

La Hermenéutica en Paul Ricoeur

por Claudio Marengi

Resumen

En este artículo, nos proponemos delinear las etapas que recorre Paul Ricoeur en la elaboración de su filosofía hermenéutica. Desde una perspectiva personalista, ya tempranamente sugiere abandonar el *camino corto* de la autorreflexión del *cogito* con *cogitata* para constituir una conciencia abstracta referida a idealidades. A fin de comprender en profundidad el ser del hombre, se propone, en cambio, buscar su sentido en las obras culturales en las que se encuentra diseminado. Este es el *camino largo*: se pone en marcha con la *fenomenología existencialista*, que reflexiona sobre la dialéctica de lo voluntario y lo involuntario en el ser humano; continúa su rumbo con la *hermenéutica simbólica*, que piensa a partir de los mitos sobre el origen del mal, la arqueología del psicoanálisis, la teleología del idealismo y la fenomenología de la religión; y termina en una *hermenéutica textual*, en la que se confía el sentido del ser del hombre y de los entes que no son el hombre a una tradición intertextual.

Palabras clave: hermenéutica, fenomenología, simbología, analogía, intertextualidad.

Abstract

In this article we will outline the stages that Paul Ricoeur runs in the elaboration of his hermeneutic philosophy. Early, from a personal perspective, he suggests leaving "the short path" of self-reflexivity "cogito" with their "cogitata", to build an abstract awareness referred to ideals. In order to understand in depth the being of man, he intends to, instead, find its meaning in cultural works where it is disseminated. This is the "long road": he starts moving with the "existential phenomenology", which reflects on the dialectic between the voluntary and the involuntary in the human being. He continues its course with "symbolic hermeneutics", which he makes from the myths about evil, the psychoanalytic archaeology, idealistic theology and the phenomenology of religion. And he ends with "textual hermeneutics", in which the sense of being of man and of the entities that are not the man is entrusted to an intertextual tradition.

Keywords: hermeneutic, phenomenology, symbology, analogy, intertextuality.

LA HERMENÉUTICA EN PAUL RICOEUR

(1.^a parte)

A continuación, intentaremos aproximarnos al insondable pensamiento de Paul Ricoeur en sus momentos hermenéuticos más relevantes. A tal fin, dividiremos la exposición de esta primera parte del trabajo en tres etapas del itinerario filosófico del pensador francés, las cuales se suceden cronológicamente y se vinculan entre sí con coherencia y continuidad.

La primera etapa es la de una *fenomenología existencial*, y a ella pertenecen sus primeras obras, como *Lo voluntario y lo involuntario* (1950), *El hombre falible* (1960) y *La simbólica del mal* (1960). La segunda etapa es la de una *hermenéutica simbólica*, a la que corresponden obras como *De la interpretación, ensayo sobre Freud* (1965) y *El conflicto de las interpretaciones* (1969). La tercera etapa es la de una *hermenéutica textual*, representada, ante todo, por la obra titulada *Del texto a la acción* (1986).

Antes de comenzar, conviene que aclaremos dos cuestiones. Primero, advertir al lector que numerosas obras ricoeurianas quedarán al margen del presente trabajo: *Historia y Verdad*, *La metáfora viva*, *Tiempo y narración*, *Sí mismo como otro*, entre otras. Segundo, de las tres etapas señaladas, la primera será tan solo mencionada, ya que lo que aquí nos interesa sustancialmente es la filosofía hermenéutica de Ricoeur, que la hallaremos en la segunda y en la tercera. Dicho esto, pasamos, sin más, a recorrer el camino señalado.

I.- Fenomenología Existencialista

Se suele situar el inicio de la producción filosófica de Paul Ricoeur dentro de la corriente personalista francesa inaugurada por Emmanuel Mounier. Junto a Jean Lacroix y Maurice Nédoncelle, nuestro autor se cuenta entre los representantes del movimiento Esprit, derivado de la mencionada corriente, quienes, a pesar de las diversas interpretaciones y resultados de sus especulaciones, coinciden en una problemática común: la consideración del hombre como *persona* y su apertura a la trascendencia. Tempranamente, partiendo de

una postura que el propio Ricoeur denomina *fenomenología existencialista* y en la que resuenan influjos de Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty y Marcel, nuestro filósofo se propuso recuperar la noción de persona que el *cogito* cartesiano había fracturado.

Este primer proyecto teórico de Ricoeur terminó compilado en una obra titulada *Filosofía de la voluntad* (1960) –tomo 1: *Lo voluntario y lo involuntario*; tomo 2: *Finitud y culpabilidad*, dividido en dos partes: “El hombre falible” y “La simbólica del mal”–, que reúne los esfuerzos de más de una década de especulación. Con lo que se ha denominado *filosofía de la voluntad*, se da un intento de recuperar la noción de *persona* ante la filosofía postcartesiana. Recordemos que Descartes había escindido al *mundo* (*res extensa*) del *yo* (*res cogitans*), lo cual terminó en un dualismo ontológico irreconciliable. La misión es, entonces, recuperar al *mundo* como constitutivo formal de la *persona*: pensar a partir de una persona que habita un mundo, en vez de pensar la persona por un lado y el mundo por otro. Llevar a cabo esto exige un rodeo reflexivo en virtud del cual el *yo* se transforma de una certeza apodíctica en una verdad interpretada que descifra el mundo como componente propio.

