



# La autorreflexión hermenéutica: un nervio fundamental del pensamiento de Ignacio Ellacuría

*The Hermeneutical Self-Reflection: A Key Aspect of the Thought of Ignacio Ellacuría*

 **Fernando Lautaro Ramírez**

Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de  
Filosofía y Letras; Argentina  
[ffer.ramirez@gmail.com](mailto:ffer.ramirez@gmail.com)

**Resumen.** Este trabajo explora la asunción de la hermenéutica –en particular, de la autorreflexión hermenéutica– en el marco de la filosofía de Ignacio Ellacuría. Para ello, encuadramos nuestra reflexión teórica revisando las claves centrales de la hermenéutica filosófica según Heidegger y Gadamer. Posteriormente, indagamos en la profundización de la noción de autorreflexión hermenéutica, derivado de un sugerente debate entre Jürgen Habermas y Hans-Georg Gadamer. En este contexto, analizamos el modo peculiar en que Ellacuría asume esta tradición de pensamiento, enfatizando sus desplazamientos y resignificaciones conceptuales, y explicitando sus potencialidades para el desarrollo del pensamiento crítico.

**Palabras clave.** hermenéutica, autorreflexión, crítica, intereses, Ellacuría.

**Abstract.** In the present paper we explore the assumption of hermeneutics, particularly hermeneutical self-reflection, in the context of the philosophy of Ignacio Ellacuría. To this end, we frame our theoretical reflection by reviewing the key aspects of hermeneutical philosophy as articulated by Heidegger and Gadamer. Subsequently, we conduct a deeper examination of the notion of hermeneutical self-reflection, which arise from a thought-provoking debate between Jürgen Habermas and Hans-Georg Gadamer. In that context, we analyze the peculiar way in which Ellacuría adopts this tradition of thought, emphasizing its conceptual shifts and re-significations, and explaining its potential for fostering critical thought.

**Keywords.** hermeneutic, self-reflection, critical thought, interest, Ellacuría.

## Introducción

La obra filosófica de Ignacio Ellacuría se vio marcada por diversas dimensiones vitales, desde su activa participación en la realidad salvadoreña y latinoamericana –en calidad de pastor, de figura pública e intelectual–, hasta por su labor universitaria y su colaboración filosófica con Xavier Zubiri. Estas experiencias no solo dejaron una impronta en su personalidad, sino que también definieron su programa filosófico, orientándolo en su búsqueda fundamental.

En sus comienzos, su proyecto filosófico se encuentra muy próximo a los planteos teórico-conceptuales de Zubiri, principalmente, en su desarrollo de una metafísica intramundana radicalizada hacia la dimensión histórica (cf. Ellacuría, 1990). Su inquietud por comprender las particularidades de lo histórico desde el enfoque zubiriano le dotan, asimismo, de los fundamentos para su proyecto de una teología de la liberación como proceso de salvación en la historia (Ellacuría, 1973, 2000a; López de Goicoechea Zavala, 2021).

La urgencia e importancia de las circunstancias histórico-sociales de El Salvador lo llevan, de manera creciente, a asumir de una manera más sistemática y reflexiva los desafíos, debates y problemáticas coyunturales de las mayorías populares sometidas a la opresión por una sucesión escandalosa de gobiernos tiránicos. Esto, a nuestro modo de ver, contribuye decisivamente a que su pensamiento se aparte de los enfoques más formales y trascendentales de la filosofía zubiriana y que ahonde en la necesidad de una autorreflexión hermenéutica, es decir, un proceso de esclarecimiento de la propia situación hermenéutica (cf. Tamayo Acosta y Romero Cuevas, 2019, p. 110) a fin de configurar las bases de una filosofía en clave liberadora.

En tal sentido, la propuesta de este trabajo es aproximarnos a las particularidades que reviste la autorreflexión hermenéutica para este autor. A fin de destacar su orientación hacemos una revisión de la tradición hermenéutica desde los enfoques de Heidegger y Gadamer. No obstante, debido a que el mencionado concepto tiene su profundización en un debate entre Gadamer y Habermas, hacemos una revisión del mismo con el objeto de esclarecer la tesitura que le da origen y la proyección que este tiene. Definido este contexto teórico, nos ocupamos de mostrar la perspectiva ellacuriana enfatizando en las convergencias y divergencias con este concepto en su formulación original.

## Los antecedentes hermenéuticos

La noción de hermenéutica de la que Ellacuría abrevia, y de la cual es crítico, tiene su fuente en las obras de Heidegger y Gadamer (cf. Ellacuría, 2000a, pp. 187-218)<sup>1</sup>. En este sentido, cabe detenerse en algunos aspectos esenciales de este asunto desde los mentados autores. En sentido general, podemos definir la hermenéutica como aquella interpretación o comprensión que es efectuada siempre desde alguna presuposición o prejuicio (cf. Grondin, 2016, p. 299). Esta definición da en la clave de la cuestión, que veremos cómo ha oscilado de un pensador a otro.

<sup>1</sup> Las páginas que citamos corresponden al texto "Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano", del año 1975, en el cual se observa el claro perfil hacia una filosofía anclada en la realidad histórica, en terminología zubiriana refiere a una comprensión físico-real.

En el caso heideggeriano veremos cómo inscribe la hermenéutica en la ontología fundamental del Dasein. La comprensión se asienta como una de las estructuras existenciales que es co-originaria de la disposición afectiva del Dasein, pero esta no significa una comprensión propia de las ciencias humanas, al modo como lo propone Dilthey en contraposición a la explicación que encontramos en las ciencias naturales (cf. Zubiri, 1983, p. 330; Heidegger, 2012, p. 162). En este caso la comprensión es pensada en clave existencial, es decir, al *Dasein* le va su ser, debe hacerse cargo de su ser, por tanto, este está siempre orientado hacia una de sus posibilidades. El comprender es entendido como el poder ser, es decir, como posibilidad; por consiguiente, el Dasein está, en rigor, siempre arrojado hacia una de sus posibilidades (cf. Heidegger, 2012, p. 163).

Ahora bien, esa comprensión se hace explícita a través de la interpretación (*Auslegung*) (cf. Heidegger, 2012, p. 167), la cual no debe confundirse con lo expresado explícita y conscientemente. Justamente, porque la comprensión es una instancia ontológica anterior. En concreto, la interpretación define para el *Dasein* un horizonte de sentido, de acuerdo con el cual los útiles y su sí mismo le son dados. En consecuencia, el sentido como tal solo se constituye por intermediación de este peculiar ente que es el Dasein. Veamos qué dice el autor sobre esto:

Sentido es el horizonte del proyecto estructurado por el haber-previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa, horizonte desde el cual algo se hace comprensible en cuanto algo. En la medida en que el comprender y la interpretación conforman la constitución existencial del ser del Ahí, el sentido debe ser concebido como la estructura existencial-formal de la apertura que es propia del comprender. (Heidegger, 2012, p. 170)

Vemos cómo la noción de horizonte está estrechamente ligada a la de sentido; en rigor, el horizonte es el sentido en función del cual se define el proyecto del Dasein. Para caracterizar este horizonte Heidegger refiere a tres conceptos esenciales a la cuestión: el haber previo [*Vorhabe*], la manera previa de ver [*Vorsicht*] y la manera de entender previa [*Vorgriff*]. El haber previo refiere al ámbito de significatividad abierto para todo Dasein, el cual es formalmente atemático, además de primario y primero en el orden ontológico-existencial. Este tiene la particularidad de ser una totalidad de significación en función de la cual los entes intramundanos definen su valor pragmático para con el Dasein, es decir, las cosas adquieren un sentido dentro del proyecto del Dasein.

