que constituyen el vínculo histórico y, entre ellas, las instituciones que objetivan el vínculo social y transforman el nosotros en ellos. Es aquí donde el filósofo insertará la reflexión social. En la sociedad burocrática, el anonimato de estas relaciones puede llegar a simular la conexión causal del orden de las cosas, lo cual implica una distorsión de la comunicación. La tarea de la imaginación consiste en lucha contra la entropía de las relaciones humanas.

Las variaciones imaginativas han sido la constante en el desarrollo de la filosofía de la imaginación de Ricoeur: de la metáfora, a los relatos, al campo práctico, a la historia. El último giro de su pensamiento, en este sentido, lo hará en relación con lo social, a través de las nociones de ideología y utopía. El filósofo plantea que nuestro vínculo analógico, que convierte a todo hombre en mi semejante, es sólo accesible a través de un número limitado de prácticas imaginativas, tales como la ideología y la utopía.³⁸²

En las conferencias contenidas en *Ideología y utopía*, Ricoeur reflexionó sobre la relación entre estas dos dimensiones, a partir del pensamiento de Marx, Althusser, Mannheim, Weber, Habermas y Geertz. Su intención fue mostrar que ideología y utopía no son excluyentes, sino que mantienen una relación dicotómica doble: primero, entre los polos de la ideología y la utopía y segundo, entre los polos de ambigüedad que cada una entraña.

³⁸¹ *Ibid.*, p. 210.

³⁸² *Ibid.*, p. 211.

Ricoeur retoma el sentido marxista de deformación de la ideología para insertarlo en una reflexión que va más allá de la tensión dicotómica establecida por el filósofo alemán. La ideología no se contrapone a la praxis (Marx) ni a la ciencia (Althusser), sino que es la mediación simbólica (Geertz) sobre la que se erige toda acción social (Habermas).³⁸³ La ideología es, por lo tanto, integradora. La ideología es parte constitutiva de la existencia social. No puede ser excluida o intercambiada, porque se erige sobre los sistemas simbólicos que pertenecen a la infraestructura, antes que a la superestructura, como propuso Marx. Sólo porque la vida social tiene una estructura simbólica podemos comprenderla; si no fuera así, sería ininteligible. A la vez, la vida social, mostró Ricoeur ampliamente en *Temps et récit*, se estructura sobre la acción, la cual, finalmente, se erige también sobre la estructura simbólica. En este sentido, la estructura de la vida social humana puede estar deformada porque es simbólica.

Así, la idea de ideología como deformación debe ser entendida en un marco que reconozca la estructura simbólica de la vida social.³⁸⁴ “La estructura simbólica puede pervertirse a causa de los intereses de clase, como lo ha mostrado Marx, pero si no hubiera una función simbólica ya operando en la clase más primitiva de acción, no se podría comprender cómo la realidad produce sombras de este tipo”.³⁸⁵

Con estas consideraciones sobre la ideología, Ricoeur correlaciona los aspectos de la utopía, entendida como el otro polo de la dicotomía. La utopía puede comprenderse como una patología, lo mismo que la ideología, pero es precisamente aquí donde está su fuerza. Lo que la utopía resalta es precisamente la esclerosis de las instituciones muertas.

³⁸³ Cfr. P. Ricoeur, *Ideología y utopía*, op. cit.

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 51.

³⁸⁵ *Idem.*

La utopía no existiría si no fuera porque hay un grado de patología que ésta exige, que en sentido inverso, se convertiría en cura.

La utopía es el proyecto imaginario de otra sociedad, de otra realidad, es imaginación constitutiva. En este sentido, Ricoeur relaciona la estructura de la utopía con la de los relatos. La utopía introduce variaciones imaginativas tales como la sociedad, el poder, el gobierno, la familia, la religión. Así como los relatos suspenden la referencia primera, las variaciones imaginativas de la utopía neutralizan la ideología al subvertirla incorporándole otros valores, ofreciendo otra “lectura” posible de esas variaciones. El aspecto positivo de la utopía será, en este sentido, su función de lo subversivo social. Las utopías ofrecen otras maneras de ejercer el poder en la familia, en la vida cotidiana, en la política. La tensión entre ideología y utopía es insuperable y configura el imaginario social, el cual no es un estado sino un proceso. A una ideología dada le corresponde una utopía o varias, es decir, variaciones imaginativas que liberan la imaginación sobre el tema del yo puedo, y que pueden llegar a proyectarse en el ámbito social específico, subvirtiendo un orden determinado. El imaginario social sólo es alcanzable a través de las figuras de la falsa conciencia.³⁸⁶

III.4.4. La subjetividad puesta en suspenso

La subjetividad del lector está puesta en suspenso, irrealizada, potencializada, dice Ricoeur, como el mundo mismo que despliega el texto.³⁸⁷ No se trata de la desaparición del sujeto, no de un sujeto fuerte, sino de la inconclusividad, la no realización. Ricoeur describe fenomenológicamente el acto de lectura y señala que al leer el lector se irrealiza, debido a

³⁸⁶ P. Ricoeur, *Del texto, op. cit.*, p. 217.

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 341.

que se introduce en las variaciones imaginativas del *ego*. Esto es, el lector se introduce en el mundo de posibilidades que el texto despliega delante de él.

En esta idea de las variaciones imaginativas del *ego*, Ricoeur observa “la posibilidad más fundamental para una crítica de las ilusiones del sujeto”.³⁸⁸ El distanciamiento del sí mismo exige que la apropiación de los mundos propuestos por el texto, pasen por la desapropiación del sí. Así, la crítica de la falsa conciencia puede convertirse en parte integrante de la hermenéutica y conferir a la crítica de las ideologías la dimensión metahermenéutica que Habermas le asigna.

Para concluir este capítulo, reiteraré la importancia de las variaciones imaginativas, en el marco de la teoría del texto de Ricoeur, en relación con la inserción de la preocupación crítica. Como se ha visto a lo largo de este recorrido, el filósofo incluyó, de diferentes maneras, esta preocupación a lo largo de su obra. Es evidente que esta arista de la reflexión filosófica es importante para su hermenéutica al punto de no sólo considerarla constantemente en sus meditaciones, sino también de intentar integrarla, convertirla en constitutivo de la hermenéutica.

Desde mi perspectiva, es en la filosofía de la imaginación, que tiene su base en la teoría del texto, como se ha visto ya, en donde se articula la preocupación crítica, como parte de la hermenéutica ricoeuriana.

Ricoeur elabora su hermenéutica con base en la semántica y la pragmática (teorías de los actos de habla) y se centra en el concepto de texto, mediante el cual integra filosofía y hermenéutica. Esta teoría de la interpretación intenta dar respuesta a problemas relacionados con la filosofía, se aproxima a diferentes campos del conocimiento y pretende solucionar controversias en torno a la metodología de las ciencias sociales. Esta sucinta

³⁸⁸ *Idem.*

exposición del pensamiento del autor, que tuvo como finalidad describir los principales componentes de la preocupación crítica en la obra de Ricoeur, no agota, con mucho, la complejidad de sus reflexiones. Es importante subrayar, asimismo, que no necesariamente se comparten todas las reflexiones del autor y que en el siguiente capítulo se analizará algunos aspectos que derivan en un fructífero planteamiento en torno a las posibilidades de pensar en la preocupación crítica en el ámbito de la fenomenología hermenéutica, en términos generales.

Capítulo IV.

Hacia una hermenéutica crítica

Como se ha advertido ya en la introducción a esta tesis, la motivación radica en la premura, como reflexión personal, de pensar en el fenómeno histórico en el que estamos sumergidos, llamado posmodernidad, no sólo para describirlo o comprenderlo, más y mejor, no sólo para evitar los juicios morales que repudian la época en que vivimos al mirar desde el pasado con añoranza aquellos días mejores que no volverán, tampoco para sumarse a un triunfalismo ramplón ante una época en que no es posible ya contraponer espejos a espejismos, sino para, por lo menos, dejar oír entre los brillos el dolor, permitir que nos conmueva y, mejor aún, nos mueva a la acción.

Sí, la propuesta es pensar sobre el fenómeno de la posmodernidad en el marco de ésta, yendo incluso en contra de ella, por lo menos, en relación con los discursos, a modo, de algunos de sus más caros promotores, que insisten en la inutilidad de la reflexión, y se han propuesto, a toda costa, diluir la capacidad racional hasta dejarla en la acción pura, en la pura acción, como si lo que nos moviera a ella fuera un comando, *enter*. Se trata de rechazar el planteamiento: no piense, haga, e insistir en que hacer y pensar se relacionan dialécticamente, se realizan corporalmente, de manera material, histórica y social.

Pensar el fenómeno de la posmodernidad no significa ubicarse externamente, desde el idealismo o la teoría de la identidad, desde la metafísica como sitio opuesto al hacer, desde la totalidad hegeliana. Acercarse al fenómeno tampoco significa aceptar, sin más, la incompetencia de la reflexión para orientarnos sólo por las prácticas, dejarnos llevar entre sus fulgores cautivantes para aceptar finalmente la inversión a la que nos conduce

aceleradamente: matarás, habiendo descarnado al verbo, no como metáfora bíblica, como acción humana inepta.

El sitio de arranque de esta reflexión es el fenómeno mismo y no la metafísica que nos movería a desear su derrocamiento definitivo, lo que implicaría satisfacer el ansia del pensamiento identificador tan caro a la filosofía. Tampoco se trata de aceptar una posición desencantada, que no deja lugar a la esperanza, y que paradójicamente ha fortalecido aquello que aborrece. No basta con concluir, me parece, que los sujetos se han licuado y que todo lo sólido se desvanece el aire. Como ha señalado Bolívar Echeverría, ni todos los que viven en el capitalismo viven con él,³⁸⁹ ni la Modernidad y el capitalismo están unidos de manera irremisible.³⁹⁰ Estas distinciones, entre otras, nos ponen en el camino de la reflexión sobre la muerte del sujeto o su desaparición: la pregunta es, ¿es un hecho irrevocable en la posmodernidad o un metarrelato más, que emerge de las condiciones propiciadas por capitalismo globalizado?

No es tiempo de profetas, de metarrelatos ni de imperativos que deban ser grabados en mármol; urge, no obstante, si lo de hoy es una actitud hermenéutica, como lo aseguran autores prestigiosos, que ésta no se traduzca, como acción individual, en la formación de intérpretes que sólo recomiendan y hacen sugerencias, con una posición relativizada, como lo ha señalado Zygmunt Baumann.³⁹¹ Se dice, hoy, que no es necesario pensar en una Teoría crítica porque cualquier forma de dominación genera resistencia; lo que se debe hacer es localizar y describir esas resistencias. Ésta es una conclusión del pensamiento actual, en el marco de la llamada posmodernidad. Hay que pensar, no obstante, que si bien

³⁸⁹ Ignacio Díaz de la Serna, *et. al.*, “Una mirada crítica sobre la Modernidad. Entrevista con Bolívar Echeverría”, en *Norteamérica*, año 4, número 1, enero-junio de 2009, p. 212.

³⁹⁰ *Idem.*

³⁹¹ Cfr. Zygmunt Baumann, *Modernidad líquida*, México, FCE, 2009.

la teoría por sí misma no construye un proyecto de liberación, los movimientos de resistencia espontáneos tampoco producen acciones capaces de cumplir con su finalidad de liberación,³⁹² de aquí la importancia de fortalecer los procesos reflexivos.

El rechazo al idealismo y al relativismo nos conduce a pensar en una propuesta de conocimiento que permita a los individuos en las sociedades actuales comprender/se para asumir una actuación responsable —que responda a— en el mundo. Esta propuesta puede conjuntarse en una hermenéutica crítica, que considere al lenguaje y a la acción tanto como a la problemática del poder, la represión, la historia y el cambio social.

Los componentes de la hermenéutica crítica que aquí se proponen, derivan de los elementos que ofrecen la dialéctica y la hermenéutica, en la pluma de dos filósofos relevantes del siglo XX: Th. W. Adorno y Paul Ricoeur. A primera vista podría parecer que estas propuestas son inconmensurables. Desde luego, el debate se ha entablado en torno a la exclusión de la conciencia crítica y la conciencia hermenéutica. Aquí haremos el intento por plantear las propuestas como lugares desde donde se interrogan y delimitan mutuamente las propuestas de estos dos autores. Así, para desarrollar este capítulo se confrontarán algunos aspectos de las filosofías. En el primer inciso se investiga a las propuestas epistemológicas que subyacen a la teoría de la interpretación que los autores sostienen, con miras a aportar elementos mínimos para la comprensión de la configuración del sujeto actual. En un segundo apartado, se explora la relación entre mimesis y acción, y en el tercero, la negación y el distanciamiento. Estos aspectos son constitutivos de la hermenéutica crítica, que aquí se esboza.

³⁹² Enrique Serrano Gómez, *op. cit.*, p.130.

IV.1. La relación sujeto-objeto

El objetivo, en este inciso, es tomar las ideas de Adorno y de Ricoeur sobre la relación sujeto-objeto, para formular una posible comprensión de esta relación, en el marco de una hermenéutica crítica. Como se dijo en la introducción, las reflexiones en este apartado, y los subsecuentes, constituyen la propuesta de los constitutivos de esta hermenéutica.

La hipótesis es que el sujeto de una hermenéutica crítica es el punto de llegada y no de arranque. Se parte de la idea, además, que el punto de llegada no es un absoluto, sino un tránsito. La condición de posibilidad de que el sujeto se advierta a sí mismo como tal es que se disuelve en los objetos del mundo y es en ese disolverse que se recupera. Es decir, el sujeto se recupera perdiéndose, pero esta pérdida no implica su muerte o desaparición. Enseguida expondré los aspectos de las propuestas de los filósofos que me permitieron llegar a este planteamiento para, hacia el final del apartado, elaborar de manera más específica una reflexión sobre el sujeto/objeto de la hermenéutica crítica.

Como se mencionó en el capítulo I, para Th. W. Adorno, la estética constituyó un camino hacia la epistemología y el desarrollo de la dialéctica negativa. En “La actualidad de la filosofía”, arremete contra diversos aspectos de las propuestas filosóficas de su tiempo: la idea del Ser, la pretensión filosófica de totalidad del idealismo, el carácter cerrado de sistema y el idealismo trascendental subyacente en la fenomenología.³⁹³ En esta primera aproximación, definió el aspecto medular en torno de la relación sujeto-objeto, al cual dedicó gran parte de su obra.

Para el autor, no bastaba con una filosofía materialista —la marxista—, que diera cuenta de la desigualdad, y por lo tanto, la injusticia, en el marco del capitalismo. El problema radicaba en la epistemología, en la concepción del sujeto y el objeto. La filosofía

³⁹³ Th. W. Adorno, “La actualidad...”, *op. cit.*, 73 y ss.

se encontraba ligada a una epistemología que le impedía reconfigurarse, tomar un rumbo diferente, revitalizado. El problema principal de la filosofía radicaba, pues, en la concepción de la relación sujeto-objeto, que había prevalecido hasta entonces. La primacía del sujeto, dada por el idealismo, impedía a la filosofía realizarse de manera diferente, actual. Adorno dará preeminencia al objeto.

Ninguna propuesta filosófica existente en el momento satisfizo a Adorno. Desde su perspectiva, todas ellas incurrían en el pensamiento identificador. La fenomenología, una de las propuestas fuertes de la primera mitad del siglo XX, que fue tomada por Ricoeur de manera importante, constituyó, para Adorno, un intento fallido por alcanzar el conocimiento del objeto. En la propuesta husserliana de “ir a las cosas mismas”, no se abandona el concepto idealista tradicional de la razón universal y absoluta, según Adorno. Aun cuando se dio un lugar destacado al objeto, con la intención de derrocar el papel preponderante del sujeto, Husserl negaba la realidad empírica, ya que al ser contingente, no podía constituir la base para el saber absoluto. Esta dimensión empírica, en donde tienen lugar los cambios, la corrupción, diría Aristóteles, fue reducida a un objeto del pensamiento, que podría ser analizado por una lógica pura. Husserl había dado la pauta para iniciar una revolución epistemológica en el siglo XX, no obstante, había sido insuficiente; era preciso ir más allá, a cuestionar el resabio racionalista. Los objetos, si bien cobraban un papel relevante en el proceso de conocimiento, todavía no adquirían la importancia que Adorno les dará en su propuesta.

Ir a las cosas, en términos adornianos, significaba ir a lo pequeño, a lo mínimo. En lo particular debía buscarse lo universal. Pero sólo a través de la mediación de la reflexión conceptual, la relación entre lo particular y lo universal podía ser entendida, porque no estaba dada de manera inmediata en la experiencia. La falacia de Husserl consistía

precisamente en eso, se detenía en el objeto inmediatamente dado y no se cuestionaba la apariencia fetichizada. En los objetos está contenida una imagen del todo, que es de naturaleza social. Este todo social no es una realidad absoluta, sino un momento particular dentro del proceso histórico. Para ir al objeto hay una mediación; el objeto de conocimiento no es igual al objeto.

La no identidad no sólo no se verifica en el objeto consigo mismo, sino también en su relación con el sujeto cognoscente y con los procesos lógicos. Este nivel de no identidad es expresado por Adorno en términos de verdad inintencional. La intencionalidad husserliana, no erradica la identidad entre el sujeto y el objeto, porque lo que se descubre es la propia reflexión del sujeto como intención. Para Adorno, el sujeto tenía que ir al objeto y entrar dentro de él para encontrar la verdad; consideraba que el objeto de conocimiento no es verdadero, en tanto algo determinado dentro de la intención conceptual. La verdad del objeto reluce en la inintencionalidad; había que ir a los objetos, insertarse en ellos, en su materialidad, y no detenerse en los objetos del pensamiento, a la manera en que lo planteaba Husserl. Esto sólo conducía a develar la propia reflexión del sujeto, lo que implicaba estar en el idealismo.