En *Lo voluntario y lo involuntario* (1950), el *cogito* se describe como un *querer* en el que se descubren las estructuras esenciales de la voluntad en su dimensión práctica y afectiva. Las categorías de *voluntario-involuntario* son puestas en juego en tal estructura. Por *voluntario* entiende Ricoeur el querer como origen, el *yo* como sujeto del querer en cuanto tal. Lo involuntario, en cambio, es concebido como naturaleza, como inconsciente indefinido. Con lo *involuntario* entra en escena el cuerpo y su cortejo de complicaciones. Y la mayor complicación es el misterio de la encarnación del espíritu: la unidad del alma y del cuerpo, más allá del acto por el que nosotros los pensamos dualmente. Esta paradoja es superada al concebir que lo voluntario, igual que lo involuntario, configura la estructura ontológica unitaria de la persona desde dos ópticas convergentes.

Hasta aquí la descripción de la voluntad considerada extraña a la esencia humana la culpabilidad. Sin embargo, tal como lo han hecho muchos autores existencialistas, Ricoeur incorpora este tema a su reflexión en *El hombre falible* (1960). Según él, el mal es posible en la realidad humana por la desproporción del hombre consigo mismo. Y la falibilidad no consiste solamente en la orientación hacia el mal,

sino también en la caída en el error. Además, el mal experimentado tiene un lenguaje propio que debe ser indagado si es que se quiere comprender el fenómeno. Esto último es abordado por Ricoeur en *La simbólica del mal* (1960). Se trata de un lenguaje indirecto y simbólico, que es el que se revela en las narraciones míticas y en la experiencia ordinaria del mal y de la culpa.

El problema del lenguaje del mal y de su carácter polisémico da paso al segundo momento señalado en nuestro itinerario introductorio: la *hermenéutica simbólica*, en el que habremos de retomar el estudio de esta última obra indicada por las implicancias que contiene en vistas a la filosofía hermenéutica que le sigue.

II.- Hermenéutica Simbólica (1)

Hemos dicho que el pensamiento de Ricoeur nació con su foco de interés en la cuestión de la persona. Pero debemos advertir que lo que mueve su vocación filosófica es más que una mera antropología, es el deseo de una ontología, como él mismo nos lo confiesa: “comprender mejor al hombre y el vínculo entre el ser del hombre y el ser de todos los entes” (1988, p. 330). El camino de esta ontología comenzará por la persona, por el *yo soy*, *yo pienso* del que han partido todas las filosofías de la conciencia desde Descartes. Sin embargo, es patente que esta primera verdad, si bien invencible, es abstracta y vacía. Para comprenderse, este *ego* requiere ser mediatisado por todos los objetos históricos en que se encuentra perdido y desde donde debe volver a encontrarse. De este modo, se plantea la necesidad de recorrer un *camino largo* que finalmente hará de esta reflexión inicial vacía una reflexión concreta.

Según esto, solo podrá advertirse lo propio constitutivo del yo que existe como *cogito* leyendo su sentido a través de las obras en las que concretamente se dispersa. En la estructura misma de esta reflexión, en cuanto no se llega al sentido radical del yo como existente, sino pasando por las objetivaciones de la vida en las que él se halla perdido, se encuentra una exigencia hermenéutica, consistente en interpretar el sentido que encierran estas obras. Cabe notar que, ya desde aquí, se puede vislumbrar la aurora de los conflictos por venir: las obras del yo podrán ser vistas a partir de más de un sentido o, lo que es lo mismo, distintas interpretaciones de ellas serán posibles.

Aquello que se encontrará pasando a través de esas obras por interpretar será la naturaleza misma del sujeto, entendida de distintas maneras según las distintas interpretaciones. Pero podría suceder que el mismo sujeto remitiera a algo más raigal, en lo que él mismo se hallara instaurado originariamente, que es lo que sugiere la conclusión de *La simbólica del mal*:

El símbolo nos habla como un índice de la situación del hombre en el corazón del ser en el cual se mueve, existe y quiere. El símbolo da que pensar que el cogito se halla en el interior del ser y no a la inversa. Todos los símbolos de la culpabilidad dicen la situación del ser del hombre en el ser del mundo; la tarea es entonces, a partir de los símbolos, elaborar conceptos existenciales, es decir, no sólo estructuras de la reflexión, sino estructuras de la existencia en tanto que la existencia es el ser del hombre (1988, p. 332).

