

ESBOZOS DE UNA HERMENÉUTICA CRÍTICA EN *IDEOLOGÍA Y UTOPIA* DE PAUL RICOEUR

SKETCHES OF A CRITICAL HERMENEUTICS IN *LECTURES ON IDEOLOGY AND UTOPIA* OF PAUL RICOEUR

Esteban LYTHGOE*

Universidad Argentina de la Empresa (UADE). Instituto de Ciencias Sociales y Disciplinas Proyectuales (INSOD), Buenos Aires, Argentina.

CONICET, Buenos Aires, Argentina.

RESUMEN: En este artículo presentaremos algunos de los aspectos centrales del concepto ricoeuriano de hermenéutica crítica a partir de lo que se desprende de su análisis y discusión con las obras de Althusser y Habermas. En términos generales, mientras que las investigaciones históricas del primero apuntan a poner de manifiesto las estrategias de la reproducción de los sistemas de poder, el segundo propone un proyecto liberador basado en una construcción utópica independiente de la historia. El uso que hacen Althusser y Habermas del psicoanálisis nos acercará tangencialmente al vínculo de Ricoeur con esta disciplina. Concluiremos señalando al concepto de “memoria feliz”, desarrollado en *La memoria, la historia, el olvido*, como un ejemplo de utopía y muestra de que Ricoeur mantendrá algunos aspectos centrales de esta propuesta hasta el final de su vida.

PALABRAS CLAVE: Imaginario – simbólico – humanismo – reconocimiento – narración.

* estebanlythgoe@yahoo.com.ar, Lima 717 – CABA – Argentina.

ABSTRACT: In this article we will present some of the central aspects of the Ricoeurian concept of critical hermeneutics that follows from their analysis and discussion with the works of Althusser and Habermas. In general terms, while Althusser's historical investigations show power systems' strategies of reproduction, Habermas proposes a liberating project based on a utopian construction independent of history. The use that Althusser and Habermas make of psychoanalysis will bring us tangentially to Ricoeur's link to this discipline. We will conclude by pointing to the concept of "happy memory", developed in *Memory, History, Forgetting*, as an example of utopia and as a proof that Ricoeur has maintained some central aspects of this proposal until the end of his life.

KEY WORDS: Imaginary – symbolic – humanism – recognition – narration.

1. Introducción

Desde muy joven Paul Ricoeur intentó incorporar ciertos aspectos de la obra de Marx a su pensamiento. En su artículo de 1938 "Necesidad de Karl Marx", propuso un *marxismo crítico*, que partiera del *marxismo dogmático* y fuera compatible con el cristianismo. Para ello, el marxismo debía renunciar a dar la última palabra sobre el hombre y el mundo y contentarse con proporcionar una verdad penúltima y parcial (Ricoeur, 1938, 6). En este artículo Ricoeur trataba la discusión del marxismo con el idealismo y su concepción acerca de la ideología y del cristianismo. Asimismo, el marxismo permitía que Ricoeur pudiera "disociar" al cristianismo del espiritualismo y reivindicar la condición carnal que en esta religión tiene el ser humano. En este punto Ricoeur introduce el concepto de utopía, y explica que "el cristianismo no es una utopía entre las utopías, porque no es una cura del hombre por el espíritu humano." (Ricoeur, 1938, 10).

Sin embargo, deberemos aguardar más de un cuarto de siglo, para que en el desarrollo de *Ideología y utopía* Ricoeur pudiera incorporar al marxismo como parte de su propio pensamiento, en el marco de una articulación entre los conceptos de ideología y utopía. El haber propuesto la articulación entre ideología y utopía ya es de por sí novedoso. En efecto, a lo largo de la historia la ideología y la utopía se encontraron en registros narrativos diferentes, el primero, cercano a las disciplinas sociales, en tanto la segunda a la ficción. Es cierto que se podría objetar que en la obra de Marx ambos conceptos fueron reunidos, al calificar de ideológicos a los proyectos utópicos de Platón y Tomás Moro, creador del término "utopía" en su obra homónima de 1516. Pero, en este caso, no hubo articulación, sino negación de las diferencias específicas entre ambos géneros, para subsumir la ideología en la utopía. Recién en 1929 con la obra de Karl

Mannheim *Ideología y utopía* (Mannheim, 1987) hubo un intento de explicitar, distinguir y reunir a ambos conceptos bajo un marco común. Y, aún en este caso, ellos fueron tratados de manera aislada (Ricoeur, 1986, 2). En el caso de Ricoeur, la articulación entre ambos conceptos fue posible porque el interés de su “fenomenología genética del sentido” (Ricoeur, 1986, 311) no se restringía al contenido de las diversas utopías o los motivos por los que cada autor calificaba a diferentes posiciones de ideológicas, sino que se dirigió a su estructura funcional, sin dejar fuera la interconexión entre ambos conceptos.¹ En este análisis se presentó a la ideología como cumpliendo un rol legitimante y siendo la utopía una alternativa al poder actual (Ricoeur, 1986, 310). Dicha fenomenología, asimismo, permitió que Ricoeur pudiera reconocer diferentes niveles en ambos conceptos. La ideología es inicialmente constitutiva de la identificación entre los distintos miembros de una comunidad, luego quien toma el poder lo utiliza para legitimar su rol, y el tirano acaba por distorsionar la realidad en su obsesión por mantener el poder. En el caso de la utopía el desplazamiento entre niveles se encuentra asociado con el grado de excentricidad observado en el discurso, que va de la ficción plausible y realizable a la insana y patológica (Ricoeur, 1986, 303).