Adorno no niega al sujeto, pero no es preponderante. Además, el sujeto no es el punto de arranque en el proceso de conocimiento, sino el punto de llegada. El proceso interpretativo, el cual Adorno destaca en términos de aproximación filosófica, como se mostró en el capítulo II, requería también de la actividad del sujeto. Pero este sujeto, a diferencia del kantiano, el hegeliano o husserliano, incluso, en el que prevalece la identidad con el objeto, es histórico, empírico e individual, mucho más individual que el kantiano. Este sujeto es cuerpo humano que siente. El conocimiento no puede limitarse a la abstracción; debe reconocer la realidad del sufrimiento humano. Entre los objetos

históricamente sedimentados y el sujeto que sufre se realiza la relación adorniana del conocimiento.

El sujeto adorniano, como ya se dijo, debía adentrarse en el objeto, estar en el objeto, para descubrir la estructura social en una configuración particular. A diferencia de Kant, la actividad de este sujeto no radicaba en conformar los objetos de la experiencia de acuerdo con una estructura *a priori*, sino sumergirse en el objeto y encontrar una configuración específica de lo social. La inmersión no conducía al redescubrimiento de sí mismo, sino de dicha configuración. El sujeto adorniano actúa en el marco de lo que denominó la “fantasía exacta”.³⁹⁴ El sujeto “hace” algo también al objeto y no sólo éste a aquel. El sujeto, al entrar en el objeto, toma distancia de éste y dispone de sus elementos hasta que estos se abren a su comprensión. La fantasía exacta permite al sujeto tomar distancia, porque éste reacomoda los elementos de la experiencia, que se abren a la comprensión; se trata de un reordenamiento interpretativo, que arroja luz sobre la “lógica de la cuestión”. Es decir, los objetos dan al sujeto los elementos de los que están compuestos y el sujeto los interpreta. Con esto se obtenía la experiencia filosófica de la verdad.

El sujeto adorniano deviene sujeto desde las cosas, a partir de ellas, en su historicidad y materialidad. Este sujeto deja de ser fuerte, de construir la realidad con categorías *a priori*. El objeto lo inunda. El sujeto incide en el objeto, ya se dijo, pero de manera regulada y no como absoluto.

El planteamiento adorniano, llevado a sus últimas consecuencias, específicamente en relación con la preeminencia del objeto, pudo haber conducido a algunos posestructuralistas, teóricos literarios, del arte y filósofos, a la hipótesis de la desaparición

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 99.

del sujeto. No me parece que esta hipótesis se justifique, por lo menos, si se plantea como derivación de las reflexiones de este filósofo. Una cosa es que las formas de organización del sistema capitalista propicien la desaparición del sujeto, lo intenten, lo procuren, y otra negar la capacidad humana de conocer. En esta afirmación subyace, epistemológicamente, un sustrato de lo que, precisamente, se rechaza. El sujeto de Adorno no es fuerte, pero tampoco inexistente. Más que proponer un no sujeto, Adorno, remitiéndose precisamente a las condiciones materiales de su época, a la influencia enorme que el contexto urbano, capitalista, ejerció en todas las esferas de la vida, incluido el arte, ofreció una teoría de la relación sujeto-objeto que descubre el mundo de diferente manera, a partir del propio mundo, de la pluralidad y la diferencia.

Las críticas a Adorno están generalmente hechas sobre el supuesto de la abstracción, precisamente lo que él intentó combatir. Habermas y otros han considerado a ese sujeto adorniano, menguado, insuficiente para moverse a la acción, para resolver las antinomias de la vida práctica y para constituirse como individuo libre. La inmovilidad de ese sujeto es una forma de movilidad, porque es resistencia, lo cual no es pasividad, y esto era lo que Adorno proponía, más allá del intercambio comunicativo, acción en la inacción. Es aquí donde podía fluir la promesa de la reconciliación. Hasta aquí, algunas consideraciones sobre la relación sujeto-objeto en la propuesta de Adorno.

En la filosofía de Paul Ricoeur está contenida la reflexión epistemológica, pero no la absorbe; no se trata de hacer de la filosofía una epistemología, motivada por aclarar la relación entre sujeto y objeto. En sus obras tempranas, el énfasis está puesto en la filosofía del sujeto, que preserva un lugar a la libertad humana. Ricoeur modificó gradualmente su concepción del sujeto, a partir de la importancia que encontró en la interpretación como aproximación filosófica y las consideraciones que realizó sobre epistemología.

En sus primeros trabajos, la fenomenología tuvo un importante impacto. La revolución epistemológica que había operado Husserl, le parecía a Ricoeur novedosa y lo alejaba del idealismo, tan desacreditado en la época. Su aproximación a la fenomenología no obstante, se distanció de la propuesta husserliana, por considerar que incurría en aquello que quería evitar: el idealismo. El filósofo francés se propuso una fenomenología que no pretendiera un fundamento inalcanzable, asunto en el que coincide con Adorno. La hermenéutica fue, a partir de ese propósito, imprescindible para concebir la relación de inclusión entre el sujeto y el objeto. Así, “el sujeto que interroga debe ser considerado como perteneciente a la realidad sobre la que interroga”.³⁹⁵ A la manera de Heidegger, Ricoeur considera que *el ser-en-el-mundo* precede a la reflexión, lo cual introduce el talante irrecusablemente ontológico de su filosofía. El interés primordial de Ricoeur es la pregunta por el ser del yo y, por lo tanto, su preocupación es ontológica. Para el filósofo, el yo, antes que sujeto del conocimiento, dice Maceiras, es afirmación originaria, poder de existir, lo que impide confinar a la filosofía en una fenomenología del objeto³⁹⁶ y, desde luego, a una epistemología en la que el sujeto domine al objeto.

Esta adhesión a la ontología heideggeriana, aleja a Ricoeur del autor de *Dialéctica negativa*; no obstante, hay que recordar que el filósofo francés se ha encargado de vincular la ontología con la epistemología, a partir de la descripción que hace de la dialéctica entre la comprensión y la explicación en la hermenéutica. Para Adorno, la ontología heideggeriana era un idealismo encubierto,³⁹⁷ porque, al pensar el Ser, Heidegger caía en lo mismo que quería evitar. La crítica de Adorno consiste en poner en evidencia que el filósofo de la Selva Negra pretende negar lo que hace posible que realice las

³⁹⁵ Manuel Maceiras, “Paul Ricoeur: una ontología militante”, en *op. cit.*, p. 50.

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 47.

³⁹⁷ Th. W. Adorno, *Dialéctica negativa*, *op. cit.*, p. 97.

consideraciones sobre el Ser. “El pensar, dice Adorno, no puede conquistar ninguna posición en la que desaparecería inmediatamente esa separación entre objeto y sujeto que se encuentra en cualquier pensamiento, en el pensar mismo”.³⁹⁸ Ricoeur no niega la epistemología y, como se ha dicho ya, su aproximación consiste en un sujeto que se configura, pero al igual que en Heidegger, en este autor, la ontología tiene primacía. Es decir, Ricoeur no erradica la jerarquización, asunto con el que Adorno no estaría de acuerdo, no porque considerara la primacía de la epistemología sobre la ontología, como ya se ha dicho, sino porque la teoría del ser no permite a quienes se aproximen a ella descubrir las contradicciones sociales. La ontología se plantea como una aproximación ajena a lo social y político, lo cual, para Adorno, es sospechoso. Para el filósofo de la música, la razón sí importa; no se trata únicamente de ser o existir, sino también de pensar. Ahora bien, la pregunta persistente de Adorno es, ¿cómo ocurre el pensamiento?

Con el descubrimiento del estructuralismo, Ricoeur avanzó hacia consideraciones de tipo lingüístico. Ya en la primera etapa había hablado del símbolo como mediación. Posteriormente, transitó hacia la metáfora y al lenguaje, lo que lo vinculó con el estructuralismo, la lingüística y la teoría literaria. El principal argumento de Ricoeur en contra de la lingüística estructural se relaciona con la idea de que los signos son unidades diferenciales que operan dentro de un sistema cuyas relaciones son todas inmanentes, lo que implica dejar a un lado al sujeto hablante y, sobre todo, la relación con el mundo extralingüístico. En este punto, ambos filósofos coinciden: no aceptan la hipótesis de la desaparición del sujeto. Es interesante recordar que Adorno tampoco estaba de acuerdo con la inmanencia de manera irrestricta y que, a propósito de ello, menciona específicamente

³⁹⁸ Ibid., p. 89.

las metodologías estructuralistas: no aprehenden el todo del objeto; algo queda fuera.³⁹⁹

Ricoeur se aproxima a esta consideración. Al realizar la distinción entre comprensión y explicación, lo que indica es que, por un lado, es preciso el análisis estructural, pero, por otro, es imprescindible, en su caso, la ontología.

El sujeto en Ricoeur no es fuerte, pero está ahí y tiene un papel importante en el conocimiento, si bien no preponderante. Para Ricoeur la mediación es el lenguaje. Con lo que el sujeto se enfrenta es con textos, con escritos, en sus dimensiones semántica y pragmática, y lo que debe hacer es interpretarlos. Para regresar a sí mismo como otro, el sujeto debe dar un rodeo por los signos de su cultura. Para Adorno, los objetos son las cosas del mundo capitalista, las avenidas, los edificios, museos, así como los productos de la cultura, novelas, fotografías, películas. La música, la literatura y la pintura son expresiones artísticas que no pueden compararse con los objetos producidos por las industrias culturales. Para Ricoeur se trata preeminentemente de textos, literarios e históricos, de la tradición y de un hermeneuta, que es lector.

Para el filósofo francés, la subjetividad del lector de los textos de la cultura está puesta en suspenso, irrealizada, potencializada, dice Ricoeur, como el mundo mismo que despliega el texto. No se trata de la desaparición del sujeto, ya se dijo, tampoco de un sujeto fuerte, sino de la inconclusividad, la no realización, lo cual implica la apertura, un estar en tránsito. Ricoeur describe fenomenológicamente el acto de lectura y señala que al leer el lector se irrealiza, debido a que se introduce en las variaciones imaginativas del *ego*. Esto es, el lector se introduce en el mundo de posibilidades que el texto despliega delante de él. Ricoeur parece considerar a un sujeto inconcluso en un mundo del texto inconcluso.

³⁹⁹ Adorno consideraba que al ser adaptado a la ciencia, el análisis inmanente adoptó rasgos del positivismo, más allá del cual querría ir. La estética filosófica, escribe el filósofo, tiene lugar precisamente donde el análisis técnico de las obras artísticas no llega. *Teoría Estética, op. cit.*, p. 462.

No obstante, la perspectiva de Ricoeur, basada en la intersubjetividad, se distancia de la de Adorno, la cual, como se ha dicho ya, apela a la preeminencia del objeto. El sujeto adorniano termina por ser mucho más débil que el de Ricoeur, debido a que éste apela a la intencionalidad, si no ya del autor, sí del texto; es decir, apela al significado y al sentido, de manera dialéctica. Esta distinción es fundamental en la propuesta de Ricoeur, porque derivó, precisamente, del estructuralismo, y es aspecto crucial, que lo diferencia de otros filósofos con propuestas semejantes. Sin embargo, no es suficiente para homologarse con la perspectiva adorniana sobre el sujeto.

Así, ambos filósofos consideran que el sujeto no es punto de partida, sino de llegada, pero con diferencias importantes, específicamente en relación con el peso otorgado al objeto o a las condiciones materiales, lo cual supone una perspectiva diferente, quizá complementaria, como se verá en el tercer inciso de este capítulo.

La primacía o no en el objeto, implica una variación en la manera de comprender cómo conocemos, aun cuando se coincida en que al sujeto se llega y no que se parte de él. Para Ricoeur, el sujeto lector interpreta los significados del texto. No interpreta significados ocultos; el filósofo francés ha superado este enfoque hermenéutico al que denomina de la sospecha. Adorno tampoco considera que la interpretación consista en desvelar nada oculto. La diferencia es que para Ricoeur, hay significado y sentido, en un texto literario o histórico, y para Adorno, a la luz de la dialéctica negativa, no hay sentido; es decir, no se debe buscar nada de manera positiva, como contenido del objeto. Pero esta carencia de sentido no implica sinsentido o absurdo. En el arte, por ejemplo, el sentido es que no hay sentido. Adorno escribe: en la obra cerrada, el sujeto se sumerge a su intención, lo cual quiere decir que es enviado a su mismidad; en cambio, en la nueva música, “absorbe en su

propia conciencia y en su propia configuración la contradicción en la que se encuentra con respecto a la realidad. En tal actitud se aguza hasta convertirse en conocimiento”.⁴⁰⁰

Recapitaré, ahora, de manera más específica, algunos aspectos relevantes de estos filósofos para, finalmente, derivar una epistemología en torno a una hermenéutica crítica. Ambos autores piensan en el sujeto y lo hacen en términos de “no identidad”. Es decir, no es sustancia, inmovilidad, o unidad. En ninguno de los dos casos, el sujeto es fuerte, no es kantiano, pero no ha desaparecido: no está sólo sosteniéndose “por un carrusel de lenguajes”, no es únicamente una posición prevista en el lenguaje.⁴⁰¹ Para ninguno de los dos, el sujeto es certeza absoluta, ni primera; no está dado, ni es comprendido como el polo opuesto del objeto.

Lo que la aproximación crítica de Adorno propone es un objeto al que no se le opone un sujeto. Se trata de un objeto preeminente, en el cual el sujeto entra, no para redescubrirse a sí mismo, sino para desvelar la estructura social en una configuración particular. Este acto de desvelar la estructura social es un acto interpretativo del sujeto. El sujeto adorniano, se dijo antes, deviene sujeto desde las cosas, a partir de ellas, en su historicidad y su materialidad. Así, el sujeto no es anterior al objeto, sino que se constituye a partir de los objetos; al estar inmerso en los objetos del mundo.

Para Ricoeur, la comprensión precede a la explicación, lo cual significa que hay una pertenencia ontológica anterior y previa a la constitución del yo, como sujeto enfrentado al objeto. Esta pertenencia implica, por una exigencia dialéctica, que el yo no es los actos que lo objetivan, es decir, no es sujeto que se autoconstituye, afirmando la autonomía de la subjetividad con base en la conciencia, sino que hay una distancia. Ahora, para Ricoeur, la

⁴⁰⁰ Th. Adorno, *Filosofía de la nueva música*, op. cit., p. 112.

⁴⁰¹ Roland Barthes, *Los susurros del lenguaje*, Barcelona, Paidós, 1987.

ontología de la comprensión requiere el análisis del lenguaje; así, toda comprensión de sí está mediatizada por la interpretación de los textos. No se trata ya de comprender al sujeto de las operaciones intelectuales, sino de interpretar los signos y los textos. Para Ricoeur, el ser y la conciencia son resultados de la interpretación.

A partir de estas consideraciones esbozaré algunas líneas generales en relación con la entidad sujeto de la hermenéutica crítica. Para Adorno, entender al sujeto y al objeto como procesos sociales permitiría redefinir su relación sin presuponer su identidad. Agrego a esta reflexión que la condición de posibilidad de la propuesta de redefinición de la relación entre sujeto y objeto, a partir de las condiciones materiales, es la construcción histórico-social en la cual el filósofo se enmarca dialécticamente como individualidad. Esto quiere decir que cualquier pensamiento sobre el sujeto es ya subjetividad practicada de cierto modo; es subjetividad como proceso histórico social, que permite teorizar, siempre de manera transitoria. Adorno, Ricoeur, y las ideas aquí expresadas por quien esto escribe, son construcciones en el marco de esta tensión dialéctica.

Se dijo ya que ambos filósofos comparten la idea del sujeto como punto de llegada y no de partida. Para Adorno y para Ricoeur, el sujeto deviene, para el primero, desde los objetos, para el segundo, desde los textos; es decir, el sujeto no está “puesto”. Es evidente que esta aproximación no es compartida por los diferentes enfoques epistemológicos del mundo actual. Baste señalar aquellas perspectivas que han vinculado de manera palmaria la filosofía con la sociología y las ciencias computacionales. Para estos, la ontología ha dejado de figurar en el panorama de comprensión del mundo actual, como también ha salido de la escena la idea de que una teoría social o la filosofía que integra la sociología en su programa, tiene la posibilidad de incidir en el cambio, convicción que compartían integrantes de la Escuela de Frankfurt. Algunas variantes de las ciencias cognitivas

constituyen otro ejemplo de ello; no hay discusión en relación con la importancia de la fenomenología de Husserl o de Merleau-Ponty, incluso con el *cogito* cartesiano, sólo por citar referencias a las que se acude constantemente. Así, es posible advertir, en la época actual, diferentes aproximaciones a la comprensión de los mismos fenómenos. Esto no hace más que confirmar lo que los filósofos del siglo XX han anotado de manera consuetudinaria: no puede pensarse ya en la filosofía como generadora de pensamiento unificador, ni en un solo pensamiento sobre la relación sujeto-objeto. Si la segunda mitad del siglo XIX puso en evidencia las contradicciones del tardocapitalismo industrial, lo que permitió desarrollar propuestas como la dialéctica negativa; la segunda mitad del XX ha dejado de manifiesto que ningún enfoque explica de manera total y definitiva la complejidad del mundo globalizado. La contradicción no se manifiesta únicamente en las condiciones materiales de la sociedad, sino en la propia teorización. El capitalismo tardío, basado en el desarrollo de las tecnologías de comunicaciones, exagera la pluralidad, la magnifica y la impone en los albores del siglo XXI.