Con lo dicho, se ha trazado un breve esbozo del nuevo proyecto filosófico de Ricoeur: el intento de una ontología que parte de la interpretación del yo desde sus obras. Pasaremos, entonces, a mostrar en particular los pasos de este pensamiento retomando su obra sobre el lenguaje del mal. Ya hemos dicho que *La simbólica del mal* (1960) se desarrolla en el contexto temprano de una filosofía de la voluntad. Mediante ella, Ricoeur introduce, en su reflexión personalista, la cuestión del mal, que había sido dejada metódicamente a un margen en *Lo voluntario y lo involuntario*. Lo que se intenta ahora es comprender el sentido del mal moral a la luz de la conciencia religiosa de los hombres, para lo cual considera necesario abordar los mitos en los que el tema se explicita ampliamente en el lenguaje. Pero, sucede que el lenguaje de esta experiencia del mal presenta una peculiar e inesperada dificultad.

Ya al comienzo de la obra, Ricoeur señala varias cosas: a) que la experiencia del mal solo es accesible en el lenguaje que lo expresa; b) que ese lenguaje es simbólico; c) que el lenguaje simbólico es aquel en el que el sentido literal de las expresiones lingüísticas transita hacia un sentido ulterior; d) que entre ambos sentidos existe una analogía o semejanza. Y para llevar a cabo esta tarea, Ricoeur ha seleccionado cuatro mitos que dan cuenta del origen y del fin del mal, más precisamente, “los mitos del caos original, los mitos del dios malvado, los mitos del alma exiliada en un cuerpo, los mitos de la falta histórica de un ancestro que sería al mismo tiempo un proto-

tipo de la humanidad” (1988, pp. 11-17). Que Ricoeur parta de los mitos y de su simbolismo no va en contra de su proyecto filosófico, sino todo lo contrario. A su entender, los mitos ya revelan el ser del hombre y de los entes antes que la filosofía: “todo ha sido dicho antes de la filosofía por signos y enigmas” (1988, p. 292).

La filosofía continúa esta revelación, tratando de llevar a conceptos lo contenido en los mitos: “el discurso continuado de los filósofos es, a la vez, reasunción hermenéutica de los enigmas que lo preceden, lo envuelven y lo nutren, y búsqueda del comienzo, búsqueda del orden, apetito de sistema” (Ricoeur, 2003, p. 292). Se trata, entonces, de llevar a la lucidez del concepto filosófico la textura del ser a partir de lo que los mitos revelan. Para llevar a cabo esta tarea, Ricoeur, en *La simbólica del mal*, se vale de un método articulado en tres pasos de progresiva profundización: 1) la fenomenología comparatista, 2) el pensamiento dentro de los símbolos, 3) el pensamiento a partir de los símbolos. A continuación, veremos cada uno de estos momentos en detalle.

El primer momento es el de una *fenomenología comparatista*. Consiste, según palabras del autor, en “una comprensión del símbolo por el símbolo” (Ricoeur, 2003, p. 293) que queda atrapada en el modo simbólico. Aquí no se plantea aún el problema de la verdad, tan solo se muestra la coherencia del sistema simbólico: se contemplan los símbolos, sus relaciones, sus significaciones. Pero no se dice todavía que quien los estudia crea o no en ellos: “se trata de una verdad sin creencia, una verdad a distancia, una verdad reducida, de la cual se ha expulsado la cuestión: ¿creo yo en eso?” (Ricoeur, 1988, p. 329). La actitud del fenomenólogo es la neutralidad, la postura de un espectador desinteresado, que contempla como si fuera un puro ojo en cuya retina se reflejaran puros sentidos. A entender de Ricoeur, esta actitud encierra una ingenuidad y es imposible mantenerla: se acusa a los fenomenólogos diciendo que, si están interesados en el estudio de tales objetos, es porque esperan que estos los interpeleen y les digan algo sobre el mundo y sobre el hombre.

Ricoeur asevera que la fenomenología implícitamente deposita su esperanza en el lenguaje y, por lo mismo, solo será posible como hermenéutica fenomenológica: “la creencia en que el lenguaje que soporta los símbolos es menos hablado por los hombres que hablado a los hombres, que los hombres son nacidos en el seno del lenguaje, en medio de la luz del Logos ‘que ilumina a todo hombre que viene a

este mundo” (1970, p. 38). Según esto, la fenomenología siempre estará más allá de su método, pues, al *contemplar* como un puro ojo al objeto, ya lo *interpreta*, ya *cree* en lo contenido en los símbolos, ya se *envivencia* con lo sagrado allí presente. Importa, entonces, destacar aquí que el paso desde la *fenomenología comparatista* hacia el *pensar dentro de los símbolos* aparece ya esbozado en la intención subyacente a este primer momento.