Más allá de este aporte general al debate histórico acerca de la relación entre la ideología y la utopía, consideramos que este curso también constituye un punto de quiebre en el pensamiento de Ricoeur. Nuestra hipótesis de partida es que el objetivo de *Ideología* es más ambicioso que el explícitamente manifestado, es decir, la elaboración de una fenomenología genética de estos dos conceptos a fin de lograr reunirlos y tratarlos en el marco de una *antropología* (Taylor, 1986, X y Ricoeur, 1986, 311). Además de ello, establece los lineamientos de una hermenéutica crítica, apoyándose en una interpretación particular de Marx y en diálogo con dos de los postmarxismos más destacados de aquella época, el de Althusser y Habermas. El hecho de que diez de los diez y ocho capítulos del libro estén dedicados a la obra de Marx, Althusser y Habermas refuerzan nuestra hipótesis. Coincidimos con Ricoeur en que esta reorientación de su pensamiento es fundamentalmente el producto de una “interpretación reconstructiva” del debate que tuvo lugar entre dos de los más grandes representantes de la hermenéutica y del marxismo de la década del sesenta. Nos estamos refiriendo a Gadamer y Habermas respectivamente (Kaplan, 3 y Busacchi, 2016a, 102). Tal ha sido la influencia de este debate en el filósofo francés, que éste terminó reconociendo que “el debate que es evocado por este título va más allá de una discusión sobre

¹ Ver, por ejemplo, Ricoeur, 1986, 16: “Propongo ir más allá de los contenidos temáticos de la utopía hacia su estructura funcional.”

los fundamentos de las ciencias sociales. Plantea la pregunta de qué debemos llamar el gesto fundamental de la filosofía.” (Ricoeur, 1983, 23). Con todo, hacemos nuestro el reclamo de algunos intérpretes (Kaplan, 2 y Gonzalo, 28) de que, pese a la gran cantidad de bibliografía que se ha venido publicando sobre la obra de Ricoeur, el análisis de la hermenéutica crítica se ha mantenido rezagado en un segundo plano.

En el presente artículo nos proponemos hacer un aporte para modificar esta situación. Para tal fin, presentaremos algunos de los aspectos centrales del concepto ricoeuriano de crítica a partir de lo que se desprende de su análisis y discusión con las obras de Althusser y Habermas. En términos generales, mientras que las investigaciones históricas del primero apuntan a poner de manifiesto las estrategias de la reproducción de los sistemas de poder, el segundo propone un proyecto liberador basado en una construcción utópica independiente de la historia. Según Ricoeur, ambas propuestas resultan unilaterales pues “la hermenéutica sin proyecto de liberación es ciego, pero un proyecto de emancipación sin la experiencia histórica está vacío.” (Ricoeur, 1986, 237). El uso que hacen Althusser y Habermas del psicoanálisis nos acercará tangencialmente al vínculo que tiene Ricoeur con esta disciplina. En coincidencia con lo planteado por Viniçio Busacchi, observaremos que la evolución que se produce en el pensamiento de Ricoeur a partir de la década del setenta le aporta una impronta lacaniana a su interpretación de Freud y del uso filosófico del psicoanálisis (Busacchi, 2016b, 67), dejando de lado la crítica que le había hecho veinte años antes al psicoanalista francés por haber rechazado la energética freudiana a favor de la lingüística (Ricoeur, 2008, 122). De hecho, consideramos que es posible reconstruir aquellos elementos constructivos de las críticas dirigidas a Althusser y a Habermas apoyándose en dos nociones metapsicológicas de inspiración lacaniana, como son la de lo simbólico y lo imaginario. Así, es posible asociar la crítica al proyecto de Althusser con sus diferencias acerca del concepto de imaginario que utiliza, en tanto que la objeción a la propuesta de Habermas con el desdibujamiento de la función simbólica a favor de la narración. Concluiremos mostrando los aspectos salientes del proyecto de Ricoeur exceden la relación entre utopía e ideología, para poner de manifiesto una lógica argumentativa propia de este autor. Asimismo, sostendremos que concepto de “memoria feliz”, desarrollado en *La memoria, la historia, el olvido*, es una concretización del concepto abstracto de ideología propuesto en *Ideología y utopía*. De este modo, defenderemos la tesis de que, en términos generales, Ricoeur mantuvo esta propuesta de una hermenéutica crítica hasta el final de su vida.

2. El marxismo estructuralista de Althusser

La recepción althusseriana de Marx resulta paradójica a los ojos de Ricoeur. Mientras que el autor de *El Capital* exigía que la ciencia abandonara la actitud teórica a favor de la praxis, Althusser reivindica la que la ciencia sea teórica en contraposición con la praxis ideológica. El marxismo, en su opinión, es una teoría de la historia y una disciplina filosófica; la crítica sólo es una función derivada. Sería posible explicar la “ruptura epistemológica” que se produce entre la ciencia y la ideología como una estrategia para evitar caer en (o de negar) lo que Ricoeur denomina la “paradoja de Mannheim”, esto es, la imposibilidad de posicionarse en un lugar neutral para distinguir lo ideológico de lo que no lo es, o con otras palabras, el carácter ideológico de toda perspectiva.² Este alejamiento respecto de la reivindicación marxista de la práctica, empero, impide entender cómo se produce la ruptura epistemológica (Ricoeur, 1986, 152) y qué moviliza a la crítica a las ideologías.

Ricoeur se ubica en el bando opuesto al de Althusser en aquella disputa que Busacchi ha dado por llamar la “guerra entre ideologías” (Busacchi, 2016a, 57). En un bando se encontraba una versión ampliada del estructuralismo, que defendía lo que se ha denominado “antihumanismo” y, en el otro, una posición más “espiritual”, defendida por aquellas posiciones vinculadas con la concepción cartesiana de la autocerteza del *cogito*. Cuando Ricoeur introduce a la figura de Althusser afirma que “...presenta una conjunción no con el psicoanálisis, que cuida al individuo, sino con el estructuralismo, que pone entre paréntesis toda referencia a la subjetividad.” (Ricoeur, 1986, 7). Entre las tesis centrales defendidas por este “antihumanismo” se encontraba aquella según la cual la realidad funciona sobre la base de fuerzas anónimas e impersonales. Por este motivo, esta línea de pensamiento se interesa más por el funcionamiento de la dinámica social antes que acercarse a los individuos. En el caso de Althusser, su interés por la ideología se debió a que ésta formaba parte del sistema de opresión y de sujeción, necesaria para la *reproducción* de los sistemas productivos.³

² Ricoeur, 1986, 165: “calificar a algo de ideológico nunca es meramente un juicio teórico, sino que implica cierta práctica y punto de vista de la realidad que esta práctica nos aporta.”