En este marco de consideraciones, lo que aquí se pretende, como es evidente, es ofrecer una modesta reflexión sobre una parcela del pensamiento filosófico, en la cual debemos insistir, como complemento a las apabullantes voces divergentes. Así, en lo que se refiere a una posible hermenéutica crítica, tomamos como primer aspecto importante la posición de ambos filósofos para concluir que el sujeto es punto de llegada y no de partida. Realizarse como ser humano que atiende la esfera individual, no en términos del individualismo en que nos ha sumido el desarrollo tecnológico de las comunicaciones, sino como actuante/sintiente/pensante y, en otra dimensión, contingente, literalmente como individuo —no diviso— que echa mano de todos sus ámbitos, estético, ético, político, en sus afirmaciones y negaciones, no consiste en comprender el mundo a partir de conceptos,

prescripciones o *a priori*. Tampoco se trata de un sujeto pasivo, sujetado, sin opciones. De un sujeto que es concebido a partir de descripciones fenomenológicas que, de manera soterrada o abierta, consideran el estado de cosas como dado de manera irremisible. Estos planteamientos caen en lo mismo que critican: quienes se aproximan jubilosos a algunos ensayos del desencanto —que, desde mi punto de vista no es el caso de los trabajos de Adorno, sino de algunos de sus seguidores—, quedan cautivados frente al *a priori* de la incapacidad humana propia, paradójicamente. No se trata aquí de la ingenua defensa de “la esperanza” o la virtud, del individuo como centro del mundo, como artífice de la historia, sino de resaltar la contradicción palmaria de aquellos que para criticar las metanarrativas del estado moderno, se instalan, de manera acrítica, en las narrativas de la sociedad *para* la muerte en la que vivimos actualmente.

Hay que aclarar un constitutivo más de esta primera aseveración. El punto de llegada no es uno; no es dado de manera definitiva, la instancia llamada sujeto de la hermenéutica crítica se pierde a cada instante para recuperarse; dicho de otro modo, se recupera perdiéndose.

De lo anterior derivan, por lo menos, dos preguntas relacionadas, ¿en qué clase de cosas se pierde este sujeto a cada instante? ¿Qué quiere decir que se recupera perdiéndose? Empezaré por esta segunda interrogante. Con la metáfora de la pérdida y la recuperación y con la paradoja recuperarse-perdiéndose, se pretende describir el movimiento en el que el sujeto está constantemente. Si bien, no hay un sujeto ajeno al mundo del que participa, como se ha advertido a lo largo del siglo XX, no compartimos la idea de que se trate de puro diferimiento. Ni Ricoeur ni Adorno parecen afirmar tal cosa. Como es bien sabido, la principal crítica al filósofo de la negación ha sido precisamente ésta: propone el paradigma de la negación, la incomunicación y la imposibilidad. Me adhiero a aquellos que no

comparten esta interpretación sobre la obra de Adorno. No se trata de incomunicación, sino de una forma de comprender la comunicación, asociada con los criterios del funcionalismo.

En Adorno prevalece la relación sujeto-objeto, indisoluble, mientras que en Ricoeur la relación es de intersubjetividad. Al afirmar, aquí, que el sujeto se pierde a cada instante, y pensado este perderse en relación con los filósofos aquí abordados, en el caso de Adorno, ocurriría en los objetos, mientras que para Ricoeur, en los otros ‘sujetos’. Observado de este modo, aparentemente se desvela una de las diferencias principales en las posturas de ambos filósofos. Sin embargo, la distancia entre uno y otro no es tan radical como parece.

Para Ricoeur, la relación ocurre entre el sujeto y el texto, como objeto poético, lo cual excluye la reflexión sobre el objeto real. Ricoeur considera al sujeto actuante/sintiente/pensante, que vuelve a sí mismo a través del “tiempo y la narración”, que se configura lingüísticamente, pero no al sujeto que se construye de otras maneras, por ejemplo, como cuerpo en el espacio. Aun cuando no deja fuera el cuerpo, ya que lo incluye como actuante en el mundo, la actuación es sólo parte del proceso complejo de construcción del sujeto, que pasa por el lenguaje. La construcción del sí, mediada por la textualidad, implica ya cierta ordenación racional, a partir del concepto de trama, central en esta hermenéutica. Hay que añadir que a Ricoeur no le interesa la dimensión estética de los textos literarios, sino la ontológica, la epistemológica y la ética, basada en las acciones. El hermeneuta lee un texto y, al hacerlo, se comunica con otro sujeto, con otro que ha pensado el mundo de cierto modo y es capaz de organizar con lenguaje, temporalmente, la lógica de las acciones del mundo real, propiciando, con ello, la redescipción de lo real, de manera no referencial, sino poética. La relación con el otro no ocurre directamente, sino por mediación, y la escritura crea el distanciamiento que, según Ricoeur, introduce la preocupación crítica. El distanciamiento implica la negación momentánea de la identidad

idem del sujeto, quien se pierde en las peripecias, pero no deja de mantenerse en la ‘promesa’ del sí.

A diferencia de Adorno, no está interesado en el arte literario, sino en la narratividad. A pesar de sí mismo, Ricoeur roza, de alguna manera, el idealismo, porque la construcción del sí mediante los textos, no está exenta de un planteamiento de construcción del otro y del sí, por analogía, próximo a la fenomenología husserliana. La exclusión de obras literarias que comprometen las constantes corporal y terrestre, como la ciencia ficción o la literatura que se acerca al punto de anulación del personaje, está fuera de lugar para el filósofo.⁴⁰² Es evidente, entonces, que no se habla de la literatura, en el sentido en que lo hizo Adorno. Desde mi perspectiva, se trata de una limitante importante en la teoría de Ricoeur, que no da lugar a otro tipo de construcción de subjetividad. Es decir, si el sí se construye con las narraciones de su cultura, que, a su vez, implican modos de construir el sí, a partir de ideología o posición política en el mundo, y si el filósofo privilegia sólo una parte de las expresiones, entonces está orientando *a priori* el sujeto del cual propone la construcción narrativa. Las diferentes motivaciones (realista, romántica, barroca, clásica, vanguardista) en el arte y la literatura, implican diferentes aproximaciones a la comprensión del mundo. Recordemos que el realismo en el arte y en la literatura se basó, de manera fundamental, en consideraciones relacionadas con el cálculo y la aproximación positivista, en general; es decir, que hay implícita una ideología/utopía, si utilizamos la propia propuesta de Ricoeur. Sin haberlo hecho explícito, se puede pensar que la literatura de la que habla Ricoeur es preferentemente narrativa realista, ya que está próxima a los criterios de la configuración de la trama, como lo proponía Aristóteles. A estos argumentos hay que añadir que en su teoría de la referencia cruzada, destaca los aspectos en los que los textos

⁴⁰² P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, México, Siglo XXI, 1996, p. 148.

históricos y literarios coinciden: el tiempo, y en los que difieren, estatuto ficcional vs. estatuto referencial, pero no se adentra en la reflexión estética de las propuestas literarias de la modernidad, específicamente de la vanguardia y tampoco aborda alguna problemática de esta naturaleza en los textos históricos.

Para Adorno, la preeminencia del objeto es precisamente eso, antes que sujeto hay objeto; la objetividad está dada ahí, aunque después sea mediada por el sujeto. El sujeto es objeto hasta que por medio de su conciencia se convierte en sujeto.⁴⁰³ Hasta aquí, se puede observar una diferencia puntual entre los filósofos. Ahora bien, para Adorno, la filosofía consiste en interpretar los objetos y, al hacer esto, son nombrados. El nombre no es la cosa, hay una diferencia entre este nombre y lo nombrado. El ejercicio de nombrar o ‘hacer conceptos’, que es propiamente filosófico, ocurre en el lenguaje como negación: la cosa nunca se hace presente; “entre las palabras y lo que conjuran se hace un vacío”.⁴⁰⁴

El sujeto de Adorno, que se recupera perdiéndose en los objetos, no se recupera de manera afirmativa, como en el caso de Ricoeur, sino negativa. ¿Cómo es posible esto? Desde mi perspectiva, la recuperación ocurre a manera de nuevo posicionamiento del sujeto. Es decir, ocurre porque hay ya una forma diferente de enfrentarse, otra vez y *recursivamente*, a los objetos del mundo, los cuales producen conciencia y no al revés. Este sujeto, no obstante, no sucumbe a los objetos; mantiene distancia, porque es creador; echa mano de la fantasía exacta para crear las constelaciones, las figuras, los racimos de conceptos, a partir de los objetos. Así, el sujeto crea o ‘hace filosofía’, en este sentido práctico; su relación con las cosas le da la dimensión que le permite ‘hacer filosofía’ con lenguaje.

⁴⁰³ Th. W. Adorno, *Dialéctica negativa*, op. cit., p. 185.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 58.

Ahora bien, el sujeto no busca el sentido, porque se inmiscuye en las contradicciones de los objetos, de ahí deriva los conceptos que llevará, vía su propia lógica inmanente, a la autodesintegración. Así, la recuperación se hace con palabras, con constelaciones, pero en 'estado negativo', sólo para volver a perderse en los objetos del mundo y recomponer las constelaciones, recuperándose. Como se ha dicho ya, la situación problemática que plantea la propuesta de Adorno radica en considerar que este 'estado negativo' se absolutiza, si se puede hablar de esto. El sujeto de Adorno se pierde en las contradicciones, pero esto es ya una afirmación. Así, la construcción del sujeto no produce sentido, en términos de contenido, de lógica de acciones configurada con lenguaje, pero tampoco es sinsentido; la forma de la contradicción en lenguaje es ya un contenido, el contenido del mundo tardocapitalista en el que Adorno habita. Es decir, este sujeto se recupera como contradicción, en sentido afirmativo.

Así, el sujeto de Ricoeur se recupera perdiéndose en los textos, mientras que el de Adorno lo hace perdiéndose en los objetos nombrados, conceptualizados, desintegrados y reconfigurados constantemente. El primero se recobra de manera afirmativa y el segundo de manera negativa; en ambos casos se trata de recuperarse-perdiéndose.

Desde mi perspectiva, la relación sujeto-objeto no puede ser comprendida de manera unívoca y transhistórica. Ni siquiera esta dimensión elemental de la relación, que hay un sujeto y un objeto, puede ser concebida de manera abstracta. La caracterización de Adorno de esta relación y su preocupación fundamental surgen de sus capacidades reflexivas, su situación histórica personal y social, y de las condiciones materiales de la época. Sin su aproximación al arte, sus reflexiones no hubieran alcanzado la dimensión que tuvieron y siguen teniendo, desde mi perspectiva; si el arte llamado de vanguardia no hubiese resultado ser como fue, Adorno no habría llegado a concebir la epistemología de manera

como lo hizo. Si el capitalismo no hubiese llegado, en Europa, al desarrollo que tuvo, las condiciones materiales hubiesen sido otras. Algo semejante ocurre con Ricoeur. Como se ha dicho ya en el capítulo II, este filósofo fue formado de manera estricta en el protestantismo. Si esto no hubiera sido así, Ricoeur no habría llegado al paradigma de la intersubjetividad, aunque no es el único factor, evidentemente. La hermenéutica que apela al paradigma de la comunicación, como otros enfoques recientes —la crítica de las ideologías, las estéticas de la recepción, incluso el multiculturalismo y el comunitarismo—, abrevan de la época actual, en relación dialéctica con lo que hizo posible arribar a ella.

Se dijo varios párrafos arriba que el sujeto del que aquí se habla, la entidad llamada sujeto de la hermenéutica crítica, se recupera perdiéndose. Hay que agregar, ahora, que esta entidad es la construcción virtual momentánea, a partir del entrecruzamiento de pérdida y recuperación. No hay un sujeto ubicado en un espacio definitivamente, sino una entidad en constante movimiento que se evidencia en la pérdida/recuperación. La metáfora del interfaz puede esclarecer la descripción que se quiere aquí puntualizar. El efecto o la ilusión sujeto es interfaz que conecta al cuerpo/mente con el mundo. No es ni uno ni el otro, sino una relación permanente. Este sujeto, además, no está constantemente verificándose, sino en un movimiento de pérdida y recuperación. El movimiento tiene lugar por la tensión dialéctica entre el esfuerzo que realiza este sujeto complejo, actuante/sintiente/pensante, el esfuerzo por permanecer como presencia, como un *quién* que dice yo-estoy-aquí-ahora, y el carácter histórico social de los objetos del mundo en los que se realiza, que lo desgarran, lo resquebrajan, lo pierden de sí mismo.

A partir de las reflexiones anteriores, se propone la hipótesis derivada, que el sujeto interactúa con los productos culturales, como objetos de consumo, metaforizados, y es actuando con estos productos culturales, con las relaciones que estructuran a esos

productos, que se esfuerza por configurar un discurso (filosófico, estético, científico, religioso), que es interfaz entre el cuerpo/mente y el mundo, con el que reorienta su actuación constantemente. Se retoman, así, dos aspectos de las teorías de los autores aquí estudiados: el sujeto se sumerge en los objetos (Adorno) y actuando con éstos, se pierde en sus contradicciones y se recupera momentáneamente al armar constelaciones; además, los objetos están metaforizados (semiotizados) (Ricoeur), de ahí que sea posible interpretar, es decir transformar los objetos con el lenguaje. El sentido de interpretar, aquí, no está referido a la hermenéutica tradicional, sino a la que destaca la inintencionalidad, en el sentido adorniano, al cual nos hemos referido en el capítulo I.⁴⁰⁵ Se retomará este aspecto más adelante. Por otro lado, hablar de metaforización de los productos culturales se relaciona con la idea de que los objetos del mundo capitalista de la globalización nos presentan la realidad de manera no referencial, en general, metaforizada, e ignorar esta condición es sesgar la interpretación.

Hablar de productos culturales, sin duda, plantea un conflicto con la aproximación adorniana, debido a que, como es sabido, para este filósofo la cultura es sinónimo de represión.⁴⁰⁶ La cultura, entendida a la manera en que lo hizo Adorno, responde a las condiciones de organización de la vida cotidiana provocadas por la razón instrumental, por el deseo de dominio de la naturaleza, que llevado al paroxismo, se olvida que el ser humano es también naturaleza. El sentido que se intenta dar aquí a productos culturales se relaciona con la idea de cultura como organización metafórica, que constituye un importante sustrato en una sociedad para comprenderse a sí misma.

⁴⁰⁵ En *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno distingue entre intencionalidad y afinidad. *Op. cit.*, p. 24.

⁴⁰⁶ El filósofo desarrolla esta aproximación en *Dialéctica de la Ilustración*.

Al hablar de productos culturales nos aproximamos a la perspectiva que intenta resolver la falsa dicotomía entre lo espiritual y lo material. Para especificar esta aproximación tomamos la propuesta de Bolívar Echeverría, para quien el proceso de producción y consumo no es otra cosa que un proceso semiótico.⁴⁰⁷ Se elimina así el planteamiento de la determinación de la estructura en relación con la superestructura. Los objetos de la cultura, en la globalización, son de consumo y están semiotizados; esto quiere decir que se incluyen los textos literarios e históricos que han conformado la cultura, así como los ‘textos’ mediáticos, estéticos (no artísticos), políticos, y, en general, las diferentes textualidades, que se recombinan constantemente.

La entidad llamada sujeto de la hermenéutica crítica interpreta *con* los objetos semiotizados. Que estos objetos estén semiotizados, no en sí mismos, sino en cuanto construcciones histórico-sociales, más allá de los individuos, y que el sujeto reaccione a tal construcción, provoca que éste advierta las relaciones, de contradicción, de yuxtaposición, de oposición, que organizan a los objetos, es decir su objetualidad o su ‘lógica interna’, en palabras de Adorno. La reacción del sujeto, de la cual habla Adorno, no debe comprenderse en términos de sentido, sino de actuación o, mejor, interacción. Esta ‘lógica interna’ de los objetos semiotizados de la cultura, es organizada lingüísticamente. Así, hay un distingo importante aquí. El orden o la lógica interna de los objetos, no es la del lenguaje, a la manera de la filosofía analítica; es decir, la dada por la semántica, sino el orden al que el sujeto reacciona a partir de sus acciones con los objetos, en las relaciones que establecen entre sí, esto, en el marco del capitalismo globalizado.

La entidad llamada sujeto de la hermenéutica crítica se pierde, con sus acciones, en las estructuras de los productos de la cultura y reacciona. Es decir, no se pierde

⁴⁰⁷ Bolívar Echeverría, *La definición de la cultura*, Ítaca/FCE, México, 2001, p. 73 y ss.

definitivamente en las estructuras económicas ni en los discursos. Estar perdido en las estructuras implica experimentar la necesidad de recuperarse de manera crítica y hacer el esfuerzo para lograrlo, sobre todo, cuando se está a disgusto con la época.

Se agrega aquí un aspecto más: la recuperación es crítica. ¿Cómo se da esta recuperación crítica? Al estar actuando con los productos de la cultura, se crea una reacción que conduce a continuar con la actuación y, por lo tanto, con la organización del conocimiento; esta actuación puede ser la misma o modificarse, lo cual quiere decir que la reacción puede ser funcional o disfuncional. Si se trata de una reacción funcional, la actuación tiende a ser igual a sí misma; si ocurre lo contrario, la actuación es diferente. Esta actuación diferente, que se puede interpretar como una resistencia, es crítica en la propia actuación e implica ya una transformación, en principio, en el ámbito individual. La reacción disfuncional supone un conjunto de motivaciones, asociadas con el dolor y el sufrimiento. Por ejemplo, el disgusto con la época que se vive provoca dolor y sufrimiento, lo cual configura un sujeto en acción disfuncional y, dicho de otro modo, crítico.

El sujeto de la hermenéutica crítica devendrá de los productos culturales, como sujeto que critica su momento. La lógica interna, en palabras de Adorno, de los productos culturales de la globalización, impide la identificación con la tradición o la explicación absoluta por la tradición o la historia, lo cual permite llegar a la verdad de “las cosas”, de manera transitoria.