En el segundo momento, este creer latente en la fenomenología de la religión se vuelve lúcido mediante la comprensión de lo creído. Ahora se trata explícitamente de la cuestión de la verdad de los símbolos. El filósofo abandona su postura de espectador lejano y se abre al campo de la hermenéutica propiamente dicha, a la búsqueda de un sentido en un texto determinado. Y la aplicación de la hermenéutica que piensa dentro de los símbolos comienza con un movimiento peculiar, el del *círculo hermenéutico*, que puede enunciarse así: “es necesario comprender para creer, pero es necesario creer para comprender” (Ricoeur, 1988, p. 326). El punto de partida, entonces, es creer en lo dicho por el símbolo, sin lo cual no puede haber intelección alguna. Tan solo entrando y participando de la atmósfera del mito es posible hacerse cargo de lo que allí se dice. Únicamente una inicial coincidencia del pensamiento con lo que la vida allí apunta habilita el comprender.

Este inicial creer representa un crédito explícito a lo que habla en los mitos, una confianza expresa de que allí habla lo sagrado. Solo así se puede entrar en el movimiento del sentido allí presente. Pero este creer da lugar a un comprender que se despliega en su seno. Tal comprender, para el hombre postcrítico, simplemente puede ser un interpretar, esto es, advertir que en el mito no se trata de un relato de hechos históricos. Es un comprender que desmitologiza, pero este desmitologizar, en cuanto distingue el sentido del mito del elemento pseudohistórico, saca a la vez a plena luz la dimensión del símbolo como tal, hace ver como el hombre expresa las cosas últimas en un lenguaje cuyo sentido verdadero no está dado en lo inmediatamente significado. De este modo, detrás de una historia que se derrumba por la crítica, se alza un sentido ulterior no histórico que habla de ultimidades.

Lo esencial del mito es el relato. Un relato que, hablando sobre el drama del bien y del mal para la historia de la humanidad, no cuen-

ta un hecho histórico. Simplemente relatando, el mito hace de las magnitudes del bien y del mal los protagonistas de un drama. Así, desde el creer inicial, se ha abierto paso un comprender desmitologizante, que a su vez ha facilitado la visión de su sentido profundo nuevamente creído. De esta manera, se ha cumplido el círculo hermenéutico. Gracias a él, el hombre postcrítico puede contar nuevamente con toda la riqueza de los mitos. Es posible una nueva fe, una nueva aceptación de lo dicho en los mitos, una vez que estos se han desembarazado de su fachada histórica. Nuevamente, los mitos pueden hablar y dar que pensar. Escribe Ricoeur: “Todo mito comporta un lógos latente que exige ser exhibido”. Y agrega: “Comprender el mito como mito es comprender que el mito con su tiempo, su espacio, sus acontecimientos, sus personajes, su drama, se añade a la función revelante de los símbolos primarios elaborados anteriormente” (1988, p. 328).

Pero la hermenéutica del círculo hermenéutico no es aún filosófica. Para esto, hace falta pasar al tercer momento, para *pensar a partir de los símbolos*. Que este paso sea necesario no implica ver en el pensar filosófico algo que se añada desde afuera al pensar mítico, sino que, ya en el mito mismo, hay un esbozo de interpretación. Esta cuestión se aclara en la tarea hermenéutica llevada a cabo en *La simbólica del mal*. Allí se habla de los símbolos de primer grado (expresiones como *mancha, culpa, transgresión, impureza*) expresados en los mitos, los cuales, a su vez, serían símbolos de segundo grado (símbolos desarrollados en forma de relatos, que suponen ya una interpretación de los símbolos de primer grado).

Así, por ejemplo, el pecado original (símbolo de primer grado) se interpreta desde un relato que considera que fue cometido por un protohumano, que ha marcado a todo el género humano, que habría acontecido en los principios y que será ajusticiado al final de los tiempos (símbolo de segundo grado). Se ve, entonces, que el mito es ya una interpretación simbólica. Y la conflictiva interpretación de ellos en sus propias tradiciones mitológicas nos da ya una clara idea del carácter conflictivo que asumirá la hermenéutica.

Hace falta una aclaración: en este tercer momento, se trata de pensar a partir de los símbolos de un modo filosófico que nunca agota la riqueza de significado contenida en los mitos. La filosofía no puede agotar la sustancia de la palabra mítica:

Siempre hay más en los mitos y en los símbolos que en toda nuestra filosofía; y una interpretación filosófica de los símbolos nunca llega a ser conocimiento absoluto. Los símbolos del mal, en los que leemos el fracaso de nuestra existencia, declaran al mismo tiempo el fracaso de todos los sistemas de pensamiento que quisieran devorar los símbolos en un saber absoluto (Ricoeur, 2003, p. 328).

Tampoco la interpretación filosófica puede desembarazarse completamente de las vestiduras imaginativas míticas para acceder a conceptos puros. Tal consideración haría del mito una simple alegoría. En suma, el mito nunca puede ser *traducido* totalmente.