Ahora bien, este haber previo es, por así decirlo, condición necesaria pero no suficiente, debido a que queda velado la perspectiva desde la cual se realiza comprensivamente el Dasein, es decir, es necesario llevar a cabo un recorte de la mentada totalidad, con la finalidad de especificar con relación a qué posibilidad del Dasein se usa un útil. En otras palabras, la posibilidad define, determina, la orientación del útil. Por último, esta comprensión se ajusta a determinada conceptualización de los entes a los cuales se dirige la interpretación, es decir, remite a la idea de hacer al útil asible como tal o cual cosa (cf. Heidegger, 2012, p. 169; Lara, 2015, p. 153). En resumidas cuentas, esta conjunción de categorías existenciales son las que permiten que algo se haga comprensible en cuanto algo para el Dasein.

En virtud de lo dicho, el horizonte de sentido abierto por el Dasein es la llave de la comprensión del mundo, pero esto corre con la posibilidad de convertirse en un círculo vicioso:

El comprender, en cuanto apertura del Ahí, ataña siempre a la totalidad del estar-en-el-mundo. En todo comprender del mundo está comprendida también la existencia, y viceversa. Además, toda interpretación se mueve en la estructura de prioridad ya caracterizada. Toda interpretación

que haya de aportar comprensión debe haber comprendido ya lo que en ella se ha de interpretar. (Heidegger, 2012, p. 153)

En toda interpretación ya debe estar comprendido lo que se debe interpretar. Acá Heidegger inserta el famoso círculo hermenéutico sin hacer ninguna mención de la relación parte-todo (cf. Grondin, 2016). Lo dicho puede ser confundido con un uróboros, aquella mítica imagen de la serpiente que se muerde la cola a sí misma, conformando un círculo vicioso, como apunta el mismo Heidegger, o toma la forma de una *petitio principii* para la lógica, ya que: "La demostración científica no debe presuponer lo que ella tiene que demostrar" (Grondin, 2016). Esto para el autor no afecta directamente a la hermenéutica en sí mismo:

Por el contrario, el cumplimiento de las condiciones fundamentales de toda interpretación exige no desconocer de partida las esenciales condiciones de su realización. Lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él en forma correcta. Este círculo del comprender no es un circuito en el que gire un género cualquiera de conocimientos, sino que es la expresión de la *estructura existencial de prioridad* del Dasein mismo. No se lo debe rebajar a la condición de un *circulus vitiosus*, y ni siquiera a la de un círculo vicioso tolerado. En él se encierra una positiva posibilidad del conocimiento más originario, posibilidad que, sin embargo, sólo será asumida de manera auténtica cuando la interpretación haya comprendido que su primera, constante y última tarea consiste en no dejar que el haber previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa le sean dados por simples ocurrencias y opiniones populares, sino en asegurarse el carácter científico del tema mediante la elaboración de esa estructura de prioridad a partir de las cosas mismas. (Heidegger, 2012, p. 154)

La clave del círculo hermenéutico, a fin de no caer en un círculo vicioso o falaz, es entrar en él de la forma correcta. Para ello es fundamental un examen y revisión de los elementos previos (el haber-previo, la manera previa de ver y la manera previa de entender) para evitar que sean llevados por "las asunciones dominantes" (Lara, 2015, p. 154). Normalmente, afirma Heidegger, lo hace bajo el modo de la aversión esquivadora de su propia condición, es decir el Dasein está sometido a la dictadura del Uno o el se (*Das Man*), esto es, las interpretaciones dominantes de una época que codifican el modo en que este se apropia o no de sus posibilidades.

Por el contrario, su carácter científico puede ser explorado en la medida en que se asuma esa estructura de prioridad a partir de las cosas mismas, es decir, partir de un análisis originario de las cosas. Por esta razón, el pensamiento del último Heidegger de la deconstrucción de la historia de la metafísica, puede ser visto como un intento de comprensión más adecuado del Ser. En otras palabras, como un modo de ingresar adecuadamente en el círculo hermenéutico de la comprensión del Ser (cf. Grondin, 2016).

Recapitulando, podemos apreciar que la clave del círculo hermenéutico se encuentra, para este autor, en la comprensión-interpretación, por ello, para una correcta inserción en el mentado círculo es necesario una ruptura con las interpretaciones dominantes. De lo contrario, todo el horizonte de sentido desde el cual el Dasein abre en cada caso aquello de lo que se ocupa, así como sus posibilidades más propias, se verán contaminadas, por así decirlo, por formas impropias o alienantes de sí mismo.

Ahora bien, la comprensión desde la perspectiva gadameriana sigue el hilo conductor temático de la cuestión hermenéutica de acuerdo con cómo lo desarrolla Heidegger. En este sentido, retoma el concepto de comprensión e interpretación de *Ser y tiempo*, pero observa en este una limitación en

su análisis, pues se restringe a definir la preestructura de la comprensión, sin por ello indagar en la historicidad de la misma (Gadamer, 1999, p. 331).

Gadamer enfoca la cuestión del vínculo del lector o intérprete con respecto a un texto e identifica una dimensión esencial, esto es, el hecho de que no es posible prescindir de las propias opiniones. En otras palabras, los "prejuicios" son constitutivos a la interpretación (cf. Gadamer, 1999, p. 337), contrario al ideal ilustrado de un saber que ha cortado los lazos inhibitorios de la tradición y la autoridad. No obstante, esto no significa un encierro en los propios prejuicios ensombreciendo, de esta manera, el sentido general del texto, sino que, para Gadamer (1999), es necesario una suerte de premisa metodológica, a saber,

Una conciencia formada hermenéuticamente tiene que mostrarse receptiva desde el principio de la alteridad del texto. Pero esta receptividad no presupone ni 'neutralidad' frente a las cosas ni tampoco autocancelación, sino que incluye una matizada incorporación de las propias opiniones previas y prejuicios. Lo que importa es hacerse cargo de las propias anticipaciones, con el fin de que el texto mismo pueda presentarse en su alteridad y obtenga así la posibilidad de confrontar su verdad objetiva con las propias opiniones previas. (p. 335)

La importancia otorgada a los prejuicios como parte constitutiva del círculo hermenéutico se debe a que estos constituyen en el intérprete la "realidad histórica de su ser" (Gadamer, 1999, p. 344). En otras palabras, tiene un estatuto ontológico de primer orden.