IV.2. Mimesis y acción

La descripción anterior da pie a las reflexiones que se harán enseguida, en relación con la mimesis y la acción. He decidido conjuntar estos conceptos en un mismo inciso, porque, sobre todo, Ricoeur los desarrolla de manera relacionada. La teoría de la acción está

estrechamente vinculada con la triple mimesis: prefiguración, configuración y refiguración. En el caso de Adorno, la mimesis y la praxis, entendida a la manera marxista, aparecen relacionadas de manera menos evidente. La mimesis es un constitutivo fundamental en la obra de este filósofo y será retomada en el sentido que él le atribuye. Por otro lado, para Adorno, la praxis no es sólo acción de los humanos, sino acción del mundo administrado, para acendrar la dominación. La praxis concreta de este mundo es criticada, pero no para eliminarla, sino para dar pie a otra praxis, motivada por la indignación frente a la injusticia.

Mimesis y acción son importantes en la configuración de la hermenéutica crítica, porque inciden en la construcción de conocimiento y, más allá, orientan el propio conocimiento. La hipótesis que aquí se sostiene en relación con la mimesis y la acción, es que el sujeto de la hermenéutica crítica interpreta en las acciones con los productos culturales, no entendidos como objetos dados e independientes de un contexto social, sino, como se dijo ya, históricamente construidos y semiotizados. Esto significa que las acciones con los objetos no dan como resultado el conocimiento inmediato, sino que están mediadas por las estructuras que el sujeto y el objeto han construido en interacción, en el tiempo. Con acciones aquí nos referimos a acciones que realiza el cuerpo para conocer a los objetos. No se trata de actos de la conciencia, sino del cuerpo-sujeto, que experimenta dolor y placer. Ahora bien, la interacción dispone potencialmente la actividad mimética del sujeto. Esta actividad mimética no es copia en el sentido platónico, sino co-creación con los productos culturales. Mimesis es proceso que conduce a la organización lingüística de las acciones con los objetos, con base en la distinción dolor/placer, en sus manifestaciones semiotizadas. Enseguida retomaré las principales consideraciones que los filósofos realizan sobre estas nociones para, posteriormente, desarrollar los supuestos aquí expresados.

Adorno no define el concepto de mimesis, por lo que resulta complicado seguir su pensamiento al respecto. Rescataremos algunas de las principales ideas. Para Adorno, la mimesis era “algo general”,⁴⁰⁸ una condición que los artistas y los filósofos debían propiciar para evitar la representación,⁴⁰⁹ mediante la cual la realidad se sometía a los conceptos. La mimesis no elimina el concepto, sino que permite encontrar las palabras más cercanas a las cosas para nombrarlas. Los conceptos, para este filósofo, estaban ya desgastados o eran configurados con la lógica de la identidad, lo que propiciaba que la particularidad de las cosas fuera sometida a una configuración única. El mundo “dado” no se duplica en la mente del sujeto; éste transforma los objetos con las palabras que el filósofo encuentra por mimesis. La mimesis no aspira a la situación de unidad ideal del romanticismo, como algunos autores han advertido, hay una variante fundamental. La mimesis que da como resultado el concepto, es proceso que advierte las contradicciones de los objetos de la época en la que vive Adorno.

La mimesis fue descrita por Adorno desde el punto de vista estético y también a partir de su propuesta filosófica. Es su experiencia artística y el contacto con otros artistas, así como su vínculo con Benjamin, lo que conduce al filósofo al concepto de mimesis que desarrolló y que traspuso a toda su filosofía. Iniciaré, aquí, con algunos aspectos de su propuesta general. Para organizar racionalmente el conocimiento, Adorno apelaba al *ars inveniendi*, una especie de heurística. El órgano del *ars inveniendi* es la “fantasía exacta”, que permite al sujeto disponer los elementos del objeto, ubicándolos en relaciones diversas

⁴⁰⁸ Th. W. Adorno, *Teoría estética*, op. cit., p. 63.

⁴⁰⁹ S. Buck-Morss, *Origen de la dialéctica negativa*, op. cit., p. 188.

hasta que cristalizan y su verdad se hace cognoscible. Así, se aseguraba la adhesión a los objetos, antes que la primacía del sujeto, y la articulación verbal de su lógica interna.⁴¹⁰

Ahora bien, la mimesis está en relación dialéctica con la racionalidad. La filosofía no se hace sólo con mimesis; la relación con la racionalidad es imprescindible. Es precisamente en la relación entre estos dos polos donde “ocurre” la filosofía. Así, el concepto de mimesis de Adorno no se refiere a mera copia. Los objetos debían ser aprehendidos de manera que, sin copiar o representar el objeto en la mente del sujeto, éste lograra co-crear el objeto con conceptos. La organización lingüística, resultante de la relación mimesis-racionalidad derivaba en “constelaciones cambiantes”. El papel del filósofo consistía en extraer las relaciones de los fenómenos y construir las constelaciones.

En el contexto de la estética, la mimesis tuvo gran relevancia para Adorno. El filósofo consideraba que la creación artística no era pura intuición, sino que todas las obras estaban mezcladas con lo conceptual, tanto las obras lingüísticas como las obras musicales, aun cuando fueran menos conceptuales.⁴¹¹ El arte moderno, para este filósofo, había alcanzado su autonomía, lo cual le permitía reaccionar a la irracionalidad del “mundo administrado”. Para que esto ocurriera, el comportamiento mimético del arte tuvo que haberse separado de las prácticas mágicas de sus antepasados, según Adorno. Así, el arte es algo mimético en medio de la racionalidad. La dialéctica mimesis y racionalidad es inmanente al arte.⁴¹²

A partir de las reflexiones del arte moderno, Adorno da al concepto de mimesis un sentido diferente. La mimesis puede comprenderse como la negación de la mimesis misma. Esto quiere decir que las formas expresivas del arte moderno niegan la imitación, mediante

⁴¹⁰ *Ibid.* p.193.

⁴¹¹ Th. W. Adorno, *Teoría estética*, op. cit. p. 133.

⁴¹² *Ibid.*, p. 78.

la imitación. Ocurre que las formas de expresión de estas obras artísticas modernas acuden a relaciones —contradicción, oposición, yuxtaposición— que impiden pensar en la mimesis, porque no hay nada que pueda reconocerse. Paradójicamente, la imitación es condición de posibilidad de crear. En esto consiste precisamente la dialéctica entre mimesis y racionalidad, desde el punto de vista estético.

El concepto de mimesis es retomado por Ricoeur, como se ha dicho ya, de Aristóteles. La teoría de la narratividad de este filósofo está basada de manera central en la propuesta del estagirita, sobre todo en relación con la teoría poética. Ricoeur distingue el concepto de Aristóteles en tres momentos complementarios: mimesis I, II y III, y con ello construye el círculo hermenéutico. En el capítulo II se ha expuesto de manera extensa la triple mimesis. Destacaré, aquí, sólo algunos aspectos útiles a la reflexión, en relación con el concepto de mimesis en Adorno. Ricoeur acudió a la teoría poética porque en ella encontró los elementos necesarios para construir una hermenéutica del sí, que le permitiera incluir la reflexión sobre el lenguaje no conceptual. La teoría poética aristotélica resultó de gran ayuda, porque en ella Aristóteles no desarrolló propiamente una teoría estética, asunto en el que Ricoeur no estaba interesado. La poética, como han observado diversos estudiosos, es incomprensible sin la base ética sobre la que fue pensada. Así, Ricoeur conjuntó ética con poética, no con estética. Esta conjunción le permitió vincular a la ética con la reflexión sobre el lenguaje, desde los puntos de vista lingüístico, literario y semiótico. Al optar por Aristóteles, Ricoeur no dejó fuera el componente racional, específicamente, de carácter ético y tampoco el poético.

El concepto de mimesis es el mismo que el estagirita construyó: imitación de acciones. La noción aristotélica es adecuada para comprender específicamente la mimesis II, la configuración. En la mimesis I, se habla de prefiguración, es decir de pre-comprensión

del mundo de la acción, y en la mimesis III, de refiguración o de interpretación. También el estagirita se refirió a estas dos dimensiones, pero no las distinguió de manera palmaria. La escritura de un texto literario o histórico tiene como base el mundo de la acción. De esta experiencia, el escritor potencial toma los elementos que convertirá en texto o que configurará, y también es por la mimesis I, es decir, de por la pre-comprensión de las acciones, que el lector podrá interpretar. En la primera mimesis hay ya inteligibilidad, pero no hay racionalidad lingüística, específicamente, literaria. Como se dijo arriba, para Adorno la mimesis es la indiferenciación, no la diferenciación. No obstante, la indiferenciación no existe sin el otro polo de la tensión, que es la racionalidad. En la obra de arte, para Adorno, mimesis y racionalidad no pueden ser comprendidas de manera independiente, sino interdependiente. Para Ricoeur, las tres mimesis son imprescindibles para la creación e interpretación de un texto literario o histórico y, desde la primera, hay inteligibilidad dada por las acciones. La mimesis, desde el punto de vista de Adorno, se aproxima mucho más a la idea de momento anterior a la diferenciación misma y no sólo al momento anterior a la narración. En otras palabras, mientras que Ricoeur plantea el círculo de la triple mimesis, Adorno propone la dialéctica mimesis-racionalidad. Una diferencia se desprende de aquí: este autor piensa en el filósofo o artista como intérprete; Ricoeur piensa en el filósofo como lector o intérprete. Esta distinción es importante, desde mi perspectiva, ya que, implícitamente Ricoeur propone que haya sólo intérpretes y no teóricos, lo cual puede ser indicio de considerar su propuesta como la “última teoría hermenéutica”. Para Adorno, la teoría era relevante y, además, era praxis. Quizá para el filósofo alemán eran sólo algunos los aptos para hacer filosofía o arte. Ricoeur se instala plenamente en un espíritu de época actual, que no se relaciona con asuntos de relativismo, caos, de fin de la historia, sino con el hecho mismo de hacer girar a la filosofía hacia una praxis interpretativa. El sujeto se re-

conoce no porque produce conceptos y menos porque los utiliza *a priori*, sino, precisamente, a través de esta práctica interpretativa de los textos de su cultura.

Mientras que Adorno observa que la racionalidad permite al arte ser autónomo, adquirir una mayoría de edad, debido a esta cualidad estética, aunque, paradójicamente, es resultado de la crítica a la racionalidad instrumental, Ricoeur retoma el componente racional de la literatura con una finalidad propiamente ética, como lo hizo Aristóteles. Por otro lado, mientras que para Adorno, la mimesis y la racionalidad permiten la creación de obras artísticas que no construyen sentido, para Ricoeur, la mimesis es precisamente la posibilidad del sentido, dada por la coherencia de la trama, que permite al lector regresar a “sí mismo como otro”.

Como se observa, en la mimesis de Adorno no figura la preocupación por la acción, lo cual ocurre en la reflexión de Ricoeur. Esto no significa, no obstante, que Adorno no haya pensado en la acción. La praxis, para este autor, establece una tensión dialéctica con la teoría; una no es sin la otra, como se verá enseguida.

Alejado de las ideas marxistas, Adorno no desatiende la praxis,⁴¹³ pero en su reflexión le da un giro importante. En los siguientes párrafos se hace referencia a los principales planteamientos adornianos en torno de la praxis para, posteriormente, relacionarlos con la propuesta de Ricoeur. Para este filósofo, en su época tenía lugar una praxis ilusoria,⁴¹⁴ que obstruía aquella que podía conducir a la liberación. La praxis había sido definida por el dominio de la naturaleza y no por la acción liberadora. La tendencia general, marcada específicamente por el pragmatismo estadounidense, daba a la praxis un valor por encima de la teoría, convirtiendo la acción en activismo político y contribuyendo,

⁴¹³ Cfr. Th. W. Adorno, “Notas marginales sobre teoría y praxis”, en *Consignas*, Madrid, Amorrortu Editores, p. 159 y ss.

⁴¹⁴ *Ibid*, p, 159.

con ello, a fortalecer lo que se quería evitar. El activismo era un producto más de las condiciones sociales objetivas, y no contribuía a la transformación, porque estaba adaptado a la realidad.⁴¹⁵ La praxis sustentada por el mundo administrado era instrumental, concreta, espontánea y esta espontaneidad, según Adorno, fetichizaba la praxis subjetiva en su inmediatez, lo cual era incompatible con la autonomía del sujeto.⁴¹⁶ Además, esta praxis, que apelaba al heroísmo, estaba de antemano condenada al fracaso, lo cual creaba sólo ilusiones. En el mundo de la praxis absolutizada sólo se reacciona, por lo tanto se hace mal, afirma el filósofo.⁴¹⁷

Para Adorno, pensar es ya hacer, por lo cual praxis y teoría no pueden comprenderse de manera separada; incurrir en esto es reducir uno al otro. La praxis verdadera necesita de una conciencia teórica plena. Ahora bien, la conciencia requiere, también, un impulso diferente de ella, un impulso somático que no puede crear desde sí misma: el sufrimiento”. Así, el dolor provocado por el sufrimiento propio o ajeno (por ejemplo, los torturados en campos de concentración nazis) mueve a la conciencia y a la acción o, dicho de otro modo, a pensar y a actuar. Esta actuación es ya moral.

De esta idea de praxis es posible derivar una actitud moral. Como es sabido, Adorno no escribió una ética. No obstante, es factible pensar, a partir de sus reflexiones críticas, en lo errático de los planteamientos relacionados con los mecanismos legales del mundo administrado, que resultan en prácticas coercitivas. Para Adorno, las normas obligatorias no garantizan una vida justa y, por el contrario, la ética sostenida en un sistema de explotación, causante del padecimiento de millones, es una estratagema de la razón, capaz de justificar las atrocidades más inconcebibles.

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 171.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 168.

⁴¹⁷ Th. W. Adorno, “Resignación”, en *Crítica de la cultura I*, op. cit. p. 709.

La crítica a la praxis del mundo administrado deriva en una crítica al comportamiento. Esta crítica doble conduce a Adorno no a invalidar los ámbitos, sino, por el contrario, a proponer, aun en su ambigüedad, su necesidad. No se trata de negar hasta eliminar la moral, sino de destacar su ambigüedad y su ineluctable talante necesario en una sociedad. Ahora bien, como ya se dijo, la razón moral proveniente de la legislación organizada por el mundo administrado elimina a la propia moral. Es decir, se crea la legislación al margen de la acción moral, cuando es a la inversa: la legislación proviene de acción moral. Para Adorno, lo que necesita es un impulso desde otro ámbito y éste es el corporal.

No se trata, para Adorno, de alejarse del espíritu. Todo lo espiritual es impulso corporal modificado que, a través de la modificación, alcanza a ser más que mera naturaleza.⁴¹⁸ La conciencia moral proviene de haber acogido la experiencia del sufrimiento que produce la dominación, y el dolor y la conciencia moral mueven a la acción. Ahora bien, el sustrato corporal en sí mismo no garantiza el orden moral, como lo consideraba Adorno y como ha quedado en evidencia en las sociedades actuales. La respuesta al dolor, a la fragilidad humana, puede resultar en acciones de brutalidad, sadismo, represión o destrucción de lo diferente. La moral no puede fundarse sólo en la reflexión ni tampoco en el impulso corporal, sino en una dialéctica entre ambos.

Aquí surge el componente utópico de la propuesta adorniana: una nueva organización es aquella en la que se niegue el sufrimiento físico hasta en el último de sus miembros.⁴¹⁹ Ahora bien, para aspirar a ello, se requiere de la dialéctica. Es posible establecer modelos de vida justa con la condición de que se desarrolle una conciencia

⁴¹⁸ Th. W. Adorno, *Dialéctica negativa*, p. 190.

⁴¹⁹ *Ibid.* p. 192.

agudizada de la propia precariedad. El sujeto de acción, el sujeto moral, debe ser consciente de las limitaciones de su propia práctica para no convertirse en cómplice en el mundo administrado. La praxis no es cualquier acción, sino una acción reflexionada, teorizada, y que puede ser, quizá, su negativa. La negación de la praxis como forma de resistencia, es la expresión de la praxis motivada por el sufrimiento.

Para Adorno, la praxis debe ser puesta en cuestionamiento; la propia praxis debe ser constantemente reflexionada. Para Ricoeur, la acción es el punto de partida para la configuración de los discursos y para su interpretación. La acción, en este filósofo, está más próxima a la idea de acción humana en la que se manifiesta la autonomía racional. La identidad *idem* y la identidad *ipse*, constitutivos de la identidad narrativa, en la que Ricoeur sustenta la construcción del sujeto, se configuran con lenguaje a partir de la mimesis de las acciones de los seres humanos en el mundo real. A partir de las variaciones imaginativas, con las cuales se configuran identidades narrativas con diferentes combinaciones, se crean personajes que interactúan bajo la premisa de la autonomía racional. Estos personajes hacen cosas con otros, con ciertos fines y consiguen la felicidad o infelicidad. Siguiendo el esquema aristotélico recogido en la *Poética*, Ricoeur plantea la interpretación del sí mismo como otro a partir de la intersubjetividad. Así, los textos literarios e históricos de la cultura ofrecen al intérprete un “laboratorio” de construcción de la subjetividad; muestran las posibilidades más propias del ser, en términos heideggerianos.