³ Aunque para Althusser considere que la ideología es anónima y de carácter estructural, no deja de llamar la atención su afinidad con la imaginación reproductiva, especialmente teniendo en cuenta el contrapunto con Habermas que destaca su carácter productivo de esta facultad.

Una segunda consecuencia del antihumanismo de Althusser fue su recurso a estrategias explicativas para abordar la relación entre la ideología y el pensamiento, en lugar de intentar comprender el problema. Ricoeur reconoce que Althusser sofisticó el viejo modelo dialéctico de relacionar la base (las fuerzas impersonales) y la superestructura (cultura, arte, religión y leyes) a través del concepto de “sobredeterminación” (Taylor, XIV), que supone la mutua influencia entre ambas. A pesar de esta complejización del modelo causal, Ricoeur considera que éste resulta inaplicable para entender la relación entre pensamiento e ideología (Ricoeur, 1986, 107), mientras que resultaría más comprensible recurriendo a términos motivacionales (Ricoeur, 1986, 121 y 128).

Aunque Althusser incluyó en su análisis de la ideología la connotación negativa que el marxismo le solía asignar de formar parte del sistema opresivo,⁴ también señaló positivamente que el modo en que la ideología nos permite tomar distancia respecto de la realidad es fundamental para nuestra relación con el mundo.⁵ Althusser definió a la ideología como un sistema de representaciones que buscaba resolver la tensión vital entre las demandas de la realidad y nuestra capacidad de ajustarnos a ella. En ese sentido, la ideología era presentada como una relación de relaciones que no representa las condiciones reales de existencia de los individuos, sino su relación con las condiciones de existencia las cuales, en definitiva, eran las distorsionadas.

Ricoeur considera que el concepto althusseriano de ideología se apoya en la distinción lacaniana entre lo simbólico y lo imaginario. La realidad de la ideología es propia de lo ilusorio (IU, 143), la cual, al igual que el inconsciente freudiano, es previa a todo orden temporal y a toda conexión cultural o lingüística. Lacan vinculaba la función simbólica al principio inconsciente único en torno al cual se organiza la multiplicidad de las situaciones particulares de cada sujeto. Su cercanía con el concepto semiótico del significante le permitió establecer el vínculo entre la estructura inconsciente y la lingüística. Pese a ello, Lacan no los identificó entre sí, “el campo de lo simbólico engloba al lenguaje, pero también lo excede.” (Simms, 83). El registro de lo simbólico enfatiza el

⁴ Ricoeur, 1986, 133: “La reproducción del sistema y la represión ideológica del individuo son uno y lo mismo.”

⁵ Ricoeur, 1986, 136: “Mientras en el joven Marx lo real y lo imaginario se contraponen, aquí lo vivido y lo imaginario están emparejados. Una ideología es ambos vivida e imaginaria, es vivida *como* imaginaria.” También, Ricoeur, 1986, 310: “Althusser mismo dice, la mayor parte de nuestra vida es ideológica en este sentido –podríamos decir utópica también– porque este elemento de desviación, de tomar distancia respecto de la realidad es fundamental.”

orden establecido dentro del cual se inserta el ser humano (Laplanche, 405 y Roudinesco, 1027). Como contraparte, el registro de lo imaginario se relaciona con los fenómenos ligados a la construcción del yo, refiriéndose desde un punto de vista intrasubjetivo a la relación narcisista de un sujeto para con su yo (Laplanche, 191 y Roudinesco, 1026).

Al comparar el problema de lo simbólico en Ricoeur con el análisis de Lacan, Karl Simms considera que ambos acercamientos son contrapuestos. En Lacan, lo simbólico funciona como un conjunto fijo y cerrado. Justamente por eso termina chocando indefectiblemente contra el orden de lo real, en tanto inaccesible a cualquier simbolización (Roudinesco, 1027 y Simms, 84). Según Simms, el símbolo en Ricoeur funciona como un sistema abierto a las infinitas posibilidades de la creatividad humana (Simms, 84). Apoyándose en *La simbólica del mal*, este intérprete destaca el carácter espontáneo de la formación de los símbolos en Ricoeur (SM, 183). La tesis de Simms nos podría llevar a suponer que es en el concepto de símbolo donde se encontrarían las mayores diferencias entre Lacan y Ricoeur, y consecuentemente deberíamos dirigir nuestra mirada en este concepto para establecer las divergencias entre Ricoeur y Althusser. El problema del planteo de Simms es que se basa en una cita proveniente de una obra conceptualmente diferente a *Ideología y utopía*, por lo que resulta inaplicable a la hora de fundar su posición.

Es posible observar la distancia conceptual respecto del tratamiento del símbolo entre la década del sesenta y mediados de la década del setenta comparando lo que sostiene acerca de él en el ensayo sobre Freud e *Ideología y utopía*. En la primera de estas obras, Ricoeur asociaba al símbolo con la problemática del doble sentido (Ricoeur, 1990b, 19), alejándose así de lo que consideraba una definición “demasiado amplia” de símbolo, como la de Cassirer, que lo identificaba con todas las maneras de objetivar (Ricoeur, 1990b, 13), y a otra “demasiado estrecha”, vinculada a la analogía (Ricoeur, 1990b, 19). Diez años más tarde, en *Ideología y utopía* Ricoeur reivindicaba la posición de Cassirer, vía Geertz, sosteniendo que “la hipótesis, por lo tanto, es que donde existe el ser humano, no es posible obtener un modo de existencia no simbólico, y mucho menos un tipo de acción no simbólica.” (Ricoeur, 1986, 12). Pese a todo, no nos parece que el cambio esté ligado simplemente con esta generalización, sino con una reconsideración del rol del símbolo, que contra lo que sostiene Simms, acerca a Ricoeur a Lacan. En ese sentido resultan relevantes las conferencias dadas en Texas en 1973, donde Ricoeur compara al símbolo con la metáfora, que se había convertido en el eje de sus investigaciones de aquella época. Allí