Ahora bien, ¿qué efectos tiene esto en la constitución del círculo hermenéutico? Contrariamente a lo que Heidegger realiza, Gadamer retoma los motivos clásicos del círculo hermenéutico, en el cual rescata la relación parte-todo. Esto resulta esencial para nuestro planteo, puesto que es en el conjunto de las anticipaciones de sentido de quien comprende el texto donde se debe dar un continuo proceso de corrección, rectificación y ampliación del sentido de la parte con respecto al todo, y viceversa. En otras palabras, la extrapolación de sentidos individuales a la totalidad del texto tiene efectos perjudiciales, ya que puede caer en la falacia *pars pro toto*, a saber, una falacia común en la cual la parte asume el lugar de la totalidad, una suerte de sinédoque textual, mientras que lo que el círculo debe favorecer y fortalecer es que el sentido de lo individual esté en sintonía con el todo. Dice Gadamer (1999):

El movimiento de la comprensión va constantemente del todo a la parte y de esta al todo. La tarea es ampliar la unidad del sentido comprendido en círculos concéntricos. El criterio para la corrección de la comprensión es siempre la congruencia de cada detalle con el todo. Cuando no hay tal congruencia, esto significa que la comprensión ha fracasado. (p. 361)

Ahora bien, este círculo hermenéutico no es metodológico, tampoco es de naturaleza formal, ni subjetivo ni objetivo, sino, como examinamos al comienzo, para Gadamer (1999), en sintonía con Heidegger, se constituye en "un momento estructural ontológico de la comprensión" (p. 363). Este círculo se manifiesta en el movimiento recíproco entre el intérprete y sus anticipaciones de sentido con respecto a la comunidad histórica o tradición en la cual este se encuentra inmerso, y viceversa. En este proceso, el intérprete está determinado en su precomprensión por la comunidad histórica en la cual está inserto, la cual actúa como un marco de prejuicio; al mismo tiempo, el intérprete también es determinante de esta comunidad por sus propias anticipaciones de sentido.

A este círculo se le adscribe un presupuesto formal que es la "anticipación de la perfección" (Gadamer, 1999, p. 363), es decir, "que solo es comprensible lo que representa una unidad perfecta

de sentido" (Gadamer, 1999, p. 363). Este principio, señala que las expectativas de sentido se guían por aspectos no solo inmanentes a las anticipaciones de sentido del intérprete, sino también por factores trascendentales, es decir, estrechamente vinculadas a la verdad del texto (cf. Gadamer, 1999, p. 364).

Este principio que figura como un ideal regulativo de la interpretación, tiene la función de remediar las insuficiencias de la comprensión. Cuando dicho presupuesto no se cumple, es forzoso encontrar medios para su resolución. No obstante, Gadamer afirma que la clave última de la comprensión no es ni la del intérprete ni la de la supuesta verdad del texto, en rigor:

Comprender significa primariamente entenderse en la cosa, y sólo secundariamente destacar y comprender la opinión del otro como tal. Por eso la primera de todas las condiciones hermenéuticas es la precomprensión que surge del tener que ver con el mismo asunto. Desde esto se determina lo que lo que puede ser considerado como sentido unitario, y en consecuencia la aplicación de la anticipación de la perfección (Gadamer, 1999, p. 364).

Una correcta interpretación de la tradición implica distinguir los prejuicios verdaderos bajos los cuales comprendemos, de los falsos (cf. Gadamer, 1999, p. 369). Este aspecto es el que define la "conciencia histórica" o "conciencia de la historia efectual [Wirkungsgeschichte]". Esta conciencia refiere a la necesidad de hacer conscientes los prejuicios que guían al intérprete en la comprensión. Esto significa que es necesario comprender los efectos de la historia, es decir, indagar en la propia historicidad, ya que allí se acopian un conjunto de condicionamientos históricos inexorables para la comprensión. "Cuando se niega la historia efectual en la ingenuidad de la fe metodológica, la consecuencia puede ser incluso una auténtica deformación del conocimiento" (Gadamer, 1999, p. 369).

La conciencia de la historia efectual es, para este autor, conciencia de la propia situación hermenéutica. La particularidad de esta situación hermenéutica es que nos encontramos sumergidos en ella, es decir, insertos en un cúmulo de prejuicios heredados que conforman un horizonte de sentido del presente –esto lo aclaramos a continuación– con el que nos enfrentamos a la tradición que se quiere comprender, por lo que si se quiere tener un conocimiento objetivo de la misma es necesaria una tarea de "iluminación" de aquello que nunca se puede llevar a cabo por entero. En otras palabras, se presenta como una tarea siempre inacabada: "Ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse" (Gadamer, 1999, p. 372).

El concepto de situación está emparentado con el de horizonte, puesto que este se define como el ámbito de visión abarcable desde un determinado punto. Es decir, el ámbito de inteligibilidad posibilitado por determinada perspectiva histórica. Por esto, la "elaboración de la situación hermenéutica significa entonces la obtención del horizonte correcto para las cuestiones que se nos plantean cara a la tradición" (Gadamer, 1999, p. 373)

A la obtención de este horizonte adecuado debe sumarse la necesidad de "desplazarse al horizonte histórico desde el que habla la tradición", de lo contrario, se "estará abocado a malentendidos respecto al significado de los contenidos de aquella" (Gadamer, 1999, p. 373). La importancia de reconocer la posición y el horizonte desde el cual habla la alteridad de la tradición, radica en que esta se haga comprensible en su sentido, lo cual no significa que "uno se entienda con ella ni en ella" (Gadamer, 1999, p. 373).

Ahora bien, ¿Qué significa desplazarse hacia el horizonte ajeno que constituye la tradición u otra cultura?

[...] uno tiene que traerse a sí mismo hasta esta otra situación. Sólo así se satisface el sentido del "desplazarse". Si uno se desplaza, por ejemplo, a la situación de otro hombre, uno le comprenderá, esto es, se hará consciente de su alteridad, de su individualidad irreducible, precisamente porque es *uno* el que se desplaza a su situación. (Gadamer, 1999, p. 375)

De esta manera se gana un nuevo horizonte a partir del cual se puede ver mejor lo cercano y muy cercano a partir de una integración en un todo más grande, dice Gadamer (1999, p. 375). En suma, "Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos 'horizontes para sí mismos'" (Gadamer, 1999, p. 377). Inevitablemente, hay aquí, señala Gadamer, una tensión entre texto y presente que no puede ser esquivada o asimilada ingenuamente, sino que tiene que ser asumida conscientemente para poder desarrollarla de la manera más productiva. En definitiva, el tratamiento productivo de esta tensión es necesario para lograr una comprensión correcta a partir de una rectificación de los propios prejuicios.

Desde la perspectiva heideggeriana y gadameriana nos es factible explicitar la cuestión hermenéutica, si bien no en sus detalles más pormenorizados, si por lo menos, en sus líneas-fuerza fundamentales, lo cual permite orientar nuestra reflexión en torno a la problemática que plantea Habermas a Gadamer.

### **Hermenéutica (Gadamer), crítica de las ideologías (Habermas) y la propuesta mediadora de Ricoeur**

Lo expuesto hasta aquí deja en claro que la propuesta de la hermenéutica gadameriana significa una rehabilitación clara de los prejuicios, la tradición y la autoridad. Justamente, es este punto de ruptura con los ideales de la Ilustración los que lleva a este autor a atravesar numerosas polémicas con hábiles rivales en estas lides. En este caso, queremos detenernos en la polémica suscitada con Habermas, y, finalmente, apuntar las claves propuestas por Paul Ricoeur para darle una orientación integradora a la discusión.