Adviértase que, según lo visto hasta aquí, el proceso hermenéutico explícito tiene dos momentos: el pensar dentro de los símbolos y el pensar a partir de los símbolos. Cada uno de ellos tiene características propias. El primero es una recuperación consciente de lo simbólico como tal, es un volver a escuchar el lenguaje mítico sin salir de él, moviéndose en su propio medio. El segundo tratará de llevar a la lucidez del concepto y del sistema la riqueza del decir mítico. Estos conceptos, como lo adelantáramos, serán conceptos existenciales que dirán algo del ser del hombre y del ser de todos los entes. Así, la filosofía hermenéutica se descubre como la expresión en clave conceptual de la rica e inagotable palabra simbólica: se trata de una aproximación al mito en la que se intenta decir filosóficamente (en conceptos racionales) lo que dicen los mitos simbólicamente (en imágenes metafóricas), sin que esta traducción sea absoluta y definitiva, pues, como dice Hans Gadamer en la última línea de *Verdad y Método*, “Mal hermeneuta el que crea que puede o debe quedarse con la última palabra” (1991, p. 673).

Balance I. Según vimos, con la introducción del tema del mal y de la culpa, nuestro autor se topó con un problema por entonces *secundario*, que pasaría a ser *central* en su obra: el lenguaje. Hasta entonces, Paul Ricoeur venía desarrollando su *filosofía de la voluntad* con el método fenomenológico de Husserl, pero tal modalidad descriptiva se mostraba inadecuada para la temática del mal, no así para describir estructuras de proyecto, motivación, carencia y propósito en la configuración antropológica. El tema del mal se ha mostrado reacio a ser estudiado mediante una reflexión directa fenomenológica por la utilización de un lenguaje simbólico. Más que una fenomenología de los símbolos, como vimos, debe realizarse una hermenéutica de los símbolos.

Y haciendo un recuento sobre lo expuesto, tenemos lo siguiente: en el *círculo hermenéutico* del pensar dentro de los símbolos, se había distinguido, luego del inicial creer, un comprender que, dejando de lado la historia del mito, interpretaba allí un resto que era no ya historia, sino sentido. Allí mismo se trataba de exponerse a ese sentido, a fin de dejarse alcanzar por él. Dejarse alcanzar por el sentido significa descubrirse, en algo propio allí dicho, algo finalmente *incon-
torneable*. Mediante un segundo creer, se precisa el sentido del mito, al comienzo creído de forma global. Finalmente, ese sentido (en última instancia inagotable) ha de ser llevado al discurso conceptual para intentar una mejor comprensión del hombre y del vínculo entre el ser del hombre y el ser de todos los entes. Con esto, hemos cumplido las tres etapas del método indicado por *La simbólica del mal*.

III.- Hermenéutica Simbólica (2)

Con la aparición de la obra *De la interpretación, ensayo sobre Freud* (1965), se amplía el concepto de hermenéutica. En principio, se repite la idea de que la hermenéutica nace en el punto de convergencia de las dos instancias del discurso humano: la imaginación simbólica y el pensar racional sistemático. La filosofía no puede comenzar desde sí misma como pensar libre, sino escuchando lo dicho en los símbolos que la preceden. Y su tarea racional consiste en llevar a la dicción conceptual el sentido que se dona originariamente en los mitos como en una cantera inagotable de contenido y provocación a pensar. Se trata, entonces, de una filosofía ligada y libre del mito: ligada porque parte de la atención a ellos; libre porque desarrolla su discurso según un orden racional. Podría decirse, en consecuencia, que el mito provoca y desencadena la filosofía.

Se trata, pues, de pasar del sentido primero (mitológico) al sentido segundo (filosófico). Pero ¿cómo significan los símbolos? Para responder a esto, hay que determinar la naturaleza del símbolo: “Yo llamo símbolo a toda estructura de significación en donde un sentido directo, primario, literal, designa además otro sentido indirecto, figurado, que no puede ser aprehendido sino a través del primero” (Ricoeur, 2003, p. 16). Y el nexo de sentido a sentido que hay en el símbolo no puede ser entendido mediante el solo concepto lógico de la analogía, ya que “a diferencia de una semejanza que pudiéramos considerar desde afuera, el símbolo es el movimiento mismo del

sentido primario que nos asimila intencionalmente al simbolizado, sin que podamos dominar intelectualmente la semejanza” (Ricoeur, 1970, p. 26). Frente a esta concepción del sentido múltiple del símbolo, hay que considerar a la hermenéutica como “el trabajo de pensamiento que consiste en descifrar el sentido oculto en el sentido aparente, en desplegar los niveles de la significación implicados en la significación literal” (Ricoeur, 2003, p. 16).