contraponen el carácter discursivo y espontáneo de la metáfora al vínculo que tiene el símbolo con los aspectos más inmutables de nuestra condición humana, en el sentido cosmológico, antropológico e incluso libidinal: “La metáfora ocurre en el ya purificado universo del *logos* mientras el símbolo vacila en la línea divisoria entre *bios* y *logos*. Testifica el enraizamiento primordial del Discurso en la Vida. Nace donde fuerza y forma coinciden.” (Ricoeur, 1976, 59). Consideramos pues que, mientras en *La simbólica del mal* es posible vincular el símbolo con la espontaneidad, a partir de los setenta pareciera destacarse el componente organizador y supraindividual del símbolo. Este sentido será posteriormente elaborado con el concepto de tradicionalidad.⁶⁷ Desde esta perspectiva, habría ciertas coincidencias entre Ricoeur y Lacan. En la cita recogida, la contraparte espontánea al carácter establecido y recibido de lo simbólico se encuentra en lo metafórico y, como veremos con el análisis de Habermas, este carácter también estará presente en la narración.⁸

Apoyándose en esta cercanía con Lacan, Ricoeur le objeta a Althusser haber abandonado el componente simbólico al tratar a la ideología, identificándola así sólo con lo imaginario.⁹ La objeción de haber dejado de lado el componente simbólico de la ideología refuerza nuestra hipótesis acerca de cercanía entre Lacan y Ricoeur sobre este punto. En lo referente a la función imaginaria, Althusser toma de Spinoza la tesis de que lo imaginario está asociado con la

⁶ El vínculo entre lo simbólico y la tradicionalidad se establece en *Tiempo y narración III*, donde Ricoeur afirma: “la tradicionalidad implica el conocimiento de una deuda que es contraída fundamentalmente con otro; las herencias transmitidas lo son fundamentalmente gracias al camino lingüístico y más generalmente sobre la base de sistemas simbólicos que implican un mínimo de repartición de creencias comunes y de acuerdos sobre las reglas que permiten el desciframiento de los signos, símbolos, y normas en vigor en el grupo.” (Ricoeur, 1996, 1011).

⁷ Un artículo relevante para adentrarse en las modificaciones que supone en la obra de Ricoeur el pasaje del símbolo a la metáfora es Pellauer, 1995. La importancia del mismo no se limita a la calidad de su autor, sino a que tiene una respuesta por parte de Ricoeur. Aunque el mismo plantea algunas tesis que difieren con las vertidas en estos párrafos, no me adentraré en ellas, porque su tratamiento excedería los límites de este artículo.

⁸ Aunque nuestro planteo comparte con Barash la tesis de que lo simbólico es un principio organizador, y que la distinción entre el sentido amplio y acotado presentada en el ensayo sobre Freud es secundaria, tomamos distancia respecto de su tesis acerca del carácter espontáneo de la “encarnación simbólica.” (Barash, 47).

⁹ Cf. Ricoeur, 1986, 143: “[Althusser] también y más importantemente toma prestado de la distinción hecha por el psicoanalista francés Jacques Lacan entre lo imaginario y lo simbólico. Significativamente Althusser abandona la noción de lo simbólico para retener la noción de lo imaginario comprendido sobre el modelo de la relación especular.”

fantasía y el engaño (Ricoeur, 1986, 143). A diferencia del joven Marx, para quien lo imaginario se contraponía a lo real, en Althusser se encuentran emparejados, estableciéndose entre ambos una relación de sobredeterminación: “una ideología es a la vez vivida e imaginaria, es lo vivido *como* imaginario.” (Ricoeur, 1986, 136). De ahí que Ricoeur señale que, para que pueda haber un engaño, es preciso que previamente haya algún elemento a ser reproducido o distorsionado. Lo imaginario no puede tener una función distorsiva, si primariamente carece de una función constitutiva, pues es imposible distorsionar aquello que previamente no haya sido constituido.¹⁰ Esta objeción lo conduce a Ricoeur a criticar el antihumanismo althusseriano. En efecto, toda base a ser distorsionada se constituye en un individuo real bajo ciertas condiciones, pero Althusser no puede reconocer este supuesto, ya que tacha de ideológico este tipo de recurso de corte antropológico. En opinión de Ricoeur, “quizás anticipando esta dificultad, el texto abruptamente toma otro acercamiento diferente. Althusser renuncia al lenguaje de la representación y lo sustituye por el de los aparatos. Se aleja de las preguntas que había planteado para considerar el criterio material de la ideología.” (Ricoeur, 1986, 146).

Esta última observación nos conduce a lo que, sin duda, más aleja a Ricoeur de Althusser, que es su tesis acerca del carácter constituyente de la ideología y de constituido e ilusorio del sujeto. Siguiendo nuevamente a Lacan, Althusser sostiene que: “*la categoría del sujeto es solo constitutiva de toda ideología en la medida en que toda ideología tiene la función (que la define) de ‘constituir’ individuos concretos como sujetos.*” (Althusser, 171). Los aparatos ideológicos del estado nos subjetivan en el momento mismo en que nos sujetan: “No hay sujetos salvo para y por su sujeción.” (Althusser, 182). Apoyándose en el ejemplo cotidiano del llamado de un agente de policía, Althusser muestra que en la interpelación se nos está reconociendo como sujetos a la vez que quedamos sujetos a los aparatos del estado. Correlativamente, nuestra respuesta al agente supone el reconocimiento de su autoridad.

Las diferencias con el reconocimiento hegeliano son ostensibles. En *La fenomenología del espíritu* nos encontramos con dos autoconciencias, que establecen un vínculo directo entre sí, con el objetivo de lograr un reconocimiento horizontal por parte de su semejante. Ante la falta de una mediación, esta pretensión conduce a la lucha. En el caso de Althusser, en cambio, este reconocimiento

¹⁰ Cf. Ricoeur, 1986, 139: “¿cómo podemos comprender la noción de lo imaginario si lo real no está ya mediado simbólicamente?”

es de carácter vertical, y se trata del reconocimiento por parte de un agente del estado de nuestro carácter sujetos y nuestro reconocimiento del aparato ideológico del estado en la figura del agente. De hecho, según Althusser, la práctica cotidiana de estrecharse las manos con otra persona para presentarse (Althusser, 182) está presuponiendo como marco la práctica ritual ideológica del reconocimiento.