La disputa llevada a cabo por Habermas contra Gadamer se encuadra en sus textos preliminares a una de sus obras fundamentales: *La teoría de la acción comunicativa*. El objetivo contenido en estas diatribas teóricas es un proceso de autoesclarecimiento metodológico por parte del autor a fin de rectificar el posicionamiento de la Teoría Crítica de la Sociedad, como él mismo lo indica en el prólogo del libro *La lógica de las ciencias sociales* (cf. 2007b, pp. 14; 17).

Los cuestionamientos de Habermas los podemos apuntar en dos niveles distintos: por un lado, la falta de crítica de la hermenéutica a las desviaciones ideológicas del lenguaje; por otro lado, su cuestionamiento a las pretensiones de la universalidad hermenéutica. Ambas dimensiones dan en el corazón mismo de la propuesta gadameriana. Por esta razón, pretendemos abordarlas separadamente con el objeto de acreditar el alcance que Habermas intenta darle a su cuestionamiento.

El principal mérito que le reconoce Habermas a Gadamer es "haber demostrado que la comprensión hermenéutica está referida, de forma trascendentalmente necesaria, a la articulación

de una autocomprensión orientadora de la acción." (Habermas, 2007b, p. 247). Este aspecto decisivo atribuido a la hermenéutica se articula con otros dos intereses rectores del conocimiento, anclados en sus respectivos marcos trascendentales: el trabajo, cuyo interés es técnico o de manipulación y control de procesos objetivados; y el dominio, cuyo interés es la emancipación de los lazos ideológicamente fijados (cf. 2007a, pp. 169-172; véase también, 2007b, p. 259).

El trabajo, el lenguaje o la interacción lingüísticamente mediada y la dominación son los marcos trascendentales que Habermas reconstruye, dentro del cual la hermenéutica ocupa un espacio decisivo, por ser, ulteriormente, un peldaño esencial para su teoría de la acción comunicativa. Esto se debe a que esta perspectiva filosófica tiene la tarea de una autorreflexión de la propia situación hermenéutica o precomprensión de los plexos simbólicos que median al intérprete de la tradición, con el objeto de lograr una " fusión de horizontes" entre los participantes de la interacción comunicativa en un doble sentido: vertical, el cual consiste en la superación de la distancia histórica entre el presente del intérprete y el pasado-presente del texto; horizontal, es la comprensión entre distancias geográficas y culturales (cf. Habermas, 2007b, p. 236). Esto permite que la comprensión de los interlocutores intérpretes ganen un horizonte significativamente más amplio (cf. Habermas, 2007b, p. 237).

La tarea hermenéutica no encierra subrepticiamente la potestad de un sujeto cognoscente capaz de superar, a partir de una pируeta teórica de ignotos dominios, la distancia temporal con el texto, precisamente, porque el intérprete está desde un comienzo preformado por el horizonte de expectativas de inteligibilidad que la tradición le ha legado, es decir, no es él el que habla el lenguaje, sino el lenguaje de la tradición el que habla a través suyo. Este descentramiento de la subjetividad es de vital importancia, justamente, porque es necesario desentrañar ese vaporoso magma de los plexos simbólicos que median los planes de acción intersubjetivamente concertados.

Para Habermas (2007b) la orientación intersubjetiva conforme a los prejuicios heredados de la tradición tiene necesariamente que incorporar un momento de revisión de ese pasado, de lo contrario, las identidades personales o colectivas quedarían capturadas por la impronta indeleble de la tradición, sin poder expresar su novedad, lo no idéntico a las mismas (cf. p. 250; véase también, Adorno, 2011). Acreditar a la tradición como una autoridad absoluta la torna un vehículo de poder dogmático y diluye las fuerzas de la reflexión para recusar sus pretensiones (cf. Habermas, 2007b, p. 255).

La revisión de los prejuicios que pautan el horizonte de acción se debe a que no se puede ser ingenuo respecto del lenguaje como fuente de dominio y poder:

El lenguaje es también un medio en que se reproduce el dominio y el poder social. Sirve a la legitimación de relaciones de poder organizado. Y en la medida en que las legitimaciones no declaran la relación de poder que ellas posibilitan, en la medida en que tal relación de poder no hace sino expresarse en tales legitimaciones, el lenguaje es también ideológico. Y entonces no se trata de equivocaciones en un lenguaje, sino de equivocaciones y engaños con el lenguaje como tal. La experiencia hermenéutica que choca con tal dependencia del plexo simbólico respecto de las relaciones fácticas, se convierte en crítica ideológica. (Habermas, 2007b, pp. 257-258)

Frente al carácter inequívoco de dominio y poder que inficiona el lenguaje, Habermas reivindica la autorreflexión hermenéutica, pues allí ve un salvoconducto para las tentativas de la tradición de

obliterar la expresión singular de los actores sociales en el presente y su correcta comunicación y orientación en los planes de acción conjuntos. Esto da en el hueso de la labor hermenéutica, ya que el diálogo está en el seno de la misma. En efecto, el intérprete en base a preguntas se introduce en la alteridad del texto y, por tanto, en su verdad, de allí que una reflexión sobre las formas de dominio solapadas en el lenguaje sea decisiva. Por esta razón, Gadamer mismo termina reconociendo a esto como una tarea virtuosa de la hermenéutica o, mejor dicho, considera un desvío dogmático la ausencia de la reflexión hermenéutica, e inclusive en el marco de la reflexión emancipatoria:

En un punto coincido ahí con mis críticos y debo agradecerles que lo destaque: así como la crítica de la ideología pasa del «arte» de la comprensión a la autorreflexión, creo que también la reflexión hermenéutica es un momento integral de la comprensión misma, hasta tal punto que la separación entre la reflexión y la praxis supone, a mi juicio, un desvío dogmático que afecta también al concepto de reflexión emancipatoria. (Gadamer, 1992, p. 260)

¿En qué consiste esta autorreflexión? Desde el enfoque habermasiano la autorreflexión de un sujeto le permite tomar conciencia de los presupuestos inconscientes que rigen sus pautas de acción llevadas a cabo hasta ese momento con recta intención. En tal sentido, el sujeto puede explicitar conscientemente las "libertades y dependencias respecto del lenguaje" (Habermas, 2007b, p. 282), es decir, puede advertir el plexo de influencias y efectos que el lenguaje, como vehiculizador de tramas de poder y dominio, ejerce sobre sí mismo.

Esto le lleva a diferenciar la autorreflexión de la tarea teórica de la lingüística, ya que esta última se encarga de los sistemas de reglas que configuran el lenguaje, esto es, explicitar su estructura gramatical. Esto, sin embargo, no es adecuado en cuanto herramienta emancipatoria del sujeto, ya que no permite "traer a la conciencia los presupuestos inconscientes" (Habermas, 2007b, p. 282).