El juicio moral no es abolido, dice Ricoeur, sino sometido a las variaciones imaginativas propias de la ficción,⁴²⁰ constitutivo compartido por los textos históricos y literarios. Para Ricoeur, insertar al sujeto en este laboratorio de la subjetividad, le permite descubrir y transformar su sentir y obrar. Como se vio, Adorno apela a la “fantasía exacta”

⁴²⁰ P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, op. cit., p. 167.

para proponer un procedimiento que conduzca a la dialéctica. Ricoeur habla de las variaciones imaginativas en los textos literarios e históricos, de manera semejante. La configuración de las acciones por la imaginación, en relación con el lenguaje, da como resultado textos y, en otro sentido, inteligibilidad. Al final, en ambos filósofos, es la imaginación la que permite alcanzar aquello que no es asequible a la razón. Ricoeur lo nombra como tal y Adorno se refiere a ello en términos de “fantasía exacta”.

Por otro lado, de manera semejante a lo que hace Adorno, Ricoeur introduce el dolor y el sufrimiento. Para el filósofo francés, la identidad narrativa está anclada a la estructura de las obras, basada en peripecias introducidas por el “lance patético”. Ahora bien, a diferencia de Adorno, para quien hay que dejar que el objeto se manifieste en sus relaciones, para Ricoeur, la verosimilitud, en el sentido aristotélico, es criterio de organización de la coherencia de la trama, que permite al sí mismo re-conocerse. Para Adorno, descubrir heurísticamente las relaciones que constituyen los objetos, no implica ningún criterio necesario; al contrario, el sujeto debe estar abierto hacia el objeto. De aquí se sigue la posibilidad del no-sentido. La insistencia en la inintencionalidad, es también descripción de una forma de aproximarse al objeto en estos términos. No me parece que negar el sentido implique incomunicación. Más bien, Adorno observa un mundo que se configura de manera diferente, en el que el sentido no proviene del acuerdo semántico, sino del desacuerdo y de la regulación del sujeto del propio sentido. Es decir, el conocimiento es un acto individual, lo cual tampoco implica que no sea social, histórico o que no propenda a la justicia. Adorno no sugiere el sinsentido, ni se atiene a la metodología del análisis estructural inmanente. Lo que él propone es una alternativa al conocimiento, dada por la negación.

El sujeto es negado *en* el objeto, pero no para quedarse atrapado en él, sino para descubrir al objeto con el propio objeto. Esto no implica quedarse atrapado, sino perderse de sí, negarse, abrirse, para lograr el conocimiento. Este conocimiento puede no ser comunicable fácilmente, de ahí la propuesta del ensayo como forma; esto no significa, no obstante, que no se elabore sobre él, que no se intente recrear la creación descubierta, con la distancia necesaria para hacerlo. La filosofía, así, es mimesis en el sentido de creación y no copia de un modelo, imitación o réplica. Lo que la negación introduce es, insisto, la distancia necesaria para realizar la propia creación y la creación es individual. La cuestión aquí es si esta manera en que nos estamos relacionando los seres humanos, si las formas de hacer arte, literatura, filosofía, que provienen de la lógica misma de los objetos del mundo globalizado, nos conduce a la violencia. La pregunta podría ser, ¿a menos coherencia en las tramas más violencia? La respuesta a esto puede ser el objetivo de otra investigación.

En el caso de Ricoeur, la intencionalidad no es la del autor, como lo fue para la hermenéutica romántica, sino la del lenguaje configurado. Ahora, el discurso, como dice el filósofo, no es un mundo en sí mismo, sino que habla del mundo, de un yo y de un tú existentes. El discurso (literario) no es pura inmanencia, sino referencia segunda, lo cual explica el regreso del lector a sí mismo, a su condición de sujeto que conoce. Desde luego, Ricoeur aboga por el sentido, que es logrado, aun en las propuestas literarias más intrincadas, por el lector que refigura la temporalidad.

En relación con la hipótesis que aquí se sostiene, mencionada al inicio de este inciso, y a partir de los aspectos revisados hasta aquí, enseguida se esbozan reflexiones sobre la centralidad de la mimesis y de la acción para una hermenéutica crítica. Puede afirmarse, a partir de ambos autores, que sin mimesis no hay conocimiento. El conocimiento es posible por imitación. En el caso de Ricoeur lo que se imita son las

particularidades de las acciones humanas; en la propuesta de Adorno, la mimesis, en relación dialéctica con la racionalidad, permite encontrar heurísticamente las palabras que se adhieren a las particularidades de los objetos. Lo que se imita es las particularidades de los objetos.

Con la finalidad de restar la intencionalidad del planteamiento hermenéutico, se retoma la idea de la preeminencia del objeto, no para eliminar al sujeto, ni al sentido, sino para señalar, siguiendo a Adorno, que la configuración del mundo material, dado por las relaciones de contradicción, yuxtaposición, oposición, que marcan la época actual, no orientan a interpretar el mundo a partir de estas relaciones. Se ha hablado aquí de que la hermenéutica crítica tiene lugar en relación con los productos de la cultura actuales y que estos, lejos de proponerse como objetos determinados, homogéneos, clausurados, jerarquizados, se presentan en sus contrarios: indeterminados, heterogéneos, abiertos y no jerarquizados. Estas manifestaciones, metaforizadas, son constitutivos de la manera en que nos estamos comprendiendo. No hay algo que indique, desde mi perspectiva, que el mundo actual es el mundo del regreso al orden que proviene de las acciones humanas, entendidas a partir de una estructura simplificada del espaciotiempo. Ricoeur destacó, con el propósito de matizar la “pasión” por la discontinuidad de la época moderna, la dialéctica de la discordancia y la concordancia. Desde mi perspectiva, es importante no perder de vista esta distinción, esta tensión no resoluble. Pero es también prioritario llegar al objeto material, sin apriorismos. La experiencia del orden temporal semantizada, basada en las acciones, no puede ser el punto de partida del cual se adviertan las desviaciones. Esto supondría, obviamente, que permanecemos en la idea de un centro regulador, de verdad, bien y orden. Además, insistir en el orden de las acciones y su semantización, y, sobre todo, en la

concordancia como principio de estructuración de la existencia, implica la reducción de la subjetividad a la conciencia.

La mimesis, entonces, en los productos de la cultura, no es resultado del mundo ordenado, proveniente de la simplificación de las acciones humanas, sino de la complejidad introducida por la tecnología de comunicaciones del mundo globalizado, lo cual modifica nuestro modo de comprendernos. Incluso los productos más banalizados —algunos programas televisivos, sitios electrónicos— están hoy respondiendo a una estructura compleja —múltiple, interrelacionada, yuxtapuesta, híbrida—, caracterizada por las maneras de relacionarnos globalmente. La mimesis, en relación dialéctica con la racionalidad, conduce a interpretar los productos culturales a partir de nuestra relación con esos objetos en las acciones, que implican un tipo de espaciotemporalidad. Como ya se dijo en el inciso anterior, estas acciones no son actos de la conciencia, sino acciones complejas somáticas y de la conciencia, dialécticamente constituidas.

Ahora bien, entre la mimesis y la racionalidad, en el espacio entre, a manera de gozne, el dolor y el sufrimiento consecuente construyen a esa entidad que aquí hemos llamado sujeto de la hermenéutica crítica. El componente del sufrimiento infligido a sí mismo o a otros, por actos injustos socialmente legitimados o la autoconciencia en relación con procesos de dominación, es lo que permite a alguien devenir sujeto y moverse a la acción, en el sentido de praxis, entendida como los esfuerzos realizados en las condiciones actuales por hacer acciones transformadoras. Esta idea del dolor como gozne, se relaciona con lo que se dijo arriba sobre el sujeto. La posibilidad de decir yo es el resultado de la interacción; no es ningún sitio fijo, sino interacción. Ahora, en esta interacción intervienen el cuerpo y el espíritu, dialécticamente, siempre a partir del sufrimiento, de donde emana la posibilidad de la que la razón diga yo, se indigne, proteste.

Así, el sujeto del que estamos hablando es actuante perenne. Podríamos denominarlo actuante para distinguirlo de otros sujetos, por ejemplo, los constituidos teniendo como fondo el idealismo. El actuante perenne realiza movimientos en espiral que van de las acciones al discurso y a las acciones, sólo para regresar al discurso y volver a las acciones. Podría decirse que todos los seres humanos nos desplazamos de esta manera y eso es así, como lo constatamos empíricamente. No obstante, no todos lo hacemos con los mismos constitutivos: mimesis, sufrimiento, racionalidad. La sola mimesis puede derivar en una apreciación próxima al romanticismo temprano. El sufrimiento, en sí mismo, puede ocasionar lo que quiere evitar: más dolor. La racionalidad pura produce, siguiendo a Adorno, la barbarie y la descomposición en la que está sumido el planeta en su conjunto.

Mimesis y acción son dos constitutivos importantes en la construcción de una hermenéutica crítica que considera que sin crítica no hay acción imitada con lenguaje y sin acción imitada con lenguaje, es decir, sin reflexión, no hay conocimiento.

IV.3. Negación y distanciamiento

El último punto que se abordará será la negación, medular en la propuesta crítica, específicamente en la filosofía de Adorno. Como contraparte se explorará el distanciamiento del que habla Ricoeur y que, en el capítulo II, se propuso como la expresión más próxima a la crítica.

La negación y el distanciamiento no son excluyentes, sino complementarios. Lo que varía es la perspectiva desde la cual se realiza la observación. La negación es indispensable para la crítica, en Adorno, porque permite descubrir las contradicciones en los objetos del mundo y el distanciamiento es indispensable en la hermenéutica, por lo menos en la versión de Ricoeur, porque se trata de un distanciamiento productivo, no alienante, dado por el

texto, que revela la historicidad de la experiencia humana. El texto es análogo a otro tipo de “obras” producidas por los humanos.

La hipótesis, aquí, es que los productos de la cultura se estructuran como textos, a partir del distanciamiento, en términos de Ricoeur, por lo que son susceptibles de ser interpretados. Esta textualidad de los productos culturales implica su semiotización, en cuanto se resuelven como objetos histórico-sociales. Ahora bien, los textos, específicamente los textos actuales de la cultura, son productos complejos, estructurados con base en relaciones de contradicción, yuxtaposición, oposición; es decir, son productos cuyo soporte lógico es la negación. La interpretación de estos productos no responde a las propuestas tradicionales de organización del sentido, porque, precisamente, su vocación es romper el sentido, por lo que no es posible ya insistir en ese punto de partida para la comprensión de los productos actuales. Estos productos culturales, descubiertos a partir de sus relaciones, mediante la interpretación, dejan en evidencia su resistencia a la discursividad y, con ello, la dificultad de ser capturados con un discurso. Hacer esto último no es más que violentar o enmascarar, si se prefiere, un proceso social, que, por doloroso que nos parezca, se muestra como proceso de descomposición generalizada, o, dicho de otra manera, situación de decadencia en gran parte de los países del orbe, entre los cuales algunos países latinoamericanos, es el caso de México, llevan ventaja.

La hermenéutica crítica, por lo tanto, debe ser dialéctica en el sentido adorniano, por lo que no puede soslayarse la negatividad. Más que nunca, me parece, es necesario apuntalar la negatividad; no hacer esto es mantenerse en la razón cínica, en palabras de Sloterdijk.⁴²¹ Continuar haciendo teorías sin que nada ocurra es optar por el encierro en el individualismo, aquí sí, posmoderno, que no revela más que la esterilidad del mundo actual.

⁴²¹ Cfr. Peter Sloterdijk, *Crítica de la razón cínica*, Madrid, Siruela, 2004.

Pero la pura negatividad no basta, porque instalarse en la negatividad, entendida como no sentido y absurdo, ha conducido precisamente a la esterilidad. La negatividad “pura”, como cualquier pureza, no logra sino lo contrario de lo que se propone. Es aquí en donde el distanciamiento productivo aparece como momento complementario. Este distanciamiento es propiciado por la “materialidad” de los textos, por su objetualidad, dada por el lenguaje y otras formas de organización discursiva. Los discursos, sobre todo en los siglos XX-XXI, no son más transmisión de mensajes, sino configuración de maneras de comprender-nos, a partir de las acciones con los productos de la cultura. Enseguida retomaré algunas consideraciones que los filósofos realizan sobre negación y distanciamiento, respectivamente, para, después, desarrollar los supuestos aquí expresados.

Adorno propuso mantener la dialéctica hegeliana, sin alcanzar la síntesis que conduce a la totalidad, haciéndola negativa; estaba convencido de que con esta perspectiva, la filosofía lograría liberarse del sistema. La dialéctica negativa, que él reivindica, “no dice en principio nada más que los objetos no se reducen a su concepto, que éstos entran en contradicción con la norma tradicional de la *adaequatio*”.⁴²² La filosofía basada en la dialéctica, escribió Adorno, “tendría su contenido en la diversidad, no aprestada por un esquema, de objetos que se imponen o que ella busca; se abandonaría verdaderamente a ellos, no los utilizaría como espejos en los que reproducirse, confundiendo su copia con la concreción”.⁴²³ La dialéctica negativa se resiste a toda imposición de la unidad sobre lo plural, de lo abstracto sobre lo concreto. Con esta aproximación se pretende liberar al pensamiento de las constantes incursiones que justifican el dominio de lo real por la razón. Adorno no rechaza la razón, sino que habla de una razón crítica, que se ejercita como

⁴²² Th. W. Adorno, *Dialéctica negativa... op. cit.*, p. 17.

⁴²³ *Ibid.*, p. 24.

dialéctica negativa; dialéctica, porque reconoce la naturaleza contradictoria de la razón humana; negativa, porque se presenta como crítica y negación de la positividad dada.

La realidad debe ser observada en sus contradicciones para evitar reducirla a razón y, por tanto, para evitar el dominio. La dialéctica negativa surge precisamente de la reflexión sobre esas negaciones y no al revés. La dialéctica no es un método o algo que se imponga *a priori* desde el sujeto, sino que surge de la propia experiencia de reflexión. Lo que se debe destacar, derivado de la dialéctica, es precisamente la contradicción; es decir, cómo se tensan los contrarios en la sociedad y cómo son irreconciliables. Así, la dialéctica no es útil para construir conceptos o teorías, sino para construir la constelación o el conjunto de asuntos que trazan una figura de lo real, de la cual se sigue la exigencia de su transformación real.

Estas reflexiones provienen de la experiencia artística y vuelven a ella, a partir del cuestionamiento de la relación sujeto-objeto. Las meditaciones sobre el arte moderno, le dieron la posibilidad de profundizar en esta relación. La artisticidad del objeto artístico, según el filósofo, permite vislumbrar un tipo de relación sujeto-objeto, en la que el sujeto no es constituyente absoluto del objeto, debido a que se estructura a partir del propio material artístico y del trabajo históricamente plasmado en él. El sujeto no puede determinar al objeto artístico porque los materiales poseen una estructuración limitante, histórica y socialmente construida. Los materiales artísticos solicitan determinada praxis para llegar a ser objeto artístico.

La negatividad del arte moderno puede comprenderse a partir de algunos aspectos a los cuales se llega, precisamente, por negación. Es decir, Adorno parte de la idea de que no es posible definir al arte, esto sería tanto como apelar al concepto, a la filosofía de la identidad, de la que se está intentando huir. Por ello, concluye que lo específicamente

artístico del arte hay que derivarlo de su otro; el arte sólo es en relación con su otro. Por lo tanto, el arte se define por lo que no es. Se trata de la reflexión por vía negativa, lo cual implica que no procede la positividad.

Uno de los aspectos que constituyen esta negatividad es que el arte es “hostil a lo que la jerga de la autenticidad llama mensaje”.⁴²⁴ A partir de la reflexión sobre Brecht, el filósofo afirma que la dramaturgia tuvo como fin poner en movimiento procesos de pensamiento, no comunicar eslóganes. Adorno niega la intencionalidad del arte, por lo tanto su fin comunicativo. No se trata de transmitir contenidos, sino de provocar que el receptor se motive desde el punto de vista intelectual. Hasta aquí, las reflexiones sobre la aproximación adorniana.

El distanciamiento, para Ricoeur, es constitutivo del fenómeno del texto como escritura. No se trata de una metodología, sino de un componente de la textualidad, no oral, sino escrita. El distanciamiento cumple una función hermenéutica, a partir de cinco criterios. En primer lugar, el lenguaje no es un sistema de signos, sino discurso. La descripción del lenguaje como discurso proviene de la lingüística y de la pragmática. La unidad de sentido es la oración y no la palabra, y la oración une tres aspectos: agente, paciente y acto. Así, el discurso es un acontecimiento y como tal cumple tres criterios: el discurso se realiza en el tiempo y en el presente; el discurso remite al hablante —es decir, hay sujeto— por medio de un conjunto de indicadores lingüísticos (por ejemplo, deícticos); el discurso es siempre a propósito de algo y, finalmente, en el discurso todos los mensajes se intercambian. El discurso es, así, comunicación, y no sólo organización estructural, virtual de un sistema de signos. Por todo esto, el discurso significa. Se introduce, con ello, la dialéctica entre el acontecimiento y el sentido, que describe el primer distanciamiento: el

⁴²⁴ Th. W. Adorno, *Dialéctica negativa*, op. cit., p. 50.

del decir en lo dicho. En el decir está contenida la oración, así como en los actos de habla que pueden ser reidentificados con el mismo significado. Esta estructura del discurso distancia el decir de lo dicho, otorgando al texto un estatuto “material”. La intencionalidad persiste, pero no es ya la del autor del texto, sino la del propio texto, al realizarse, en la lectura, mediante los actos de habla.