Dado el carácter constituyente de las ideologías, el rol de la crítica en Althusser es limitado. En su opinión, la efectividad de los aparatos ideológicos está asociado con su *desconocimiento*, es decir, que los sujetos deben creer que éstas no inciden en su relación con la realidad (Ricoeur, 1986, 150). La crítica a la ideología funciona solo de manera destructiva, desactivando a los aparatos ideológicos, tras haber puesto de manifiesto su presencia (Ricoeur, 1986, 110). Con todo, Althusser considera utópico, en el sentido de imposible, aspirar a la desaparición total de la ideología a favor de una sociedad regida por la ciencia. Según explica, cuando se revela el funcionamiento de una ideología, otra la reemplaza para cumplir el rol de mediador con la realidad.

Ricoeur cierra sus consideraciones sobre Althusser afirmando que un proyecto “liberador” de esta naturaleza se encuentra condenado al fracaso indefectible, porque “¿qué motiva una crítica si no es un interés, un interés en la emancipación, un interés en la liberación, algo que empuje a la crítica necesariamente a la esfera ideológica? Es algo difícil pensar una ciencia no positiva que no es sostenida por un interés humano, un interés práctico.” (Ricoeur, 1986, 152).

3. La pragmática crítica de Habermas

En su biografía intelectual, Ricoeur explicaba que su hermenéutica dejó de restringirse a los símbolos, en tanto estructuras semánticas de doble sentido, para aplicarse a todos los sistemas de signos, en respuesta a la generalización del estructuralismo hacia todos los ámbitos del devenir humano (Ricoeur, 1995, 34). No hay duda de que el modo en que Habermas incorporó a Marx dentro de la tradición crítica iniciada por Kant le resultó crucial para que Ricoeur pudiera llevar a cabo dicha ampliación. Habermas consideraba que la imaginación era fundamental y, al igual que Ricoeur, destacaba su aspecto productivo. Según Habermas, esta facultad era práctica, lo que permitía asimilar a la categoría de trabajo en Marx en el esquematismo kantiano. Esta articulación

permitió ampliar el alcance de la crítica trascendental de la gnoseología hacia la antropología en general, así como articular el conocimiento con el interés.

En opinión de Habermas, lo que distingue a las ciencias instrumentales de las comunicativas es el interés, que les asigna a cada una de ellas categorías y modos de validación propios. Las ciencias instrumentales están interesadas por el control de la naturaleza, en tanto que el interés de las comunicativas es la autoconstitución de la especie humana. Con todo, los trabajos teóricos de Marx adolecen del problema de que la categoría de “trabajo” desdibuja la diferencia entre las ciencias humanas y las naturales.¹¹ Según Habermas, comprender a la humanidad en términos causales es una ideología moderna, que cierra el espacio para pensar una ciencia crítica. Por este motivo, prefiere recurrir a las investigaciones aplicadas de Marx, donde incorpora la distinción entre las “fuerzas de producción” y las “relaciones de producción”. Mientras en las primeras, la síntesis de la imaginación media entre el sujeto social y la naturaleza, en la segunda la mediación entre las clases sociales se produce a través de la lucha: “la síntesis mediante el trabajo establece una relación teórico-técnica, la síntesis mediante la lucha establece una relación teórico-práctica entre sujeto y objeto. En aquella se forma el saber de la producción; en ésta, el saber de reflexión.” (Habermas, 1989, 67).

El proyecto habermasiano de una ciencia crítica se basa en esta segunda síntesis imaginativa. Inspirándose en Hegel, Habermas la presenta en términos de *reconocimiento* (Habermas, 1989, 69). Así planteada, la “lucha de clases” deja de ser tratada como una lucha de poder que busca suprimir al enemigo, y, en su lugar, es caracterizada como una lucha de reconocimiento que aspira a un acuerdo más allá de las diferencias. Dentro de este marco, la ideología es aquella distorsión sistemática de la comunicación que impide el reconocimiento.¹² Habermas da un paso más y, apoyándose en la lectura hermenéutica que

¹¹ Habermas, 1989, 54: “Aunque él mismo [Marx] haya establecido la ciencia del hombre en forma de crítica y no como ciencia de la naturaleza, parece que se inclina siempre a situarla entre las ciencias naturales.”

¹² Ricoeur, 1986, 228: “La situación de incomunicación, que el reconocimiento debe superar, es una enfermedad de la comunicación. La ideología no es la distorsión accidental sino sistemática de la relación dialógica. No podemos hablar de una relación dialógica salvo a través de un proceso de reconocimiento, y la ideología es un sistema de resistencias a la restauración de una relación dialógica.”

Lorenzer hace de Freud,¹³ la describe en términos de una patología de la comunicación, en la medida en que es un proceso sistemático de escisión simbólica o de desimbolización. A fin de lograr el reconocimiento es preciso superar este tipo de patologías y, para tal fin, la crítica toma y reformula algunas de las herramientas que proporciona el psicoanálisis. A diferencia de cómo funcionaba la crítica en Althusser, la explicitación de la situación psicológica por parte del psicoanalista no basta para modificar la situación del paciente. Habermas destaca la necesidad de un trabajo por parte de este último para disolver las resistencias.