Mientras que, en *La simbólica del mal*, el símbolo se presentaba como un signo de doble connotación ligada analógicamente o por semejanza, ahora, con la incorporación del psicoanálisis, el símbolo se define como una estructura lingüística de sentido múltiple que no siempre se vincula por analogía. La obra de Freud *La interpretación de los sueños* ha aportado un gran peso a la hermenéutica del sentido múltiple, ya que muestra que los símbolos no mantienen relaciones de univocidad o analogía entre sí, sino que lo que el sueño tiene de patente remite a un sentido latente. El símbolo del sentido manifiesto se presenta como un texto de un relato que el psicoanalista tratará de sustituir por el texto de un deseo reprimido. Pero no solo el sueño, sino todas las formas de la cultura (religión, arte, derecho, economía, política) son para Freud similares al sueño: se tratan de manifestaciones disfrazadas de los deseos arcaicos de la infancia individual y de la humanidad. Ricoeur se apropia de esta idea freudiana al elaborar su nueva hermenéutica, presente en el ensayo que estamos introduciendo. Cabe decir que, en este ensayo, la hermenéutica filosófica propiamente dicha se articulará en tres etapas que corresponden a tres planos de ejercicio del pensamiento: el plano semántico, el plano reflexivo y el plano existencial. A continuación veremos, con cierto detalle, cada uno de ellos y el modo en que se articulan.

En la *etapa semántica*, la hermenéutica se aplica a todo conjunto de signos susceptible de ser considerado texto (escrito, sueño, síntoma, rito, mito, creencia, obra de arte). Pero, para que haya hermenéutica, es necesario que, en el texto que se trate en cada caso, haya una estructura de sentido múltiple. Aquí tiene preponderancia el estudio de la metáfora, pues, si bien el símbolo no se reduce a ella, “la metáfora constituye el núcleo semántico del símbolo” (Ricoeur, 2003, p. 17). La metáfora no se reduce a mera sustitución en la denominación, según la opinión vulgar, sino que constituye un verdadero *acontecimiento* de la frase. Lejos de ser un adorno retóri-

co, la metáfora dice la verdad de un referente no empírico. Pero, si bien la metáfora cabalga sobre la analogía, habrá que notar que el simbolismo onírico freudiano lejos está de ser explicado a partir de metáforas, porque el contenido patente en los sueños no se asemeja al contenido latente, sino que más bien constituye una distorsión suya. Por eso mismo, el símbolo no puede reducirse a la analogía.

El descubrimiento de Freud obliga a ampliar la noción de símbolo, con lo cual la investigación ontológica se amplía tanto en su campo de estudio como en su método. Antes, a la altura de *La simbólica del mal*, el doble sentido de los símbolos religiosos, llevados a la lucidez del concepto de la interpretación filosófica, debía dar finalmente el sentido del ser del hombre y de los entes. Ahora, desde *De la interpretación, ensayo sobre Freud*, la hermenéutica filosófica no solo ha de aplicarse al doble sentido de los símbolos religiosos, sino a todo símbolo, al doble sentido que tienen todas las obras de la cultura, asumiendo que allí el sentido segundo se halla presente en su disfraz, distorsionado y no revelado en un semejante. Ricoeur asume el desafío de esta *hermenéutica como ejercicio de la sospecha*, la cual debe ser coordinada a la otra hermenéutica opuesta a ella, la de la analogía, que Ricoeur suele denominar *hermenéutica de la recolección del sentido*.

Con esta ampliación, la hermenéutica se vuelve conflictiva. En efecto, en este ensayo, se cruzan tres líneas hermenéuticas en conflicto: la escatológica de lo Sagrado, la arqueológica de Freud y la teleológica de Hegel. Como dijimos, ahora no solo la religión será el objeto de la aplicación hermenéutica, sino que lo serán todos los signos equívocos de las obras del hombre. En todos los casos, asumirá Ricoeur el desafío de someterlos conflictivamente a la interpretación desenmascaradora de Freud y a una interpretación opuesta, sea esta solo la del espíritu –para las obras de la cultura que no son la religión–, sea de manera conjunta la del espíritu y la de la fenomenología de la religión –para el caso de los símbolos religiosos–. Esta tarea implica transitar un *camino largo*, en donde cada una de las interpretaciones tomará cierto aspecto semántico del símbolo sin agotarlo nunca. “Cada interpretación reduce esta riqueza, esta multivocidad y traduce el símbolo según una grilla de lectura que le es propia. Es tarea de esta criteriología mostrar que la forma de la interpretación es relativa a la estructura teórica del sistema hermenéutico considerado” (Ricoeur, 2003, p. 18).