En segundo término, Ricoeur describe el discurso como obra, utilizando categorías como género, estilo, composición. Al hablar de obra, quedan implicadas categorías del trabajo del texto, con lo que, el filósofo relaciona analógicamente la producción del textual con la producción realizada por otro tipo de trabajo. Con esta descripción, Ricoeur instala al texto al lado de las actividades prácticas que se objetivan en obras. La obra literaria es un trabajo del lenguaje que se organiza en su materialidad, por ello, es posible aproximarse a analizarla, a partir de las metodologías desarrolladas por la lingüística y los estudios literarios. Esta consideración introduce una diferencia fundamental en la relación entre explicación y comprensión, desarrollada por Dilthey. Explicar y comprender no son excluyentes: la explicación no elimina a la comprensión. Ricoeur dice, “la objetivación del discurso en una obra estructurada no elimina el rasgo fundamental y primero del discurso, a saber, que está constituido por un conjunto de oraciones donde alguien dice algo a alguien a propósito de algo”.⁴²⁵ En tercer término, la escritura distancia al texto de su contexto, con lo que se abre a una serie ilimitada de lecturas, así, el texto se descontextualiza para recontextualizarse, en una nueva situación, propiciada por el acto de leer. El distanciamiento, así entendido, no es producto de una metodología, sino constitutivo del fenómeno del texto como escritura. Así, el distanciamiento es condición de la interpretación.

⁴²⁵ P. Ricoeur, *Del texto a la acción, op.cit.*, p. 104.

En cuarto término se plantea el distanciamiento dado por medio de la dialéctica entre el sentido y la referencia. El sentido es el objeto ideal al que el texto se refiere; la referencia, su valor de verdad, su pretensión de alcanzar la realidad. Ricoeur retoma la literatura para hablar de esta dialéctica, sobre todo en relación con la referencia. ¿Cómo ocurre la referencia? Los textos literarios tienden a cancelar la referencia, porque no se trata de escritos didácticos, denotativos. Esto implica que no se puede hablar de referencia como si se tratara de un texto científico o, incluso filosófico. El autor habla, entonces, de una referencia segunda creada por los textos literarios. Esta referencia segunda se conecta con el mundo, en el nivel del ser-en-el-mundo heideggeriano. Ricoeur se pregunta: si la hermenéutica no consiste en buscar las intenciones ocultas del autor, ni tampoco en deconstruir las estructuras, ¿qué es lo que se interpreta? La respuesta es: “interpretar es explicitar el tipo de ser-en-el-mundo desplegado ante el texto”.⁴²⁶ Lo dado a interpretar en un texto es “la posición de mundo, de un mundo habitable para proyectar allí uno de mis posibles más propios”.⁴²⁷ A esto llama Ricoeur el mundo del texto, el cual constituye otro distanciamiento: de lo real consigo mismo.

Finalmente, Ricoeur contrapone la apropiación al distanciamiento, para conformar la última relación dialéctica. El distanciamiento y la apropiación están en tensión dialéctica: una es posible por la otra. La apropiación es comprensión por la distancia. Esta apropiación ocurre a partir de las dialécticas anteriores, lo cual implica que el lector se relaciona con la obra, no con un sujeto, y que la comprensión deriva del “rodeo de los signos de la humanidad, depositado en las obras de la cultura”.⁴²⁸ Así, comprender es comprenderse ante el texto, en el *mundo de la obra*. El lector se expone al texto y “recibe de él un yo más

⁴²⁶ *Ibid.* p. 107.

⁴²⁷ *Idem.*

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 109.

vasto, que sería la proposición de existencia que responde de la manera más apropiada a la proposición de mundo”.⁴²⁹ El yo es constituido por el *mundo del texto*.

Ahora, el lector se introduce en las variaciones imaginativas del *ego*, lo cual implica un distanciamiento en relación consigo mismo. La comprensión es, entonces, tanto apropiación como desapropiación. Aquí introduce Ricoeur el componente crítico a su hermenéutica, al proponer que la crítica a las ilusiones del sujeto debe ser incorporada a la autocomprensión: “La crítica a las ideologías, dice el filósofo, es el rodeo necesario que debe hacer la autocomprensión, para que pueda formarse por la cosa del texto y no por lo prejuicios del lector”.⁴³⁰ Con ello, el lector se aleja de sí mismo y regresa a sí, como otro. Como se ha visto, el distanciamiento es una descripción fenomenológica del proceso de escritura y lectura de los textos ficcionales. Además, destaca la implicación ontológica.

Entre la aproximación de Adorno y la de Ricoeur a la comprensión del objeto, hay una diferencia palmaria de método, que impide pensar en que los filósofos coinciden en sus descripciones. Hay, no obstante, algunos puntos de contacto, que destacaremos enseguida para, finalmente, retomar el planteamiento hipotético expresado a inicio de este inciso y esbozar algunos lineamientos sobre la negación y el distanciamiento en la hermenéutica crítica.

Adorno llegó a la negación, como principio lógico, por la observación que realizó tanto de la forma en que funciona la mente, como por la manera en que se estructuran los objetos en la sociedad del capitalismo tardindustrial. Como se sabe, la dialéctica negativa se explica porque el pensamiento es dialéctico y la realidad es contradictoria. Ricoeur utiliza la fenomenología para describir el distanciamiento y destacarlo como modo de ser

⁴²⁹ *Idem.*

⁴³⁰ *Ibid.*, p. 110.

de los textos ficcionales, desde luego, en relación con su producción y lectura. La aproximación de Ricoeur es resultado de reducciones fenomenológicas, además de apoyarse en otras teorías de la lingüística y la pragmática. Al final, no parece acudir al objeto “poético” para descubrir cómo se va construyendo en relación con el propio Ricoeur; es decir, ni el objeto es concreto, ni el sujeto es empírico. Paradójicamente, deriva un conjunto de tensiones dialécticas irresolubles, porque parte de su método consiste en destacar estas relaciones. La hermenéutica de Ricoeur tiene, además, una base ontológica: sostiene al ser como fundamento último de la interpretación. Es decir, lo que reivindica la hermenéutica es la interpretación del ser-en-el-mundo, pero esta hermenéutica implica la relación: explicar más es comprender mejor, como dice el filósofo.

Así, mientras que, para Adorno, la negación derivada de las contradicciones del objeto mismo constituye la manera de aproximarse a la interpretación, para Ricoeur la hermenéutica consiste en, sin abandonar la ontología, recurrir al análisis estructural; es aquí donde encuentra su base epistemológica. La diferencia radical entre las propuestas es que mientras que Adorno rechaza la ontología heideggeriana, Ricoeur la convierte en base hermenéutica. La inserción de la ontología da a Ricoeur la oportunidad de proponer una hermenéutica que no se agota en la negación y que se inserta en el paradigma de la intersubjetividad y la comunicación. El aporte importante de este filósofo consiste en proponer que el texto es materialidad (poética) y que, por ello, dispone el distanciamiento entre el sujeto y el objeto, con lo que se niega la identidad entre estas dos instancias. Pero, por otro lado, esta materialidad no agosta al sujeto, porque el texto está referido al mundo, que es con lo que el lector se relaciona. Como se ha dicho ya, tampoco la intención de Adorno fue desaparecer al sujeto en los objetos, sino proponer un sujeto empírico que se relaciona con los objetos del mundo y que mediatiza al yo que piensa. Se trata de un sujeto

concreto con un cuerpo que percibe, siente, experimenta, y que mediatiza la comprensión del yo. La hermenéutica de Ricoeur no propone un sujeto empírico, sino uno que se construye narrativamente, al identificarse en un ámbito práctico: el del relato de sus actos. Lo que Ricoeur propone es vidas narradas y no sujetos fundadores, pero tampoco la desaparición del sujeto.

El planteamiento del distanciamiento producido por el texto, relacionado específicamente con la crítica, es revelador, ya que permite pensar en que el sujeto no se impone al objeto, sino que se pierde en él, momentáneamente. Es decir, el distanciamiento es una especie de reducción fenomenológica que el sujeto realiza, con la diferencia de que el objeto no es de la conciencia, sino que el sujeto se fusiona con el objeto, en este caso el texto. Resulta de esto que el sujeto no conoce de manera inmediata, sino por la mediación del texto. A diferencia de las derivaciones pervertidas de la propuesta adorniana, que incurrieron en falacias tales como la desaparición del sujeto, la propuesta de Ricoeur rescata al sujeto, a partir de la comprensión de sí mismo de manera narrativa. Las derivaciones del materialismo, vinculadas con el imperio de *soma* sobre *sema* nietzscheano, así como el psicoanálisis freudiano, contribuyeron a hipostasiar lo humano al cuerpo, convirtiéndolo, paradójicamente, en fundamento. La preeminencia del cuerpo sobre todo lo demás, asimilada a la lógica del capitalismo globalizado, lejos de restituir el valor al ser humano, como individualidad, ha acendrado la tendencia palmaria a borrar al sujeto, convirtiéndolo en guiñapo, sin voluntad, sin identidad, sin futuro posible. Ya lo decía Adorno, privilegiar el cuerpo, es un riesgo; debe permanecer la dialéctica entre el cuerpo y la reflexión o dicho de otro modo, en el marco de una hermenéutica crítica, entre *soma* y *sema*.

Hay algunas consideraciones, no obstante, que pueden conducir a objetar el distanciamiento como constitutivo del fenómeno. En primer término, la reducción fenomenológica llevada a cabo por el propio Ricoeur para derivar el distanciamiento como constitutivo de todos los textos literarios. En segundo lugar, la propia reducción fenomenológica que realiza el lector al sumergirse en la lectura de los textos históricos y literarios. En relación con el primer asunto, en términos de procedimiento, Ricoeur se ha apartado de los objetos literarios empíricos, para hablar de un objeto ideal, lo cual, aparentemente desecha la dimensión estética de las obras literarias, incluso las consideraciones de estilo, en relación con la construcción del sujeto. Entre los objetos que la tradición denomina literatura hay enormes diferencias, que conducen a concluir que no en todos se estructuran historias narradas que puedan ser puestas en común, sin más, ya que apelan a la individualidad, a partir del estilo, sobre todo si hablamos de la literatura del siglo XX (muchas de ellas, como sabemos, niegan la narración misma, es el caso del surrealismo y algunas expresiones de posvanguardia derivadas), pero, además, que no todas redundarán de la manera como lo propone Ricoeur, en la construcción de la identidad del sí, porque muchos de los textos que circulan no fomentan el ideal emancipatorio o humanitario, al que aspira Ricoeur, y porque la construcción de la identidad no es un asunto que se relaciona únicamente con la lectura de textos literarios o históricos.

Relacionarse con textos literarios, no es hacerlo con una estructura fija —aun en sus variaciones, las anécdotas distintas—, la configuración del texto está determinada por múltiples factores, que impiden considerar un modo de ser. Hay textos literarios que no producen distanciamiento crítico alguno, porque sus estructuras no están organizadas para que esto ocurra en relación con los lectores a los cual fueron destinadas, en primera instancia. Estos lectores no están preparados, históricamente, para que se produzca ese

distanciamiento crítico, sino la asimilación funcional. Lo que recibimos de Aristóteles, a quien Ricoeur sigue de cerca, fue la reflexión que hizo sobre los elementos de poética de la tragedia. No se conservaron los escritos relacionados con la comedia y sólo se rescató algo sobre la epopeya. Por lo que se advierte en la *Poética*, era la tragedia lo que lograba el objetivo planteado idealmente por quienes intentaban contribuir a la consolidación de la ciudad-estado, relacionado con la formación del carácter. La comedia no tenía el mismo efecto que la tragedia, porque, entre otras cosas, no incluía el “lance patético”. Lo risible, elemento de la comedia, no era causa de dolor ni ruina: “[...] lo risible es un defecto y una fealdad que no causa dolor ni ruina; así, sin ir más lejos, la máscara cómica es algo feo y contrahecho sin dolor”.⁴³¹

En el apartado anterior se habló del dolor como constitutivo de la interpretación, descrita, parcialmente, a partir de la dialéctica entre mimesis y racionalidad. La comedia, como muchas expresiones actuales, no contiene entre sus elementos de poética el “lance patético”, ni la peripecia que conduce a la “compasión y el temor”. Podría dudarse, entonces, que todos los textos literarios compartan elementos de poética que hacen que el lector dé un rodeo por una alteridad ficcionalizada para volver a sí mismo como otro, es decir, habiendo compartido los sentimientos de compasión y terror que muestran la fragilidad humana, la posibilidad de errar, y que, por lo tanto, todos los textos literarios, por el hecho de construirse a partir de personajes que hacen cosas, con otros, con ciertos fines, impliquen, en el proceso de lectura, que el lector cobra conciencia crítica de sí mismo. Lo que aquí se pone en duda es que todos los textos literarios provoquen tal distanciamiento y

⁴³¹ Aristóteles, *Poética de Aristóteles*, traducción y notas de Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 1974, 1449a33-35.

mucho menos, que lo hagan todos los productos de la cultura, aun cuando tengan una estructura textual, semiotizada.

Precisamente es aquí donde el pensamiento de la negación se convierte en valioso auxiliar para reflexionar en la hermenéutica crítica. Lo que este pensamiento destaca es la contradicción inherente a los productos culturales del capitalismo tardindustrial. Es decir, la negación, como noción, es derivada de los objetos mismos, mientras que el distanciamiento es una generalización, una abstracción conceptual que encierra lo particular —de los textos literarios— en una consideración unívoca.

Del razonamiento de Ricoeur sobre el distanciamiento, específicamente a partir de las tesis lingüísticas y pragmáticas, podría derivarse que todos los textos literarios están estructurados con lenguaje verbal, por lo tanto todos tiene como constitutivo el distanciamiento, descrito en la dialéctica de acontecimiento y el sentido. En relación con la descripción del texto como obra, podría decirse que dado que todos los textos literarios son obras, como las define Ricoeur, en todas se observa el distanciamiento entre el autor y el lector. Lo que se establece es una relación dialéctica sujeto-objeto. Se parte de que la estructura misma de las obras literarias propicia esta relación sujeto-objeto. Es, aquí, en donde diferimos de Ricoeur, por lo ya expresado anteriormente: no todas las obras literarias propician esta relación con el lector, lo cual implica que no es posible generalizar.

Por otro lado, los textos literarios de vanguardia, posvanguardia y algunos de los llamados posmodernos, difícilmente pueden ser considerados entre los textos literarios en los que piensa Ricoeur, porque, me parece, son críticos en sí mismos, en el sentido en que se construyen como textos que reflexionan sobre sus propias posibilidades de ser literatura. Esta característica propicia en estos textos, a la lectura del lector, una doble relación. Por una parte, el lector intenta refigurar, en términos de Ricoeur, pero se topa con

contradicciones insalvables, que le conducen a pensar en el no-sentido. Por otra parte, si quiere comprender el texto, debe elaborar un discurso segundo, emanado del metalenguaje configurado también en estos textos, que tiene como propósito reflexionar, no filosóficamente, sino, por decirlo así, literariamente, sobre sus propias condiciones de posibilidad de ser literatura. Es el caso de la literatura de Julio Cortázar, sólo por mencionar un ejemplo.

Dicho de otro modo, estos textos quedan fuera de la hipótesis de Ricoeur, porque, aun cuando están estructurados con lenguaje verbal, la forma en que están configurados provoca, en el lector, la negación, conduciéndolo a la indeterminación. Como se dijo ya, la negación es también sentido, pero no positividad, no sentido derivado de un contenido dado por la coherencia de la trama, que busca, si no la causalidad, como en la ciencia, sí las relaciones lógicas, basadas en las acciones de los caracteres. A partir de estos textos, se podría formular la siguiente pregunta, ¿cómo podemos vivir de manera justa en la indeterminación, cuando llevamos siglos intentando comprendernos y organizarnos social y políticamente a partir de una razón que se ha impuesto con el principio de la no contradicción? No es el objetivo de este trabajo responder esta interrogante, la cual puede reconsiderarse para otro trabajo. Nos limitaremos, en las siguientes líneas, a retomar el planeamiento inicial de este inciso para esbozar algunas reflexiones sobre la negación y el distanciamiento como constitutivos de una hermenéutica crítica.

Proponíamos que la negación y el distanciamiento podrían ser complementarios. La respuesta a esto es sí, porque no derivan de un mismo método, como se observó ya. Esto quiere decir, que cada constitutivo, el distanciamiento y la negación, parten de diferentes maneras de comprender el fenómeno y que, en principio, esto mismo les otorga un sitio

diferente. Si este argumento es aceptado, entonces, es posible continuar con esta línea de reflexión.

Se insistirá, aquí, en que la negación no sólo es indispensable, sino que eliminarla es tanto como no querer, aquí sí como acto de voluntad, entender lo que ocurre en el mundo actual y por lo tanto no movernos a la acción. Los productos de la cultura, no sólo los que hemos considerado tradicionalmente artísticos, sino la mayoría, paradójicamente, han hecho patente que el mundo actual se estructura a partir de contradicciones, yuxtaposiciones y oposiciones. Lo que produce la globalización es esto, y lo constatamos en los relatos cotidianos y en los relatos artísticos, si es posible aún mantener esta diferenciación. En los productos culturales de la modernidad, específicamente en los artísticos, los procedimientos de deconstrucción de los metarrelatos, prevalecen sobre otro tipo de estructuración. Actualmente, gran cantidad de productos culturales invierten y deconstruyen, dibujos animados, películas infantiles y para adultos, cómics, programas televisivos. Adhiriéndome a Adorno, diría que ésta es la verdad que nos revelan los objetos de la cultura actual: la indeterminación. Basta con escudriñar un objeto concreto para constatar la imposibilidad de asirlo con conceptos conocidos, con aprioris; basta con escudriñarlos cuidadosamente para constatar la dificultad, si no la imposibilidad de comprenderlos con conceptos, si se concibe la creación de conceptos en términos de explicación absoluta. Es preciso, aquí, aproximarse al método de las constelaciones.