En lugar de partir de los textos metapsicológicos de Freud, Habermas reconstruye su pensamiento tomando como punto de partida sus investigaciones clínicas, cuyo eje es el proceso de transferencia. El objetivo del análisis es lograr el autoreconocimiento que está siendo impedido por distorsiones sistemáticas, que incomunican al sujeto. Resulta imposible comprender a los actos censurados y reprimidos ya que se han visto deslingüistizados o cuyo lenguaje se ha privatizado. A fin de salvar este impedimento, el psicoanálisis recurre a la vía alternativa de las explicaciones energéticas. Resulta, por lo tanto, imprescindible no abstraer esta reconstrucción causal de las patologías psicológicas del marco clínico en el que es generado, pues, de lo contrario, conduciría a una reificación de estas explicaciones. Tampoco el *ello* debe ser reificado y tratado como una cosa, puesto que es la modelización de la experiencia humana inaccesible por encontrarse desimbolizada.¹⁴

Según observa Busacchi, Lorenzer y Habermas llevan a cabo una “deformación tendenciosa de los textos freudianos” (Busacchi, 2016a, 35), generalizando el uso de “símbolo”, cuando, en la obra de Freud, apenas aparece este concepto. Gracias a este uso, empero, es que estos autores logran articular el psicoanálisis freudiano y la hermenéutica. Desde la perspectiva de Ricoeur, esta generalización del símbolo en la obra de Freud acaba compatibilizando al pensamiento de Freud con el de Lacan, algo que hubiera resultado imposible desde la doble epistemología que Ricoeur le reivindicaba a Freud hasta finales de la década del sesenta y que dio lugar a la crítica a Lacan, arriba señala, acerca de restringirse

¹³ Según Lorenzer, “...el psicoanálisis es un proceso por el cual vamos de la desimbolización hacia la resimbolización a través de un estadio intermedio de transferencia.” (Ricoeur, 1986, 230).

¹⁴ Cf. Ricoeur, 1986, 243: “Sólo por un proceso de destierro interno hay algo así como un ello. El ello no es algo dado sino el producto de una expulsión. Creo que esta es una interpretación ortodoxa de Freud; la represión es producida no por fuerzas naturales sino por fuerzas bajo ciertas circunstancias culturales.”

a la dimensión semiótica y hacer a un lado la economía pulsional (Ricoeur, 2008, 122).

Pese a esta lectura de Freud en clave simbólica, el eje de la propuesta reconstructiva de Habermas no radica en el símbolo. Tampoco Ricoeur hace referencia a alguna suerte de proceso de resimbolización al explicar el proceso reconstructivo, sino, antes bien, de construcción narrativa.¹⁵ Si habíamos señalado la distinción hecha por Ricoeur entre el ámbito heredado de lo simbólico y la espontaneidad asociada a la metáfora, en este punto se incorpora, junto con la construcción narrativa, un componente pragmático, que había estado ausente hasta ese momento. Habermas distingue la competencia lingüística de la competencia comunicativa y explica que, mientras la lingüística de corte estructuralista se restringe a las reglas del lenguaje, a la ‘lengua’, según la distinción de Saussure, la hermenéutica destaca la capacidad comunicacional del hablante, el ‘habla’: “El concepto de sistema lingüístico en el sentido de ‘languge’ prescinde de la dimensión pragmática en la que la ‘languge’ se transforma en ‘parole’. A las experiencias del hablante en esta última dimensión se refiere, sin embargo, la hermenéutica.” (Habermas, 1988, 281). La trama de la narración comunica un ‘sentido’ del sujeto involucrado, que el símbolo no puede transmitir (Habermas, 1989, 258-261).

Ricoeur le objeta a Habermas haber soslayado las diferencias existentes entre el psicoanálisis y la crítica a las ideologías. En primer lugar, explica, resulta imposible identificar a nivel social quiénes cumplen el rol del médico y la del paciente, porque dentro de ese ámbito nadie puede llevar a cabo una crítica desde fuera de la ideología a ser criticada. Tampoco existe en la crítica un proceso análogo al de la transferencia a nivel clínico. Por último, mientras el psicoanálisis aspira tanto a la crítica como a la cura, la crítica a las ideologías solo se restringe al primer elemento. Ella es parte de un proceso de lucha, no de reconocimiento, por lo que, cuanto mucho, puede aspirar a concientizar a la sociedad acerca del funcionamiento de la maquinaria social.

A fin de llenar el vacío que cumple la experiencia del reconocimiento en el psicoanálisis, Habermas introduce la idea regulativa de la “comunicación

¹⁵ Ricoeur, 1986, 234: “Un modo que Habermas intenta interpretar el psicoanálisis es en términos de su habilidad de *construir una narrativa* coherente.” (la cursiva es nuestra). Unas páginas más adelante, Ricoeur reconoce su interés en la “constitución de narrativas –como relato, como historia–” (Ricoeur, 1986, 241).

libre”, y posteriormente, de “competencia comunicativa”, como orientadora.¹⁶ Estas ideas funcionan como utopías que se constituyen “en la base teórica para la explicación de comunicaciones sistemáticamente deformadas y de procesos de socialización aberrantes” (Habermas, 1989, 336). A diferencia de la utopía fantasiosa de Althusser, la utopía de Habermas tiene el carácter de una ilusión, es decir, que no son un engaño irracional, sino que representan las posibilidades del ser humano racional.¹⁷ Aunque Ricoeur pondera la incorporación del componente utópico en el proceso de la crítica, no coincide ni en la naturaleza de esta utopía, ni en cómo se elabora. Con respecto al primer aspecto, Ricoeur le critica a Habermas haberse restringido al lenguaje, creyendo que éste, por sí mismo, basta para cambiar el estado de cosas. Esto constituye, en opinión de Ricoeur, una “subestimación de las fuerzas reales de la historia y, consecuentemente, una sobredeterminación del poder de la persuasión por medio de la discusión.” (Ricoeur, 1986, 298). En cuanto a su elaboración, Habermas considera que la utopía es una construcción imaginativa, pero dicha construcción no se basa en el capital simbólico de la sociedad, sino que es de naturaleza trascendental. Ricoeur responde en este punto a la objeción que Habermas le hiciera a Gadamer de haber ontologizado a la hermenéutica, de haber enraizado a la comprensión en una ontología de la finitud (Ricoeur, 2002, 332). El filósofo francés coincide con Gadamer en que una construcción monológica, como la hecha por Habermas, es vacía. La autorreflexión no se puede restringir a un análisis de corte trascendental, ya que la base histórica es constitutiva de una reconstrucción de este tipo:¹⁸ “Mi pregunta es si podemos tener esta idea sin una cierta antropología o una ontología en la cual tenga sentido para que el diálogo triunfe.” (Ricoeur, 1986, 250).