Nuestro autor conecta el interés emancipatorio directamente con la autorreflexión (cf. Habermas, 2007a), pues, en ella cifra las posibilidades de liberarse de los poderes hipostasiados, algo que asocia directamente con la práctica psicoanalítica donde convergen ambas dimensiones: autorreflexión e interés por la emancipación (cf. Ureña, 1978, pp. 92-105). En otras palabras, en la tarea de la autorreflexión están las bases de la crítica de las ideologías, que permitirían la restitución del diálogo sistemáticamente distorsionado por las formas de comunicación basadas en criterios estratégicos; asimismo, esto daría lugar a ampliar el horizonte de la utopía de una interacción comunicativa irrestricta y sin coacciones.

Por otra parte, está la crítica a la pretensión de universalidad de la hermenéutica. Esta tentativa de la más alta exigencia filosófica, tiene para Habermas un claro límite tanto en la dimensión ideológica como en la presencia de patologías profundamente arraigadas e ininteligibles para los sujetos que intervienen en la comunicación, puesto que, en ambos casos, estamos ante situaciones donde los sujetos que llevan a cabo sus manifestaciones vitales desconocen sus propias intenciones, lo cual puede concebirse como una "comunicación sistemáticamente distorsionada" (Habermas, 2007b, p. 286). Por esta razón, el autor examina los límites de la tesis fundamental de la hermenéutica que sostiene que lo esencial es el diálogo.

En el marco de la interpretación, ya sea de un texto o una cultural, cuya alteridad histórico-cultural presenta ingentes desafíos, no obstante, pueden ser superados en la medida en que los hablantes disponen de las herramientas para familiarizarse del léxico o reglas gramaticales y de sentidos propias de esa cultura que hacen posible la *Verstehen*. Ahora bien, en aquellos casos en que los

plexos simbólicos y de sentido están patológicamente reprimidos o sepultados, ponen en entredicho la posibilidad de una auténtica comunicación. En otras palabras, la *Verstehen* es insuficiente en el marco de una comunicación sistemáticamente distorsionada. La hermenéutica no tiene los recursos adecuados para abordar las complejidades de una comunicación cuyos déficits inherentes se deben a la subrepcción patológica del sentido. Por consiguiente, a la conciencia hermenéutica no le queda otra opción que sustraerse a los dominios de la comunicación lingüística normal (cf. Habermas, 2007b, p. 286).

Solo por intermedio de una "hermenéutica profunda" que retome el hilo del síntoma –señal inequívoca de la desimbolización a la que recurre la persona para atravesar un trauma–, es capaz de sacar a la luz los sentidos sepultados, es decir, poder efectuar una resimbolización de lo reprimido a partir de un proceso de ilustración y autorreflexión subjetiva. De esta manera, se logra esclarecer la ininteligibilidad de la comunicación sistemáticamente distorsionada, y por tanto restituir el diálogo preterido.

Para Habermas resulta evidente que toda meta-psicología, es decir, toda teoría de las estructuras que gobiernan la constitución de la personalidad, parte de una meta-hermenéutica o "teoría de la competencia comunicativa"; precisamente, porque todos los elementos que componen estructuralmente la personalidad, en particular, el "ellos" y el "super-yo", se derivan de una deformación de "la estructura de intersubjetividad dada en la comunicación exenta de coacciones" (Habermas, 2007b, p. 298).

Retomando las premisas ontológicas planteadas por este autor referidas al consenso previo constituido por la tradición como suelo nutriente conforme al cual es posible todo diálogo, hallamos que Habermas no encuentra satisfactorio este planteo, por lo que cuestiona cómo ha de entenderse ese consenso. El recorrido teórico que nos propuso el autor sirve para desmontar la falacia que solapadamente se filtra en la autocomprendión ontológica de la hermenéutica, justamente, porque esta pasa inadvertidamente por encima el hecho de que todo consenso realizado por medio del lenguaje lejos está de producirse sin coacciones y distorsiones, como pone en evidencia la hermenéutica profunda:

La experiencia de la hermenéutica profunda nos enseña que en la dogmática del plexo de tradición no solamente se impone la objetividad del lenguaje en general sino también la represividad de las relaciones de poder que deforman la intersubjetividad del entendimiento como tal y distorsionan sistemáticamente la comunicación lingüística cotidiana. De ahí que todo consenso en que la comprensión termina quede en principio bajo la sospecha de haber sido impuesto pseudocomunicativamente. (Habermas, 2007b, p. 302)

El recorrido hasta aquí realizado evidencia las diferencias significativas de Habermas con Gadamer respecto a esa vértebra fundamental de la hermenéutica que es el diálogo constituido en el contexto de prejuicios de la tradición. Esta crítica queda zanjada tanto en el dominio del lenguaje como vehículo eficaz de formas de poder y distorsión de la comunicación, como a través de las patologías de la personalidad que también sistemáticamente desfiguran la comunicación.

Es en este marco que la intervención de Paul Ricoeur resulta verdaderamente enriquecedora del debate tratando de ofrecer una posición mediadora e integradora de ambas posturas donde la polarización entre conciencia hermenéutica y conciencia crítica no se repugnan, sino que están dialógicamente vinculadas.

La posición ricoeuriana reflota los fundamentos de la hermenéutica gadameriana como un intento de superación de los atolladeros en que incurre la tradición romántica de la filosofía, la cual se opuso a los ideales de la ilustración, cayendo en una postura reaccionaria y restauradora de muchos de los aspectos abogados por aquella. Así pues, examinado a grandes rasgos, la contraposición entre Gadamer y Habermas toma la forma de una actualización de la confrontación histórica entre el Romanticismo y la Ilustración.

Los análisis ricoeurianos se adentran en un tratamiento original de la problemática, proponiendo soluciones sumamente pertinentes, que no implican una suerte de síntesis superadora, sino mostrar cómo las dos universalidades tanto la de la hermenéutica como la de la crítica de las ideologías se interpenetran (cf. Ricoeur, 2008, p. 180), "reconociendo que el lugar de cada una esté inscripto en el de la otra" (Ricoeur, 2008, p. 149). Dicho en otras palabras, el autor se propone reelaborar de qué manera la crítica se puede pensar como una meta-hermenéutica, según lo propone el mismo Habermas.

Las discrepancias entre los autores que retoma Ricoeur la podemos sintetizar como una oposición por parte de Habermas con respecto a Gadamer por su ontologización del "diálogo que somos" sin considerar la sistemática distorsión de la comunicación por los mecanismos velados de la violencia. Esta objeción legítima, considera Ricoeur, no obstante, pierde de vista un elemento esencial: ¿puede la crítica de las ideologías emanciparse, por así decirlo, de una situación hermenéutica determinada? ¿Acaso toda reflexión no está incardinada desde un comienzo en herencias culturales, en un Estado-nación, pueblo, como medio en el cual sucede toda acción comunicativa? Desde el enfoque ricoeuriano:

La tarea de la hermenéutica de las tradiciones consiste en recordar a la crítica de las ideologías que es sobre el fondo de la reinterpretación creadora de las herencias culturales desde donde el hombre puede proyectar su emancipación y anticipar una comunicación sin trabas y sin límites. (Ricoeur, 2008, p. 182)

Es decir, es sobre la base de la pertenencia a una tradición con sus plexos simbólicos determinados que modula, pero no obtura, las condiciones de posibilidad del saber, que se debe efectuar un distanciamiento crítico de las relaciones de poder y formas de violencia que veladamente distorsionan la comunicación intersubjetiva.