Ahora bien, se ha hablado de productos de la cultura semiotizados, lo cual no excluye ningún objeto, si se parte de la idea de que los objetos en los que los sujetos se pierden están semiotizados, porque son construcciones históricos-sociales, metaforizadas recurrentemente, y porque reaccionamos a todos estos objetos y no sólo algunos, por ejemplo, los textos literarios e históricos. Reaccionar a los objetos es ya estar en ellos y,

quizá inconscientemente, hacerlos parte de nuestra comprensión del mundo. Por ello, es preciso no omitirlos, como si se tratara de objetos que no nos afectan. Me refiero, específicamente, a los productos de las industrias culturales, satanizados por Adorno, y, en los países en los que coexisten formas de producción diferenciadas, premodernas y modernas, tardomodernas, me refiero, también, a productos artesanales, manufacturados, de circulación limitada. Omitir estos objetos, desde mi perspectiva, nos haría caer, de nuevo, en el apriorismo. Es el cuerpo el que está expuesto constantemente, abierto a lo otro; elegir conscientemente los objetos que permiten la comprensión del sí mismo es eliminar una parte de todo lo otro que construye mi comprensión. El cuerpo está expuesto, es apertura al mundo, es mundo, y el cuerpo se expone al intercambio no de mercancía, sino de productos semiotizados.

El distanciamiento, dice Ricoeur, no es producto de la metodología, sino constitutivo del fenómeno del texto como escritura.⁴³² Decíamos, párrafos arriba, que el distanciamiento ha sido derivado a partir de una reducción fenomenológica, que pretende definir la esencia del fenómeno, específicamente, literario. No obstante, se argumentó ya, no coincidimos con que el distanciamiento sea constitutivo del fenómeno, en general, sino particular, es decir, de cierto tipo de textos literarios y, agregaríamos, artísticos, así como de algunos productos culturales. Podríamos decir, entonces, que el distanciamiento, como constitutivo de algunos productos culturales, propicia que el intérprete, en el proceso de apropiación, se desapropie de sí mismo, para con ello desenmascarar las ilusiones del sujeto. Recordemos que estamos hablando de la época actual, lo cual implica productos culturales de la globalización e intérpretes de esta época; esto no invalida la historicidad ni de los sujetos ni de los objetos.

⁴³² P. Ricoeur, *Del texto a la acción, op. cit.*, p. 105.

Ahora bien, ¿cuáles son estos productos culturales, como se reconocen? La pregunta es pertinente si se toma en consideración, como se ha dicho ya, que los productos de las “industrias culturales” han asimilado las relaciones otrora propias del arte moderno, descritas por Adorno. ¿Qué ocurre cuando los productos culturales, en su mayoría, invierten los valores? Basta con observar cuidadosamente, como se ha señalado ya, que los dibujos animados o las películas infantiles, por mencionar sólo dos ejemplos, tienden a invertir los valores sustentados por los metarrelatos institucionalizados: ni los dibujos animados (las caricaturas), son para niños, ni las películas infantiles hablan de princesas bellas y buenas. Los dibujos animados son para niños y para adultos (por ejemplo, *Los Simpson*), y las princesas de los cuentos infantiles son ogros verdes, en situación de no encantamiento (por ejemplo, *Shreck*).

¿Qué nos permite comprender que algunos productos culturales, con sus mecanismos de contradicción, intentan, no afirmar, sino negar, rechazar, las condiciones de vida actuales? Podría lanzarse una hipótesis provisional al respecto, relacionada no con los modos de producción, sino con las formas de socialización de los productos. Este aspecto, no considerado por Ricoeur, se convierte en punto medular, me parece, de la hermenéutica crítica. Hablar de textos literarios e históricos, no exime valorar las condiciones de socialización y, por lo tanto, de recepción histórica y no sólo fenomenológica, de los productos culturales.

Podemos retomar el distanciamiento para decir, con Ricoeur, que los textos, desde el punto de vista de poético, son objetos en los cuales se pierde el intérprete. Y podemos agregar que los elementos de poética son insuficientes, hoy, para saber si un objeto cultural mueve a la crítica, de la manera en que lo propone Ricoeur, y mucho menos para construir sujetos éticos. Una de las maneras de producir objetos culturales, en la globalización, es la

“poetización”, entendida como rechazo a los discursos referenciales. La misma ciencia acude hoy a las narrativas, por lo que es necesario no olvidar el otro polo de la tensión dialéctica: la experiencia del sujeto que se pierde en las variaciones imaginativas que configuran los objetos de la cultura no puede prescindir de los conceptos y, por lo tanto, del pensamiento reflexivo.

La negación y el distanciamiento pueden ser considerados complementarios en una hermenéutica crítica que no pretende elaboraciones conceptuales absolutas, sino que se propone, siguiendo a Adorno, como aproximación al conocimiento que requiere disponer de manera activa los elementos con los que cuenta, extraídos por el sujeto, en vinculación dialéctica con el objeto, ubicándolos en relaciones diversas hasta encontrar, podríamos agregar, no una verdad, sino disposición provisional.

Consideraciones finales

Este trabajo tuvo como objetivo explorar la posibilidad de proponer, por lo menos de manera preliminar, los constitutivos de una aproximación hermenéutica crítica, a partir de las reflexiones de Th W. Adorno y Paul Ricoeur. Este objetivo fue alcanzado de manera satisfactoria, en términos de planteamiento inicial. Con lo aquí expuesto, se pretende aportar parcialmente a la investigación en este amplio campo.

Si bien las dos aproximaciones a la interpretación aquí exploradas se plantean como asuntos distantes, lo cual se deduce de una lectura en primera instancia, a lo largo de esta investigación se constató que, en efecto, hay diferencias importantes entre ambas propuestas; no obstante, un análisis profundo reveló que es posible pensar en la confluencia de perspectivas, en ciertos aspectos, y que, a partir de estas reflexiones, también es posible realizar consideraciones encaminadas a configurar una hermenéutica crítica. Así, en las siguientes líneas se retoman, por una parte, los principales aspectos en los que confluyen las propuestas y, por otra, se introducen constitutivos, derivados del análisis realizado en este trabajo.

Como respuesta al principal interrogante que guió esta tesis, puede afirmarse que es posible pensar en una teoría de la interpretación crítica, entendido este adjetivo, a partir de la noción de la Escuela de Frankfurt y, específicamente, de Adorno. Esta teoría se configura a partir de tres aspectos: la idea de que el sujeto es la experiencia de ser-gozne con el otro en el mundo; la idea de que la acción es condición de posibilidad del sentido y que la negación es inherente al movimiento recursivo que realizamos al interpretar. Antes de destacar las principales consideraciones conclusivas en torno a estos tres aspectos, es

importante deslindar las dos propuestas relacionadas con la interpretación que han sido exploradas en este trabajo, me refiero, evidentemente, a la de Th. W. Adorno y a la de Paul Ricoeur.

Circunscribir la propuesta de Adorno a la hermenéutica puede conducir a pensar que este autor propone una aproximación a la interpretación de textos filosóficos, históricos o literarios de la alta cultura occidental o que se trata de un proceso de transmisión de valores o bienes de la tradición, con aspiraciones de universalidad. Nada más lejano de la intención de este filósofo. Para Adorno, la filosofía es interpretación de lo concreto, de lo material, en lo cual están contenidas las contradicciones del mundo tardocapitalista. La propuesta del autor no se centra en los textos lingüísticos, sino en interpretación de objetos artísticos o culturales. Una parte importante de la propuesta adorniana fue inspirada por W. Benjamin, quien consideraba prioritario interpretar lo concreto y fragmentario. No obstante, la coincidencia no fue total. Para Benjamin, se debía interpretar todo tipo de manifestaciones culturales, incluso aquellas dimanadas de la tecnología de los medios de comunicación de masas. Adorno consideraba válidas sólo las expresiones del arte moderno y la alta cultura, y las contraponía a las expresiones de estos medios, que le parecían mercancía resultante del sistema prevaleciente. Esta perspectiva aleja a Adorno de Benjamin y limita su propuesta sólo a la “alta cultura”.

Para Ricoeur la hermenéutica es la aproximación a la comprensión del sí, porque la concibe como el proceso que conduce hacia el intérprete mismo, pero a través de una mediación: el lenguaje. En la propuesta de Ricoeur, el proceso de interpretación que conduce al sí, es el que se realiza en una situación determinada por la cultura. Para comprenderse, Paul Ricoeur interpreta los textos de su cultura euro-occidental. No es claro, por lo menos para mí, que Ricoeur intente, con esto, centrar la comprensión, en términos

generales, en la cultura clásica greco-latina o en la hebrea y menos en la francesa. Ahora bien, si este fuera el caso, la hermenéutica crítica de la que aquí se habla no implica semejante perspectiva. Lo que es claro, en la propuesta de Ricoeur, es que la comprensión se realiza a partir de determinados textos: históricos y literarios, para él, los de su cultura.

Ambos autores coinciden en que son sólo ciertos objetos los que conducen este proceso interpretativo. Obviamente no se trata de los mismos objetos, pero sí de la idea de que son ciertos objetos y no todos. Es importante anotar que mientras que para Adorno, los objetos de la tradición no interesan, para Ricoeur los textos de la tradición son fundamentales. Para Adorno es necesario interpretar los productos de la época, de manera radicalmente material e histórica y para Ricoeur se interpretan los textos de la tradición.

En relación con el primer aspecto abordado en el párrafo anterior, en esta tesis se ha argumentado la necesidad de considerar como objetos de interpretación al conjunto de los productos de la cultura y no sólo a determinados productos, ni de la tradición de del “arte culto”. Se dijo páginas arriba que aquí se hablará de productos culturales porque los objetos con los que los sujetos se acoplan son construcciones históricos-sociales, metaforizadas recurrentemente, por lo tanto semiotizadas, y porque hoy reaccionamos a todos estos objetos y no sólo a algunos, *v. gr.*, los textos literarios e históricos. Por otro lado, en el contexto actual, difícilmente pueden diferenciarse los productos de alta cultura de los de baja, o los textos más notables que otros, porque lo que prevalece en la organización de estos productos es la combinación de elementos, que otrora estructuraban la diferenciación social. Paradójicamente, en el marco de la diferenciación en su máxima expresión —el individuo— lo social ha quedado diluido en lo cultural y lo cultural se distingue por su configuración heterogénea. Esta mezcla heterogénea hace complejos los productos culturales, porque se estructuran a partir de múltiples códigos que paulatinamente se

convierten en los nuevos códigos y hacen estallar los paradigmas interpretativos tradicionales, que tienen como base el pensamiento dicotómico. Lo que deriva de esta reflexión es que lo que interesa son los productos de la cultura, sin distinciones jerarquizantes y sin valoraciones que partan de la preceptiva. En este enfoque se incluyen todas las expresiones de la cultura, no referidas a sí mismos, sino en relación con los procesos de recepción. Por otro lado, es preciso subrayar el interés primordial de esta propuesta de considerar interpretable aquello que incide en nuestras vidas hoy. No se habla de época actual, sino de las relaciones que tenemos hoy con los productos culturales en general.

En este sentido, la propuesta está más próxima a Adorno que a Ricoeur; esto no implica que la propuesta de Ricoeur se niegue. Es posible rescatar una dimensión. Al hablar de la interpretación de textos, Ricoeur se refiere a los textos de la tradición. Ahora bien, por tradición no comprende la herencia de lo inerte, sino la puesta en tensión de dos polos: el de la sedimentación y el de la innovación. La tradición es entendida como “transmisión viva de una innovación capaz de reactivarse constantemente por el retorno a los momentos más creadores del hacer poético”.⁴³³ La construcción de una tradición descansa en el juego de la innovación y la sedimentación. La innovación se rige por reglas, no nace de la nada; es decir, se relaciona con paradigmas de la tradición sedimentados, de manera funcional o a partir de la contradicción. Puede tratarse de relaciones de yuxtaposición (en gran medida de eso se ha tratado en la últimas décadas, en general, aunque en latinoamericana, desde hace siglos), que surgen de las contradicciones. Siguiendo este razonamiento, es posible pensar en los productos de la cultura con los que nos relacionamos hoy como innovaciones que no parten de la nada, sino que se relacionan con los paradigmas sedimentados, prioritariamente

⁴³³ P. Ricoeur, *Tiempo y narración I*, op. cit., p. 136.

a partir de la contradicción, provocando la desviación. Esta relación de contradicción cuestiona la comprensión a partir exclusivamente de la temporalidad. Se volverá a esto más adelante.

Se tiene, así, en este primer aspecto conclusivo, que ambos autores apelan a la interpretación de objetos culturales; Adorno, de arte, Ricoeur, de textos de la tradición. Ambos se insertan en una aproximación moderna, en contraposición con una perspectiva que podemos ubicar entre lo que se ha dado en llamar posmoderno. El primero porque elige el arte; el segundo, porque se plantea el tema de los textos de su tradición, refiriéndose a los textos que han configurado la identidad europea occidental, desde su perspectiva. En el marco de una propuesta de hermenéutica crítica que pueda considerarse en el ámbito hispanoamericano, se plantea no la posibilidad, sino incluso la necesidad de pensar en objetos de la cultura en general, no sólo porque es en relación con éstos que el sujeto se realiza, sino también porque las sociedades a las que me refiero, estrictamente en el contexto latinoamericano, no se han configurado sólo a partir de esas expresiones (arte moderno, textos de la tradición euro-occidental); lo han hecho desde un conjunto heterogéneo, desde una mezcla cultural de altísima complejidad, que trastoca los propios paradigmas de análisis simplificadores.

Ahora bien, al destacar estos productos de la cultura como los objetos a interpretar, se plantea una praxis que debe considerar el carácter contradictorio y fragmentario, intrínseco a dichos objetos. Este carácter hay que comprenderlo, específicamente en el contexto latinoamericano, en términos no sólo sociológicos, sino a partir de una aproximación cultural.

Vuelvo aquí a los tres aspectos arriba mencionados, en torno de los cuales giran las principales consideraciones conclusivas. En primer término, como ya se mencionó, se desarrolló la idea de que el sujeto es resultado y no fundamento.

Adorno no propuso a la praxis interpretativa como estrategia para volver al sí mismo. No obstante, al no negar al sujeto, sino al considerarlo como aquello que resulta de la experiencia de sumergirse en los objetos, está asumiendo este regreso al sujeto, tras haber dado un rodeo por las mediaciones. Para Adorno, no hay implicaciones éticas, a la manera en que Ricoeur lo expone, pero sí hay construcción de un sujeto, ahora débil. En lo que respecta a Ricoeur, el sujeto no es el punto de partida, sino de llegada. Para este autor la comprensión ocurre a manera de rodeo por los signos de la cultura inscritos en textos, monumentos y otras formas⁴³⁴ y no de manera inmediata, con el *cogito* como fundamento.

Se concluye, así, que la interpretación no puede prescindir ni del sujeto ni del objeto, y esta conclusión proviene de ambas propuestas. No obstante, parece urgente intentar pensar la relación entre estas instancias de manera diferente. Este sujeto no está puesto ni tampoco es resultado, de manera conclusiva. Se constituye como tal en la propia experiencia de relacionarse con lo otro (los productos de la cultura, creados por otro). El sujeto no es una entidad individual, sino siempre intencionada hacia el mundo, relacionándose con lo otro que, a la vez, responde y es susceptible de ser cuestionado. Así, el sujeto es una experiencia que ocurre en el ser-gozne, en el mundo y por lo tanto, en lo social, en lo comunitario, y no en lo individual. Esta experiencia de ser-gozne en el mundo se resuelve como experiencia espaciotemporal. En el ámbito dentro del cual se constituye el ser-gozne, no hay sólo tiempo o sólo espacio, sino espaciotiempo. Las mediaciones, las estructuras de los productos culturales, lenguaje verbal y otras organizaciones semióticas,

⁴³⁴ C. E. Reagan, *op. cit.*, p. 75.

con las que el sujeto se actualiza, son espaciotemporales, porque ocupan un sitio, a la vez son sociales y contienen una historia; se les podría denominar ámbitos semiotizados.

En segundo término, se desarrolló la idea de que la acción es condición de posibilidad del sentido. El sujeto de la hermenéutica crítica interpreta en las acciones con los productos culturales, no entendidos como objetos dados e independientes de un contexto social, sino histórica y espacialmente construidos y, por lo tanto, estructurados a manera de ámbitos semiotizados. Así, las acciones con los objetos no dan como resultado el conocimiento inmediato, sino que están mediadas por las estructuras que el sujeto y el objeto han construido en interacción, en el espaciotiempo. El ámbito semiotizado actual es complejo y esta complejidad está basada en la inserción de la tecnología, no sólo en términos de organización del modo de producción, sino también de la manera de experimentar-nos como seres humanos en el mundo. Por ello, la mimesis, en relación con los productos de la cultura, no es resultado del mundo ordenado, proveniente de la simplificación de las acciones humanas, sino de la complejidad introducida por la tecnología de comunicaciones del mundo globalizado, lo cual modifica nuestro modo de comprendernos. Incluso los productos más banalizados responden a una estructura compleja —múltiple, interrelacionada, yuxtapuesta, híbrida—, caracterizada por las maneras de relacionarnos globalmente. La mimesis, en relación dialéctica con la racionalidad, conduce a interpretar los productos culturales a partir de nuestra relación con esos objetos en las acciones, que implican un tipo de espaciotemporalidad. Se considera que las acciones no son actos de la conciencia, sino acciones complejas somáticas y de la conciencia, dialécticamente constituidas, que, además, están intrínsecamente vinculadas a la tecnología. La tecnología no es aditamento, sino constitutivo de los seres humanos.

Por otro lado, entre la mimesis y la racionalidad, en el espacio entre que es el sujeto, a manera de gozne, la tensión entre el dolor y el sufrimiento y la necesidad de no sufrir, es decir, de ser feliz, constituye a esa entidad que aquí hemos llamado sujeto de la hermenéutica crítica. El componente del sufrimiento infligido a sí mismo o a otros, por actos injustos socialmente legitimados en constante tensión con el imperativo de la afirmación y por lo tanto de estar-bien es lo que permite a alguien devenir sujeto y moverse a la acción, en el sentido de praxis, entendida como los esfuerzos realizados en las condiciones actuales por hacer acciones transformadoras. Estas acciones no se refieren sólo al activismo político.