¹⁶ Ricoeur, 1986, 250: “el elemento utópico está ligado a la contraparte ausente de la situación psicoanalítica.”

¹⁷ CI, 276: “Las ‘ilusiones’ no son únicamente falsa conciencia. Al igual que en lo que Marx llamaba ideología, también en ellas se contiene ‘utopía’. Este contenido utópico, cuando el progreso técnico abre la posibilidad objetiva de reducir la represión socialmente necesaria por debajo de lo exigido institucionalmente, puede quedar depurado de los elementos culturalmente delirantes, de los elementos ideológicos utilizados para la legitimación de la dominación, y transformarse en una crítica de las formas de dominación históricamente superadas.”

¹⁸ Cf. Gadamer, 264: “Creo que mi tema se puede identificar como un viejo problema que ya Aristóteles tiene presente en su crítica a la idea general del bien en Platón. El bien humano es algo que encontramos en la praxis humana y es indefinible sin la situación concreta en la que se prefiere una cosa a otra. Sólo esto, y no un consenso contrafáctico, constituye la experiencia crítica del bien. Debe ser reelaborado hasta la concreción de la situación. Como idea general, esa idea de la vida justa es ‘vacía’.”

Conclusiones

Al comienzo de este artículo habíamos planteado que, pese a que considerábamos que *Ideología y utopía* introducía algunos aspectos de su proyecto de una crítica hermenéutica, estos debían ser recogidos sobre todo de su contraposición con la obra con los otros intelectuales que habían trabajado sobre estas temáticas y, fundamentalmente, con Althusser y Habermas.

Hubo dos conceptos de Althusser que fueron especialmente objetados por Ricoeur, los de imaginación y crítica. También le criticó haber abandonado el componente simbólico a la hora de definir a la ideología, pero, en este caso, señaló la necesidad de incorporar este elemento, manifestando así cierta afinidad con algunos de los componentes de lo simbólico en Lacan. Con respecto a la crítica a la imaginación, ésta apuntó, por una parte, a haberla caracterizado como fantasía, lo que dejaba de lado su componente productivo. Por la otra, el estructuralismo althusseriano le impidió anclar esta facultad en el ser humano en el mundo. Esta dificultad, vimos, condujo incluso a que Althusser tuviera que abandonar el problema de las representaciones y se abocara, en su lugar, a la cuestión de los aparatos. Con respecto al concepto de ‘crítica’, Ricoeur observó que el de Althusser carecía el componente utópico, y consideraba que esta carencia la volvía inconducente.

Somos de la opinión de que esta objeción no solo es extensible a toda aquella crítica que carezca de proyecto utópico, sino, más importante aún, Ricoeur la está implícitamente dirigiendo contra su propia la hermenéutica exegética, tal como fuera propuesta por él mismo en su ensayo sobre Freud, que buscaba tomar conciencia de su situación sin recurrir a un interés o utopía que introduzca la ironía de la utopía como elemento crítico para socavar la realidad (Ricoeur, 1986, 309). Existen importantes similitudes entre la oposición desconocimiento-reconocimiento de Althusser y la de apariencia-realidad a la base del análisis ricoeuriano de los “maestros de la sospecha”, Nietzsche, Marx y Freud. Aunque en su ensayo sobre Freud, Ricoeur no había asociado el término “crítica” con estos autores, la sospecha cumplía un rol análogo al de crítica. Así leemos que, “lo esencial es que los tres crean, con los medios a su alcance, es decir, con y contra los prejuicios de la época una *ciencia* mediata del sentido, irreductible a la *conciencia* inmediata del sentido.” (Ricoeur, 1990, 34).¹⁹

¹⁹ En *Ideología y utopía* la sospecha seguirá presente como un primer paso de toma de conciencia de la reflexión. Concluyendo el libro, Ricoeur sostiene que no necesariamente uno

A Ricoeur le debe haber resultado sumamente afín la postura de Habermas por su reivindicación del sujeto y de la imaginación productiva. Asimismo, lo debe haber influido fuertemente su concepto de una crítica guiada por un interés, así como la recepción simbólica de Freud. Somos de la idea de que no es casual, que en *Ideología y utopía* Ricoeur haya construido "...un nuevo paradigma hermenéutico procediendo de una hermenéutica de los símbolos y el texto a una hermenéutica narrativa..." (Busacchi, 2016b, 97).²⁰ Paradójicamente lo que lo distanció de Habermas fue la ausencia de la dimensión simbólica en la crítica. La utopía no es, para Ricoeur, meramente un reflejo especular de la sociedad que lo describe. Es, ante todo, una variación imaginativa que pone en duda el poder que de hecho existe. En ese sentido, resulta comparable con la epojé fenomenológica en el sentido en que "introduce un sentido de duda que rompe con lo obvio." (Ricoeur, 1986, 299-300). De manera análoga a lo hace la epojé, la utopía neutraliza lo ahí presentado, ubicándolo en "ningún lugar". "El tipo de neutralización que constituye la imaginación como ficción opera en la ideología" (Ricoeur, 1986, 16).

La literatura cumple uno de sus roles centrales al decontextualizar y recontextualizar la época desde donde escribe (Ricoeur, 1986, 313). Sin embargo, la variación imaginativa husserliana es una variación producida sobre una base material. Con otras palabras, se debe apoyar en la base histórica y simbólica sobre la que descansa la sociedad (Ricoeur, 1996, 968), y no un proceso trascendental y abstracto como es en Habermas. Ricoeur observa que las utopías deben generar pasiones que movilizadoras y motivantes, porque no son las meras palabras las que transforman, como parece entenderlo Habermas, sino las fuerzas reales de la sociedad (Ricoeur, 1986, 296-298). Estas pasiones también deben ser introducidas por la literatura. Como lo sintetiza G. Taylor, "si la ideología es la imaginación en tanto imagen, la utopía es la imaginación en tanto ficción" (Taylor, XXVIII).