Se trata simplemente de mostrar, en general para toda hermenéutica dada, el carácter relativo y limitado de cada una, con lo cual no se dice aún de qué manera precisa cada una de ellas contribuye a la verdad. En el ensayo que estamos analizando, Ricoeur compara a Freud con Hegel, viendo la coimplicancia de ambos autores: arqueología (Freud) y teleología (Hegel), lo inconsciente y lo consciente, se articulan mutuamente como lo pasado y lo futuro en una dialéctica insuperable. El espíritu se halla en la vida y el deseo, pero también la vida y el deseo se sobrepasan en las realizaciones del espíritu. Freud insiste en la presencia insuperable de lo pulsional-biológico en el hombre y sus obras a tal punto que todo lo espiritual sería falso, epifenoménico y enmascararía la verdad arcaica. Hegel privilegia la superación de lo pasado por la vida evolucionante del espíritu, que recorre diversas y nuevas figuras en las que ya habita, haciéndose cada vez más consciente. Así, el origen de la vida humana pareciera inconsciente (Freud), pero su meta, consciente (Hegel).

Es notable la dialéctica que Ricoeur encuentra entre estos autores. En Hegel está la vida inconsciente de la que habla Freud en la etapa en que el espíritu no ha tomado aún conciencia de sí mismo, tal como es relatado en los inicios de la *Fenomenología del espíritu*. En Freud está la vida consciente y espiritual de la que habla Hegel, entendida como epifenómeno distorsionante. Hegel acentúa una cara del fenómeno (espíritu) en detrimento de otra (vida); Freud acentúa la otra (vida) en detrimento de la primera (espíritu). Paul Ricoeur, por su parte, admite ambas dimensiones de lo real y señala que, a pesar de ser dos reduccionismos el de Hegel y el de Freud, no pueden dejar de lado aquello que intentan negar, lo cual sale a la luz en textos de ambos autores. Sin embargo, Ricoeur no se detiene aquí: a la hermenéutica arqueológica de Freud y la hermenéutica teleológica de Hegel incorpora la hermenéutica escatológica de la fenomenología de la religión, y concluye que solo una incesante circulación por estas tres hermenéuticas permitirá una comprensión adecuada de toda la riqueza de sentido que simbolizan las obras humanas.

El superobjetivo que persigue la obra de Ricoeur es elaborar una ontología partiendo de la persona. Y se está de acuerdo con Descartes en que el *yo pienso, yo existo* es la primera verdad de la que ha de partir la reflexión filosófica, con la salvedad de que ella es una verdad abstracta y vacía. Por eso, la reflexión no puede ser *reflexiva*, valga la redundancia, sino *hermenéutica*. Y la hermenéutica, precisamente,

debe buscar en las obras humanas la respuesta a la pregunta ¿quién soy?, haciendo del *cogito* abstracto una *existencia* concreta, llena de sentido y matices, incluso susceptible a interpretaciones opuestas como lo demuestra el carácter conflictivo de las tres hermenéuticas señaladas anteriormente. Y dado que la persona no se posee sabiéndose a sí misma, sino que se halla escindida, como perdida en sus obras, la tarea hermenéutica tendría también una finalidad ética: conocerse a sí mismo y ser lo que se es en libertad. La filosofía, decimos, se inicia como una reflexión que no puede ser sino concreta, mediada por la inclusión de todas las obras en las que el sujeto se objetiva. Pero ahora se sabe que la lectura de estas obras es multifocal: todo texto es un multitexto, susceptible de distintas interpretaciones.

Entre estas, contamos: 1) las interpretaciones restauradoras del sentido (fenomenología de la religión); 2) las que se despliegan como ejercicio de la sospecha (Freud); las que interpretan el sentido del espíritu (Hegel). Pues bien, en esta *etapa reflexiva* de la hermenéutica filosófica, es necesario recorrer cada una de las interpretaciones opuestas, para hacerse cargo de lo que en cada caso sale a la luz de la lectura del sujeto. Se trata de una reflexión que termina siendo una complejión que atiende a una obra concreta dada (idealmente deberían ser consideradas todas las obras) y que sigue las lecturas hermenéuticas de ella efectivamente dadas (las cuales pueden ser opuestas en más de un caso). Cada una de las hermenéuticas consideradas es una *perspectiva* que revela cierto *aspecto* del sujeto, de su naturaleza, pujando con otras interpretaciones por la verdad. De modo que esta conflictividad de las interpretaciones revela la naturaleza conflictiva propia del sujeto, lo cual nos lleva a un nuevo plano más allá del yo, esto es, la etapa existencial.

La *etapa existencial* es la más radical de la hermenéutica filosófica. En esta, la hermenéutica se cumple propiamente como ontología. La etapa reflexiva había puesto a la luz la conflictividad hermenéutica acerca del yo. Ahora, en la etapa existencial, se manifiesta que el sujeto actual se halla diversamente desbordado por algo otro abarcador en lo que se halla instaurado.

Para esclarecer el calado ontológico de la hermenéutica de Ricoeur, tomamos el caso de los símbolos religiosos y las hermenéuticas opuestas de la fenomenología de la religión y del ejercicio de

la sospecha. Por un lado, la fenomenología de la religión cree hallar un nuevo sentido en lo religioso, algo superior al hombre que sería origen y fin de su vida, lo cual nos da, así, una noticia del yo. Por otro lado, la hermenéutica de la sospecha desenmascara en lo religioso una ilusión de la falsa conciencia. En este proceder desenmascador, coinciden Marx, Nietzsche y Freud, aunque cada uno advierta, tras la falsa conciencia, algo distinto: las fuerzas económicas del trabajo, la voluntad de poder, el inconsciente y el deseo.