En otras palabras, toda pertenencia nos remite a una ideología determinada, que cumple la función de integración social, pero también es susceptible de distorsión y deformación de los lazos sociales. La insuficiencia del planteo hermenéutico radica en que no ofrece las herramientas para una reflexión que libere de ese sustrato ideológico que puede devenir en patología social (cf. Ricoeur, 2008, p. 144). En virtud de esto, es necesaria la contraposición dialéctica del distanciamiento crítico, en la hermenéutica misma, no fuera de ella (cf. Ricoeur, 2008, p. 145). Sin embargo, ¿acaso los autores mismos no hablan desde dos tradiciones: la Romántica y la Ilustrada, concretamente? ¿El hecho de que Habermas reflete la crítica de la autoridad no es acaso una continuación de la tradición ilustrada? Naturalmente. Esto no objeta la crítica de Habermas, sino que muestra hasta qué punto su discurso, al menos en los años de esa discusión<sup>2</sup>, se encuentra situado en una perspectiva constituida al hilo de una tradición teórico-conceptual.

<sup>2</sup> El enfoque filosófico de Habermas tiene un punto de inflexión con su obra *Teoría de la acción comunicativa*, debido a que asume un

Además, la inscripción en una tradición no resulta ser un hechoívoco y uniforme, aun cuando podamos considerar que existe una tradición que es hegemónica y que, como afirma Benjamin (2007): es la tradición de los opresores, de la continuidad homogénea, lineal y vacía del progreso. Sin embargo, existe una tradición de los oprimidos, solapada, cubierta por las ruinas de la historia, la cual es posible invocar y reflotar con un inequívoco potencial crítico-transformador, de manera semejante a cómo Robespierre miraba hacia la antigua Roma para inspirarse en la rebelión de los esclavos dirigidos por Espartaco. En sentido estricto, no hay, inclusive, una única tradición de los oprimidos, sino que es múltiple, lo cual abre el interrogante de si es posible un diálogo orientado al entendimiento (cf. Romero Cuevas, 2016, pp. 155-157). Esto excede los límites de este trabajo, pero queda apuntado como cuestión a tratar.

Esta dialéctica entre pertenencia y distanciamiento es una formulación mediadora y enriquecedora del debate sostenido por nuestros interlocutores previos; sin embargo, admite, a nuestro modo de ver, que la revisemos en los términos que ellos mismos le hubieran puesto. En el caso de Gadamer al horizonte de comprensión constituido por los prejuicios de la tradición, el cual enmudece por faltas de recursos ante las patologías del diálogo social, se lo debe complementar con una autorreflexión hermenéutica, por la cual se produce un saber objetivante sobre el sí mismo que permite desactivar los efectos indeseados de las normas sociales y las dinámicas del lenguaje que vehiculizan formas de poder y violencia que sistemáticamente distorsionan la comunicación, sustrayendo la posibilidad de un diálogo irrestricto y sin coacciones.

En resumidas cuentas, no hay oposición, sino una dialéctica entre tradición e ilustración; entre prejuicio y juicio; entre autoridad y crítica (¿e insubordinación?), entre comprensión histórica y crítica sociológica, por una asumimos y naturalizamos los símbolos de una cultura, por la otra desnaturalizamos aquellos elementos asumidos como evidentes e incuestionables.

En el marco de esta dialéctica es que se constituye una clarificación de la propia situación hermenéutica, de lo contrario hay un conjunto de elementos, "cuerpos extraños", como lo llama Habermas, que desvirtúan el horizonte en función del cual es posible la praxis social intersubjetiva, o, como veremos en Ellacuría, de una praxis histórica transformadora de las condiciones históricas reales.

## La posición de Ignacio Ellacuría

En lo sucesivo nos ocuparemos de la recepción de la hermenéutica por parte de Ellacuría. Su programa filosófico, como veremos, tiene proximidades con esta corriente de pensamiento, pero también distanciamientos que lo tornan un proyecto filosófico más cercano a la teoría crítica. En tal sentido, veremos de qué manera su enfoque teórico conduce a vías de reflexión que son solidarias con la corriente hermenéutica, lo que, de manera concomitante, nos permitirá esclarecer los supuestos que operan en su pensamiento, como, así también, mostraremos en qué sentido aporta elementos de reflexión sugerentes de ser explorados para dicha corriente de pensamiento.

---

posicionamiento más próximo a la filosofía tradicional al proponer un discurso teórico formal sin tematizar las raíces histórico-sociales concretas del mismo. Es decir, entra en una etapa post-hermenéutica y post-teórico crítica en relación con la concepción de Horkheimer (cf. Romero Cuevas, 2016, p. 49).

Para nuestro autor, como lo rescatan Tamayo Acosta y Romero Cuevas (2019)<sup>3</sup>, es central definir la situación hermenéutica desde la que partimos, en función de la cual podemos insertarnos adecuadamente en el círculo hermenéutico, o, dicho en otros términos, adoptamos la perspectiva adecuada que sirva de principio orientador de la acción. Desde Ellacuría la perspectiva de la propia situación hermenéutica acarrea numerosas precisiones conceptuales al respecto, por lo que, si queremos explicitar de la manera más fecunda sus planteos es menester hacer una mínima referencia a estas cuestiones.

El pensamiento filosófico de Ellacuría es tributario de las propuestas teórico-conceptuales propuestas por Xavier Zubiri. El ejemplo más contundente de ello lo encontramos en su obra póstuma *Filosofía de la realidad histórica* (1990). Allí elabora una metafísica intramundana radicalizada hacia la realidad histórica. Sin embargo, en sus últimos escritos resulta cada vez más evidente la reorientación de su proyecto filosófico hacia lo que podríamos denominar: una facticidad radical. Con este concepto no aludimos a la facticidad de tipo heideggeriana donde el Dasein está arrojado a una determinada situación hermenéutica donde tiene que realizar sus posibilidades; tampoco, o al menos no solamente, por una facticidad articulada en función de los prejuicios procedentes de la tradición; sino que es una facticidad que asume el complejo estructural de todos los condicionamientos del saber, entiéndase: biológicos, socio-políticos, históricos, inconscientes, geo-culturales, etc. (Ellacuría, 2000a, pp. 207-211, 2000b, p. 234).

Estas particularidades de su reflexión lo distancian considerablemente de su maestro Zubiri, sobre todo, de su obra *Inteligencia sentiente* (1998) que permanece estrechamente ligado a una reflexión de corte formal, lo que Max Horkheimer denominaría teoría tradicional (2003); a pesar de ello, no podemos considerar que su enfoque teórico se halla desprendido completamente de los fundamentos trascendentales de la metafísica zubiriana<sup>4</sup>. En efecto, estos parámetros formales y trascendentales de su filosofía no acaban de desaparecer en sus últimos escritos, por el contrario, hay nítidas referencias a la misma (Ellacuría, 1991a). En este sentido, su filosofía tiene un carácter impuro, mixto, que la tornan un territorio favorable para trazar una vecindad entre la teoría tradicional y la teoría crítica. Por lo pronto, nos ocuparemos brevemente de mostrar las diversas aristas que conforman su reflexión, con la intención de reconstruir adecuadamente nuestro objeto de análisis: la autorreflexión hermenéutica.