En *Ideología y utopía* Ricoeur no proporciona ningún ejemplo de una posible utopía que cumpla con estos atributos. Deberemos aguardar casi un cuarto de siglo, cuando en *La memoria, la historia, el olvido*, introduzca el concepto de

queda totalmente inmerso en las ideologías. Hace varios siglos, explica, se inició un proceso de *sospecha*, que nos ha permitido tomar conciencia de la paradoja de Mannheim (Ricoeur, 1986, 313).

²⁰ Con respecto al alcance de esta reconsideración del símbolo a nivel cultural cf. Adams y Timo Helenius.

“memoria feliz”, que, en nuestra opinión, funciona como una utopía. Frente a la tendencia de la época de abordar “...los fenómenos mnemónicos desde el punto de vista de las capacidades que ellos constituyen la efectucción ‘feliz’.” (Ricoeur, 2008b, 40). Frente a la apariencia de considerarla como el producto de una descripción fenomenológica, al cierre de la obra, Ricoeur le asigna a este concepto todas características propias de una utopía. La memoria feliz es presentada como una idea que funciona como la ‘estrella guía’ de la fenomenología de la memoria. A su vez, este concepto se encuentra asociado con pasiones movilizadoras, como las reclamadas en *Ideología y utopía*. En efecto, la memoria feliz es un deseo que “...no es percibido en principio como un anhelo, sino como una pretensión, una reivindicación – a *claim* – ...” (Ricoeur, 2008b, 633-634). Y, en tanto pretensión y reivindicación, la memoria feliz es una aspiración que puede llegar a no cumplirse. Quedará para otro momento adentrarnos en este concepto, y el rol que cumple en el pensamiento tardío de Ricoeur.

Bibliografía

- ADAMS, S. (2015). “On Ricoeur’s Shift from a Hermeneutics of Culture to a Cultural Hermeneutics”, *Ricoeur Studies*, vol. 6 No. 2, 130-153.
- ALTHUSSER, L. (1971). *Lenin and Philosophy and other Essays*, New York and London: Monthly Review Press.
- BARASH, J. (2016). *Collective Memory & Historical Past*, Chicago & London: The University of Chicago Press.
- BUSACCHI, V. (2016a). *Habermas and Ricoeur’s Depth Hermeneutics. From Psychoanalysis to a Critical Human Science*, Springer.
- (2016b). “Lacan’s Epistemic Role in Ricoeur’s Re-Reading of Freud”, *Ricoeur Studies*, vol. 7 No. 1, 56-71.
- GADAMER, H.-G. (1998). “Réplica a Hermenéutica y crítica de la ideología”, *Verdad y Método II*, Salamanca: Sígueme.
- HABERMAS, J. (1988). “La pretensión de universalidad de la hermenéutica”, *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid: Tecnos.
- (1989). *Conocimiento e interés*, Madrid: Taurus.

- HELENIUS, T. (2016). *Ricoeur, Culture, and Recognition: A Hermeneutic of Cultural Subjectivity (Studies in the Thought of Paul Ricoeur)*, Lanham, Boulder, New York, London: Lexington.
- KAPLAN, D. (2003). *Ricoeur's Critical Theory*, New York: Suny.
- LAPLANCHE, J. y PONTALIS, J.-B. (2004). *Diccionario de Psicoanálisis*, Buenos Aires-Barcelona-México: Paidós.
- MANNHEIM, K. (1987). *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, México: Fondo de Cultura Económica.
- MARCELO, G. (2018). "Critique des idéologies, critique des utopies", *Ricoeur Studies*, vol. 9 No. 1, 28-41.
- PELLAUER, D. (1995). "The Symbol Gave Rise to Thought", *The Philosophy of Paul Ricoeur*, Illinois: Open Court.
- RICOEUR, P. (1937-1938). "Nécessité de Karl Marx", *Être* 2, num. 5, 6-11.
- (1976). *Interpretation Theory: Discourse and the surplus of Meaning*, Forth Worth, Estados Unidos: The Texas Christian University Press.
- (1983). "Hermeneutics and the critique of ideology", Thompson, J. (ed.), *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1986). *Lectures on Ideology and Utopia*, Nueva York, Estados Unidos: Columbia University Press (se encuentra la traducción al francés de Revault d'Allones y Joël Roman).
- (1997). *L'idéologie et l'utopie*, Paris: Seuil y en español *Utopía e ideología*, Madrid: Gedisa, 1997).
- (1990). *Freud. Una interpretación de la cultura*, México, México: Siglo XXI (*Essai sur Freud*, Paris: Seuil, 1965).
- (1995). *Réflexion faite. Autobiographie Intellectuelle*, Paris: Esprit.
- (1996). *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*, México: Siglo XXI (*Temps et Récit. T. 3: Le Temps raconté*, Paris: Seuil, 1985).
- (2004). *Finitud y culpabilidad*, Madrid, España: Trotta (*Finitude et Culpabilité*, Paris: Aubier, 1960).
- (2002). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. México, México: Fondo de Cultura Económica. (*Du texte à l'action: Essais d'herméneutique II*, Paris: Seuil, 1985).

- (2003). *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica (*Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris: Seuil, 1969).
- (2008a). *Écrits et conférences 1. Autour de la Psychanalyse*, Paris, Francia: Seuil.
- (2008b). *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica (*La mémoire, l'histoire, l'oublié*, Paris: Seuil, 2000).
- ROUDINESCO, E. Y PLON, M. (2008). *Diccionario de psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós.
- SIMMS, K. (2007). *Ricoeur and Lacan*, London and New York: Continuum International Publishing Group.
- TAYLOR, G. (1986). "Editor's Introduction", Ricoeur, P., *Lectures on Ideology and Utopia*, Nueva York: Columbia University Press.

Recibido: 12/10/2019

Aceptado: 4/2/2020

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0