Así, el sujeto del que estamos hablando es actuante perenne que realiza movimientos en espiral que van de las acciones al discurso y a las acciones, sólo para regresar al discurso y volver a las acciones. Podría decirse que todos los seres humanos nos desplazamos de esta manera y eso es así, como lo constatamos empíricamente. No obstante, no todos lo hacemos con los mismos constitutivos: mimesis, sufrimiento/estar-bien, racionalidad. La sola mimesis puede derivar en una apreciación próxima al romanticismo temprano. El sufrimiento, en sí mismo, puede ocasionar lo que quiere evitar: más dolor, lo cual nos conduciría a una visión moderna, que es preciso dejar atrás, desde mi perspectiva. Por otro lado, la racionalidad pura produce, siguiendo a Adorno, la vida dañada, la barbarie y la descomposición en la que está sumido el planeta en su conjunto.

Las acciones humanas, que son con la tecnología, ofrecen un campo semántico para la interpretación de los productos de la cultura, en el sentido en que los hemos expresado ya.

En tercer término, se planteó que la negación es inherente al movimiento recursivo que realizamos al interpretar. Las consideraciones finales en torno a este asunto, giran en

torno a la idea de que la negación y el distanciamiento son complementarios, porque no derivan de un mismo método. Esto quiere decir que cada constitutivo, el distanciamiento y la negación, parten de diferentes maneras de comprender el fenómeno y que, en principio, esto mismo les otorga un sitio diferente y complementario.

En relación con la negación, se considera que es estructural. Lo que produce la globalización es productos culturales complejos, en los que prevalece la contradicción, la cual se basa en la negación, y lo constatamos en los relatos cotidianos y en los relatos artísticos, si es posible aún mantener esta diferenciación. Gran cantidad de productos culturales invierten y deconstruyen. Los objetos de la cultura revelan la indeterminación, como modo de ser del mundo actual.

En relación con el distanciamiento se argumentó que no coincidimos con que el distanciamiento sea constitutivo del fenómeno, en general, sino particular; es decir, de cierto tipo de productos culturales. Dijimos que el distanciamiento, como constitutivo de algunos productos culturales, propicia que el intérprete, en el proceso de apropiación, se desapropie de sí mismo, para con ello desenmascarar las ilusiones del sujeto.

La negación y el distanciamiento pueden ser considerados complementarios en una hermenéutica crítica que requiere disponer de manera activa los elementos con los que cuenta, extraídos por el sujeto, en tensión dialéctica con el objeto, ubicándolos en relaciones diversas hasta encontrar una disposición provisional.

La negación no es detonante de desencanto, sino descripción del mundo, que encuentra su correlato en la afirmación. Esta tensión no es entendida como dicotomía, sino como paradoja que configura el ámbito espaciotemporal del sujeto en el mundo actual.

Finalmente, la interpretación, como hermenéutica crítica, despliega una dimensión política, que no resulta de un hipotético proceso civilizatorio, ilustrado; que no proviene de

los códigos que organizan la vida civil de la ciudad-estado, desde Platón, sino de experimentar el constante ser-gozne en el mundo. El sujeto de la hermenéutica crítica es ya político, porque al experimentarse como gozne, como movimiento recursivo que va de la negación a la afirmación y de nuevo a la negación, se inserta en un ámbito común, comunitario, experimentado a partir de la diferencia con el (los) otro(s). La dimensión política proviene de la conciencia del ser sujeto como ilusión, entendida no como fantasía, sino como poder de realización en común. Ahora bien, no se habla aquí de un regreso a la organización comunitaria prehistórica, sino de relaciones intra e internacionales. La tierra que se recorre con el cuerpo, con otro, no es ya el parámetro de construcción del bienestar de la comunidad, a partir de las acciones políticas. Ahora, este sujeto con otro, se organiza de manera planetaria, independientemente de regiones acotadas por la geografía política, a través de la red (*web*).

Esta construcción en común, llegar a ser en común, va más allá del ámbito de las instituciones configuradas por el orden burgués —*v. gr.* la integración de familias de manera diferente a la tradicional— y de la pretensión ilustrada de crear o educar seres humanos, mediante instituciones de la sociedad administrada, en términos adornianos, o mediante metarrelatos, según Lyotard.⁴³⁵ Los productos culturales, ejemplo de ellos son las redes sociales, propician las relaciones humanas, si por ello hemos de comprender las que se basan en el sentido común, el afecto, la espontaneidad y la informalidad. El uso de los idiomas en estos medios, a la manera del habla, más que de la lengua, en términos de la distinción dicotómica del lingüista ginebrino Ferdinand de Saussure, resquebraja la gramática y la sintaxis, y con ello la institucionalidad, pero no la semántica y la pragmática, que van más allá del plano estructural, textual, al mundo del que interpreta el mundo. Algo

⁴³⁵ Cfr. J. F. Lyotard, *La posmodernidad (explicada a los niños)*, México, Gedisa, 1987.

semejante ocurre con el empleo de las imágenes por estos medios. El otro con el que me comunico, es decir, “nos ponemos en común”, muestra, presenta quién es y hago lo propio, mediante imágenes fotográficas o videos cotidianos. Esta aproximación inédita al otro y al sí mismo, no es considerada aquí como camino, logro civilizacional, ni mucho menos; no se trata de una consideración en términos de progreso. Describe una faceta de lo que ocurre actualmente, en el marco de las enormes paradojas señaladas ya por los críticos de las industrias culturales.

Como no es difícil advertir, esta forma de relacionarse los humanos pone en crisis a las instituciones mediatizadoras de las relaciones humanas, construidas por el modelo de desarrollo euroamericano actual. Esto no significa que estos mecanismos conduzcan a la emancipación, uno de los metarrelatos más caros a la modernidad que es preciso revisar. En estas nuevas formas de relacionarnos están contenidas también formas de dominación, de sujeción; no basta, no obstante con permanecer, supuestamente, al margen, en la confortable situación del investigador especialista, denunciándolas. Es acuciante pensar en nuestra vida hoy así y en sus posibilidades para una vida más justa entre humanos; no para lograr instituciones más justas (contradicción en términos). La tecnología existe en cuanto extiende a los seres humanos más allá del cuerpo propio. Una hermenéutica crítica considera esta manera de ser en el mundo de los humanos hoy, más allá de distinciones dicotómicas, de nacionalidades y razas, en la telaraña de las sociedades complejas, de las sociedades globalizadas y las culturas dialogantes.

Referencias bibliográficas

Adorno, Th. W. *Dialéctica negativa*, Madrid, Akal, 2008.

----- . “La actualidad de la filosofía”, en *Actualidad de la filosofía*, Barcelona, Paidós, 1991.

----- . “El ensayo como forma”, en *Notas sobre literatura*, Madrid, Akal, 2003.

----- . “La idea de historia natural”, en *Actualidad de la filosofía*, Barcelona, Paidós, 1991.

----- . *Mínima moralía*, Madrid, Taurus, 2004.

----- . *Introducción a la sociología*, Barcelona, Gedisa, 1996.

----- . “Introducción a la Disputa del positivismo en la sociología alemana”, en *Escritos sociológicos I*, Madrid, Akal, 2004.

----- . “Sociología e investigación empírica”, en *Escritos sociológicos I*, Madrid, Akal, 2004.

----- . *Críticas de la cultura y sociedad I*, Madrid, Akal, 2008.

----- . *Kierkegaard. Construcción de lo estético*, Madrid, Akal, 2006.

----- . *Filosofía de la nueva música*, Madrid, Akal, 2009.

----- . “Notas marginales sobre teoría y praxis”, en *Consignas*, Madrid, Amorrortu Editores, 2003.

----- . *Teoría estética*, Madrid, Akal, 2004.

----- . y M. Horkheimer. *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana 1997.

----- . “¿Para qué aún la filosofía?”, en *Crítica de la cultura y sociedad II*, Madrid, Akal, 2009.

Agis, Marcelino. *Del símbolo a la metáfora*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1995.

Aguilar, Mariflor. *Confrontación, crítica y hermenéutica. Gadamer, Ricoeur, Habermas*, Fontamara, UNAM, 1998.

Aguilera, Antonio. "Prólogo", en *Actualidad de la filosofía*, Barcelona, Paidós, 1991.

Aristóteles, *Poética de Aristóteles*, traducción y notas de Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 1974.

Barthes, Roland. *Los susurros del lenguaje*, Barcelona, Paidós, 1987.

Benjamin, Walter. *El origen del drama barroco alemán*, Madrid, Taurus, 1990.

----- *Libro de los pasajes*, Madrid, Akal, 2007.

----- Benjamin, W. *Conceptos de filosofía de la historia*, Buenos Aires, Terramar Ed., 2007.

Baumann, Zygmunt. *Modernidad líquida*, México, FCE, 2009.

----- *La hermenéutica y las ciencias sociales*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1978.

Bernstein, R. J (ed.). *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra, 1988.

Beuchot, Mauricio. *El camino de la hermenéutica analógica*, Salamanca, Editorial San Esteban, 2005.

Bonß, Wolfgang. "¿Por qué es crítica la teoría crítica? Observaciones en torno a viejos y nuevos proyectos", en *La Teoría Crítica y las tareas actuales de la crítica*, G. Leyva, ed., Barcelona, Anthropos, 2005.

Buck-Morss, Susan. *Origen de la dialéctica negativa, Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*, México, Siglo XXI, 1981.

Cabot, Mateu. “La posibilidad del arte como lugar de reflexión. La ubicación de la experiencia estética en la filosofía de Th. W. Adorno”, en *Taula. Quaderns de pensament*, núm 23-24, Palma, 1995.

Cassirer, Ernst. *Kant. Vida y doctrina*, México, FCE, 1948.

------. *Filosofía de la Ilustración*, México, FCE, 1950.

Copleston, Frederik. *Historia de la filosofía*, t. 6, Barcelona, Ariel, 1981.

Dauenhuer, Bernard P. *Paul Ricoeur: the promise and risk of politics*, Boston, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1998.

Díaz de la Serna, Ignacio, *et. al*, “Una mirada crítica sobre la Modernidad. Entrevista con Bolívar Echeverría”, en *Norteamérica*, año 4, número 1, enero-junio de 2009.

Dubiel, Helmut. *La teoría crítica: ayer y hoy*, México, UAM-I/Plaza y Valdés, 2000.

Echeverría, Bolívar. *La definición de la cultura*, Ítaca/FCE, México, 2001.

------. “El ángel de la historia y el materialismo histórico”, en *La mirada del ángel. En torno a las Tesis sobre la historia de Walter Benjamin*, México, UNAM, 2010.

Ferraris, Mauricio. *Historia de la hermenéutica*, México, Siglo XXI, 2002.

Forster, Ricardo. W. Benjamin, Th. W. Adorno, *El ensayo como filosofía*, Buenos Aires, Nueva Imagen, 1991.

Gadamer, H. G. *Verdad y método I*, Salamanca, Sígueme, 2003.

------. *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1994.

Garaudi, Roger *Introducción al estudio de Marx*, Era, México, 1980.

Gómez, Vicente. *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno*, Madrid, Cátedra, 1998.

------. “La teoría crítica en España. Aspectos de una recepción”, en *Anales del Seminario de Metafísica*, núm. 30, Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense de Madrid, 1996.

- Grondin, Jean. *¿Qué es la hermenéutica?*, Barcelona, Herder, 2008.
- Habermas, Jürgen. *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid, Tecnos, 2007.
- . *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1988.
- Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*, México, FCE, 1967.
- Hegel, G. W. F. *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Ediciones Solar, 1968.
- Horkheimer, Max. *Teoría tradicional y teoría crítica*, Barcelona, Paidós, 2000.
- Idhe, Don. *Hermeneutic Phenomenology. The Philosophy of Paul Ricoeur*, Evanston: Northwestern University Press, 1971.
- Imaz, Eugenio. *El pensamiento de Dilthey*, México, FCE, 1979.
- Jay, Martin. *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Madrid, Taurus, 1986.
- Kant, E. Introducción, *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1995.
- Kant, I. “An Answer to the Question: What is Enlightenment?”, en Patricia Waugh, ed., *Postmodernism: a Reader* (Hodder Arnold Publication), Paperpack, 1992.
- Kaplan, David. M. *Ricoeur’s critical theory*, New York, State University of New York, 2003.
- Kaplan, David M., et al., *Reading Ricoeur*, Albany, State University of New York Press, 2008.
- Kaulino, Adrina. “Más allá de la reconciliación: la hermenéutica crítica de Paul Ricoeur, en *Trans/Form/Ação*, São Paulo, pp. 65-80, 2007.
- Leyva, Gustavo y Oliver Kozlarek. “Introducción”, en *La teoría crítica: ayer y hoy*, México, UAM-I/Plaza y Valdés, 2000.

Leyva, Gustavo. “Pasado y presente de la teoría crítica. Tres vertientes de reflexión para la crítica en el presente”, en Leyva, ed., *La teoría crítica y las tareas actuales de la crítica*, Barcelona, Anthropos/UAM, 2005.

Lyotard, J. F. *La posmodernidad (explicada a los niños)*, México, Gedisa, 1987.

Maceiras, Manuel. “Paul Ricoeur: una ontología militante”, en Tomás Calvo Martínez y Remedios Ávila Crespo, eds., *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación*, Barcelona, Anthropos, 1991.

Mancilla Troncoso, Sandro. “Interpretación y fe: una breve presentación de la hermenéutica teológica de Paul Ricoeur”, en *Teología y vida*, vol. XLVII, no. 47, Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2006.

Martínez, Sergio. *De los efectos a las causas. Sobre la historia de los patrones de explicación científica*, México, UNAM/Paidós, 1997.

Marx, K. “La cuestión judía”, en Marx y Engels, *La sagrada familia y otros escritos*, México, Grijalbo, 1959.

Matamoros, Fernando. “Solidaridad con la caída de la metafísica: negatividad y esperanza”, en *Negatividad y revolución. Theodor W. Adorno y la política*, Buenos Aires/México, Ediciones Herramienta/BUAP, 2007.

Reagan, C. E. *Paul Ricoeur. His life and his work*, Chicago, The University of Chicago Press, 1996.

Ricoeur, Paul. *Del texto a la acción. Ensayos sobre hermenéutica II*, México, FCE, 2004.

----- . *Freud: una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 1999.

----- . “Faire l’Université”, en *Lectures I. Autour du politique*, París, Editions du Seuil, 1989.

----- . "Hermeneutics and the critique of ideology", en John B. Thompson, comp., *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge University Press, 2009.

----- . "Structur, word, event", en *Conflict of Interpretations, Essays in Hermeneutics*, Evanston, Northwestern University Press, 1988.

----- . *Autobiografía intelectual*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1997.

----- . *Crítica y convicción*, Madrid, Síntesis, 2003.

----- . "Autocomprensión e historia", en Tomás Calvo Martínez y Remedios Ávila Crespo, eds. *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación*, Barcelona, Anthropos, 1991.

----- . *Historia y verdad*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1990.

----- . *La metáfora viva*, Madrid, Cristiandad, 1980.

----- . *Relato: historia y ficción*, México, Dosfilos editores, 1994.

----- . *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus, 1986.

----- . *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, México, Universidad Iberoamericana/Siglo XXI, 1999.

----- . *Tiempo y narración I*, México, Siglo XXI, 1995.

----- . *Sí mismo como otro*, México, Siglo XXI, 1996.

Romero, José Manuel. *Hacia una hermenéutica dialéctica*, Madrid, Síntesis, 2005.

Safranski, Rüdiger *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, México, Tusquets, 2007.

Schwarzöck, Silvia. *Adorno y lo político*, Buenos Aires, Universidad de la Plata/Prometo Libros, 2008.

Serrano Gómez, Enrique. "Kant y el proyecto de una teoría crítica de la sociedad", en *La teoría crítica y las tareas actuales de la crítica*, México, Anthropos/UAM-I, 2005.

Sevilla, Sergio. “¿Es una utopía pensar lo político?”, en *Crítica, historia y política*, Madrid, Cátedra, 2005.

Simms, Paul. *Paul Ricoeur*, London, Routledge, 2003.

Sloterdijk, Peter. *Crítica de la razón cínica*, Madrid, Siruela, 2004.

Szondi, Peter. *Introducción a la hermenéutica literaria*, Madrid, Abada Editores, 2006.

Tafalla, Marta. *Teodoro W. Adorno. Una filosofía de la memoria*, Barcelona, Herder, 2003.

Taylor, George H. “Introducción del compilador”, en *Ideología y utopía*, Barcelona, Gedisa, 2008.

Thompson, John B. *Critical hermeneutics. A study of the thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

Vattimo, Gianni. *Ética de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1991.

Velasco, Ambrosio. “Hermenéutica y sociedad civil”, en *Séptimas Jornadas de Hermenéutica. Hermenéutica, Ciencia y Sociedad*, México, UNAM, 2009.

Weber Nocholsen, Shierry. *Exact imagination, late work. On Adorno's Aesthetics*, Cambridge, The MIT Press, 1997.

Wonß, Wolfgang. “¿Por qué es crítica la teoría crítica? Observaciones en torno a viejos y nuevos proyectos”, en Gustavo Leyva, ed, *La teoría crítica y las tareas actuales de la crítica*, Barcelona, Anthropos, 2005.

Wussow, Philipp von. *Logik der Deutung*, Würzburg, Königshausen & Neuman, 2007.

Zamora, José Antonio. *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*, Madrid, Trotta, 2004.