Desde un comienzo su estrecho vínculo con el pensamiento de Xavier Zubiri le lleva a adoptar el marco teórico-conceptual de orden metafísico propuesto por este autor, pero radicalizado hacia la realidad histórica. Este enfoque parte de que la realidad tiene una doble dimensión físico-trascendental; lo físico refiere a todo contenido empíricamente aprehensible; lo trascendental, por su parte, es la dimensión de formalidad de realidad (cf. Ellacuría, 1990; véase también, Zubiri, 1985). Sin adentrarnos en las espesuras de toda esta problemática, pues solo queremos dejarlas apuntadas para enseñar las aristas que conforman su reflexión y como se entrelazan, encontramos que la realidad histórica es una totalidad estructural dinámica y dialéctica, donde destacan tres aspectos estructurales: la persona, la sociedad y la historia (cf. Ellacuría, 1990; 1991).

<sup>3</sup> Véase también: (Romero Cuevas, 2008, 2018)

<sup>4</sup> Posiciones como la de Romero Cuevas (2008, 2018; Tamayo Acosta y Romero Cuevas 2019) tienden a identificar casi completamente a Ellacuría con una posición afín a la teoría crítica, hecho del cual estamos parcialmente de acuerdo, ya que nos parece que pierde de vista aristas de su pensamiento que no permiten una reconstrucción del mismo en toda su complejidad.

Para nuestro autor, la realidad histórica es el lugar de máxima densidad de lo real, es decir, donde la realidad da más de sí; esto se debe a que en la historia está abierto y disponible un plexo de posibilidades concretas, reales, para ser apropiadas por el cuerpo social, las cuales, ulteriormente, decantan en capacidades que enriquecen ese manojo de posibilidades. En tal sentido, la realidad histórica constituye una totalidad dinámica inmanente que el autor denomina *praxis*; por esta razón, las *praxis* individuales, de grupo, clases o naciones, están inscriptas como *praxis* particulares que se desenvuelven en el marco de dicha totalidad.

Ahora bien, la *praxis* no es homogénea, todo lo contrario, está atravesada por profundas divisiones, asimetrías, antagonismos, contraposiciones:

La *praxis*, en efecto, es compleja, y en nuestro caso, contrapuesta; la unidad de la *praxis* no sólo no es una unidad uniforme ni una identidad estática, sino que es una unidad de diversas *praxis*, cuando no de *praxis* contrarias. Lo grave de estas *praxis* es que son momentos de una sola *praxis* y que, por tanto, no permiten aislacionismos robinsonianos, pues se entra en el juego de presencia, pero también por ausencia. (Ellacuría, 1991, p. 112)

En este sentido, el conocimiento es el momento teórico de la *praxis*, es decir, es un momento más o menos autonomizado de la *praxis* histórica total. Esto se debe a que el conocimiento está profundamente condicionado por elementos extrateóricos que acentúan la finitud del saber. Entre estos factores se destacan: los elementos socio-políticos –antagonismos, luchas entre diversas fuerzas sociales, intereses de clase, etc.–; la dimensión histórica, que se configura según la tradición y posiciona cada saber en una determinada etapa del proceso histórico; y los aspectos biológicos e interiores inconscientes, entre otros (cf. Ellacuría, 2000, pp. 209-210; véase también, Ellacuría, 1991, p. 588; 2001, p. 126)

Estas dimensiones restringen el conocimiento a los estrechos límites de la formación social hegemónica, a menos que se realice una autorreflexión hermenéutica crítica y sistemática sobre la propia apertura cognitiva, volitiva y sentimental al mundo, capaz de orientar a la *praxis* adecuadamente en orden a la liberación. De lo contrario la *praxis* resulta ser un puro reflejo de la ideología dominante o una reacción más o menos ajustada a la misma (cf. Ellacuría, 1991, p. 120).

Los condicionamiento históricos y de intereses ético-políticos del saber dejan en evidencia la imposibilidad de un saber absoluto à la Hegel; pero, sobre todo, subraya el carácter perspectivista y por tanto parcial del saber (cf. Romero Cuevas, 2016, pp. 126-145), lo que no quiere decir que se pierda de vista la totalidad. Lo que para Ellacuría ocurre es que existen sectores inscriptos en uno de los bandos antagónicos de la división de clase que falazmente totalizan su perspectiva, cuando, en verdad, en el marco de una *praxis* dividida y conflictiva inexorablemente se debe reconocer que el todo es entendido siempre desde una parte, aun cuando

al hacerlo explícita y sistemáticamente configuran y cualifican el todo, pero no lo reducen, al menos en principio, pues reconocen la existencia de un todo dialéctico, en el cual una parte reclama a la otra y constituye con ella una unidad, un todo dialéctico, cualificado por esa "relación" opuesta, negativa, entre las dos partes. (Ellacuría, 2000b, p. 803)

Pues bien, para asumir la totalidad desde una de las partes contrapuestas y orientarla crítica y creadoramente en orden a la liberación solo es posible si la filosofía, como momento teórico de la *praxis* histórica total, "se sitúa adecuadamente dentro de esa *praxis* liberadora" (Ellacuría, 1991, p.

108). Justamente, cuando hay un particular interés teórico y práctico –en el caso de Ellacuría es evidente un “interés por la liberación”–, es necesario una “apropiación, una aclaración del mismo, en el sentido de hacerlo reflexivo en un proceso de confrontación con y justificación de su pretensión de validez.” (Romero Cuevas, 2016, p. 143). En virtud de esto, es posible delimitar con precisión el *locus* desde el que se accede a lo social, orientar adecuadamente la dirección de acceso y definir los límites de su horizonte.

pero, al mismo tiempo, es la condición de posibilidad de un acceso a lo social ético-políticamente significativo para las posiciones interesadas en un ordenamiento cualitativamente diferente de la estructura social en una dirección superadora de los estados de injusticia y dominio considerados como intolerables. (Romero Cuevas, 2016, p. 144)

Desde el punto de vista de Ellacuría, para llevar a cabo una apropiación y aclaración del propio interés que define una nueva situación hermenéutica es menester determinar el “lugar-que-da-verdad”. Este es un *locus* epistemológico y ético-político, el cual consiste en un momento teórico y de opción iluminada. En el primer caso, es necesario realizar un discernimiento crítico de las fuerzas dominadoras y liberadoras de la historia, con la intención expresa de optar por las perspectivas liberadoras, no solo por lo que implica éticamente, sino también por su potencial crítico desideologizador y creativo en sentido filosófico. En el segundo caso, se lleva a cabo una valoración ética de la situación histórica, en la cual la no-justicia y la no-libertad se asumen como hechos primarios; y, en un segundo paso, se realiza una valoración teórica por la cual se aprecia que la injusticia y la no-libertad son unas de “las represiones fundamentales de la verdad” (Ellacuría, 1991, p. 115).

En resumidas cuentas, reconfigurada la propia situación hermenéutica u horizonte histórico-práctico del saber, es posible definir apropiadamente “el qué de la liberación, el modo de la liberación y el adónde de la liberación; el paso del previamente al definitivamente, el paso de la anticipación a la comprobación [que] dará por resultado una filosofía original y liberadora.” (Ellacuría, 1991, p. 108). De este horizonte histórico-práctico es posible una asunción de la totalidad de la realidad socio-histórica en orden a su transformación.

## A modo de cierre

Nuestro recorrido amerita destacar una serie importante de puntos donde se visualizan convergencias y divergencias con la tradición hermenéutica e, inclusive, con la posición habermasiana sobre la hermenéutica.

Desde el enfoque de la hermenéutica el conocimiento está particularmente condicionado por la tradición, articulada en forma de prejuicio y autoridad. Es decir, hay una pertenencia al horizonte de expectativas simbólicamente constituidas por ella. La posición habermasiana supo exponer con lucidez la necesidad de un distanciamiento crítico, que en cierto modo encontrábamos en Heidegger en su distinción de un modo impropio de autocomprendión del Dasein que deriva en un modo equivocado de inserción en el círculo hermenéutico, a menos que el Dasein pudiera apartarse de la interpretación dominante de su época.

La particularidad del enfoque habermasiano radica, por un lado, en el desconocimiento por parte de la hermenéutica de las formas veladas de poder y violencia que se vehiculan a través del lenguaje, medio inexorable por el cual se lleva a cabo la interacción comunicativa en orden a los planes de acción conjunta de los sujetos; y, por el otro, de los símbolos sepultados en el inconsciente que sistemáticamente distorsionan la comunicación. De esto deriva la necesidad de una autorreflexión hermenéutica –fundada en el interés por la emancipación–, en función de la cual puede tomar conciencia de los presupuestos inconscientes que rigen sus pautas de acción, con el objeto de lograr una interacción comunicativa sin trabas y sin límites.

La posición ellacuriana acentúa un conjunto de condicionamientos extra teóricos más amplios y complejos, desde las estructuras biológicas, pasando por los condicionamientos materiales y socio-políticos, hasta los de orden inconsciente, los cuales definen la situación hermenéutica del agente. Los condicionamientos históricos definen el estatus perspectivista del saber, el cual, en la medida en que no lleva a cabo una reflexión crítica y sistemática resulta ser un mero reflejo de la ideología dominante de un momento histórico determinado. Por consiguiente, en el contexto de una praxis socio-política profundamente conflictiva y dividida es una tarea imprescindible un proceso de autorreflexión hermenéutica en función del cual se esclarezca y apropie de manera adecuada del propio interés liberador. De esta manera, es posible delimitar y orientar adecuadamente la praxis teórica liberadora, tanto en su carácter crítico desideologizador como creativo.

Las diferencias significativas entre ambas posiciones las encontramos en dos puntos neurálgicos: en primer lugar, en Gadamer y Habermas hay una priorización del diálogo, sin embargo, este último, al subrayar las formas solapadas de violencia concluye que el diálogo irrestricto y sin coacciones es un ideal regulativo de la acción conjunta, no una realidad. En la posición de Ellacuría, no hay una pretensión de diálogo explícita, sino de transformación social y política de la realidad, orientado por un nuevo modelo civilizatorio. En segundo lugar, hay una diferencia significativa en la tematización de los intereses, algo ya destacado por Romero Cuevas (cf. 2016, pp. 141-144), pues en el caso habermasiano los intereses rectores del conocimiento tienen un estatus trascendental, es decir, son constitutivos de todo conocimiento. El caso ellacuriano está más próximo a la perspectiva de Horkheimer (2003) de un interés por la emancipación de carácter estrictamente histórico.

## Bibliografía

- Adorno, T. (2011). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad.* (3a ed.). Akal.
- Benjamin, W. (2007). *Conceptos de filosofía de la historia.* Terramar.
- Ellacuría, I. (1973). *Teología política* (1a ed.). Ediciones del Secretariado Social Interdiocesano.
- Ellacuría, I. (1990). *Filosofía de la realidad histórica* (1a ed.). UCA editores.
- Ellacuría, I. (1991). *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos tomo I.* (1a. ed.). UCA editores.
- Ellacuría, I. (2000a). *Escritos teológicos. Tomo I (Primera ed).* UCA editores.
- Ellacuría, I. (2000b). *Escritos teológicos. Tomo II.* UCA Editores.

- Ellacuría, I. (2001). *Escritos filosóficos. Tomo III*. UCA editores.
- Gadamer, H. G. (1992). *Verdad y método II*. Sígueme.
- Gadamer, H. G. (1999). *Verdad y método I* (8a ed.). Sígueme.
- Grondin, J. (2016). What is the hermeneutical circle? In N. K. and C. Lawn (Ed.), *The Blackwell Companion to Hermeneutics* (1a ed., pp. 299–305). Blackwell.
- Habermas, J. (2007a). *Ciencia y técnica como "ideología"* (5.a ed.). Tecnos.
- Habermas, J. (2007b). *La lógica de las ciencias sociales*. (4a ed.). Tecnos.
- Heidegger, M. (2012). *Ser y tiempo* (3a ed. 5ta). Trotta.
- Horkheimer, M. (2003). Teoría tradicional y teoría crítica. In *Teoría crítica* (1a ed. 3a, pp. 223–271). Amorrortu.
- Lara, F. de. (2015). El Ser-en como tal. In R. Rodríguez (Ed.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*. (1a ed., pp. 145–166). Tecnos.
- López de Goicoechea Zavala, J. (2021). *Hacerse cargo de la realidad: sobre la teología política de Ignacio Ellacuría*. (1a ed.). Comares.
- Ricoeur, P. (2008). *Hermenéutica y acción: de la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*. (1a ed.). Prometeo Libros.
- Romero Cuevas, J. M. (2008). Ellacuría: una teoría crítica desde América Latina. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 32(32), 115–134.
- Romero Cuevas, J. M. (2016). *El lugar de la crítica: teoría crítica, hermenéutica y el problema de la trascendencia intrahistórica* (1a ed.). Biblioteca Nueva.
- Romero Cuevas, J. M. (2018). Ignacio Ellacuría and the Self-Reflection of Critical Theory. *The Xavier Zubiri Review*, 14, 87–94.
- Tamayo Acosta, J. J., & Romero Cuevas, J. M. (2019). *Ignacio Ellacuría. Teología, Filosofía y crítica de la ideología* (1er. ed.). Anthropos.
- Ureña, E. M. (1978). *La teoría crítica de la sociedad de Habermas. La crisis de la sociedad industrializada*. (1a ed.). Tecnos.
- Zubiri, X. (1983). *Inteligencia y Razón* (1a. ed.). Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (1985). *Sobre la esencia* (1a ed.). Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (1998). *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad* (5a ed., p. 311). Alianza Editorial.