Podemos, entonces, preguntarnos con derecho: ¿cómo media Ricoeur estas hermenéuticas opuestas? Por empezar, Ricoeur encuentra una coincidencia entre ambas posturas. En ambas, el yo que es leído a través de sus obras queda remitido a una instancia que se halla fuera de él, sea que lo anteceda absolutamente (Freud), sea que lo exceda absolutamente (Religión). Dice Ricoeur: “Ambas interpretaciones humillan la conciencia y descentran el origen de la significación” (2003, p. 326). Y a su entender, “ambas interpretaciones son legítimas, cada una en su nivel; pero no podemos contentarnos con una simple yuxtaposición de estos dos estilos de interpretación, nos es necesario articularlos uno con otro y mostrar sus funciones complementarias” (2003, p. 318).

Frente a la hermenéutica psicoanalítica de la religión, que ve en lo religioso un retorno de lo reprimido que se halla en el inconsciente (asesinato del padre, institución del incesto, restauración de la figura del padre bajo la forma sustituta del animal totémico), la cual reduce todo a lo inconsciente y originario, Ricoeur propone una nueva hermenéutica de lo consciente y último. Se trata ahora de ver, en las figuras simbólicas de la religión, no ya un pasado agazapado, sino un futuro acogedor. Ricoeur advierte, en la fenomenología del espíritu de Hegel, una lectura superadora del yo narcisista de Freud, que en general no interpreta a ese yo desde el pasado, sino desde el futuro. En efecto, en Hegel cada figura del pensamiento (para el caso, la religión) solo adquiere sentido desde la figura siguiente de la conciencia humana y, radicalmente, desde el todo del saber absoluto. Una interpretación del yo podrá atender a su génesis en las figuras pasadas, pero ha de prestar atención a su crecimiento como yo, cuyo sentido se configura hacia adelante.

Pues bien, Freud interpreta desde una arqueología (pasado); Hegel, desde una teleología (futuro); la fenomenología de la religión,

desde una escatología (futuro). Pero la teleología hegeliana y la escatología fenomenológica difieren en que, para la primera, lo último termina siendo sabido, mientras que, para la segunda, lo Sagrado es promesa. Ahora bien, si prestamos mayor atención, advertimos que las tres interpretaciones coinciden a su manera y en su medida en descentrar al yo actual, de modo que ponen fuera de él la fuente última del sentido. Y es precisamente en este juego de coincidencias y discrepancias donde se anuncia la coordinación de las interpretaciones en conflicto.

El siguiente texto es lo suficientemente explícito al respecto y no requiere mayor comentario:

Comprendiéndose a sí mismo en y por los signos de lo sagrado, el hombre opera el más radical desasimiento de sí mismo que sea posible concebir; este desasimiento excede al que suscitan el psicoanálisis y la fenomenología hegeliana, sea que se los tome separadamente, sea que se conjugue sus efectos; una arqueología y una teleología develan aún una arché y un télos de los que el sujeto puede disponer comprendiéndolos; no sucede lo mismo con lo Sagrado, que se anuncia en una fenomenología de la religión, éste designa simbólicamente el alfa de toda arqueología, la omega de toda teleología; de este alfa y de esta omega el sujeto no puede disponer; lo Sagrado interpela al hombre y, en esta interpelación, se anuncia como lo que dispone de su existencia, porque la pone absolutamente como esfuerzo y como deseo de ser (Ricoeur, 2003, p. 26).

De distintas maneras, se le dice al yo que él no es la fuente de sentido, que él está inmerso en un acontecer de sentido cuya fuente lo desborda. Aquí se puede ver, entonces, como la etapa reflexiva, llevada hasta su extremo, transita naturalmente hacia la etapa existencial, esto es, hacia la etapa en que el yo aparece radicado en lo *otro* de él mismo: lo sagrado en el caso de la fenomenología de la religión; el deseo en el caso de Freud; el espíritu en el caso de Hegel. El conflicto de las tres hermenéuticas señaladas, según Ricoeur, debe integrarse: arqueología, teleología y escatología no se oponen, sino que se articulan entre sí. Por lo cual, la figura completa del yo y su vínculo con el ser solo puede lograrse *circulando* entre las tres interpretaciones. Y así, la filosofía hermenéutica culmina en una “ontología militante y quebrada” (Ricoeur, 2003, p. 26) en la que el ser no deja de ser interpretado desde la multiplicidad, motivo por el cual la hermenéutica no podrá elevarse a la paz de una hermenéutica general y única.

Pero ¿en dónde fundar la unidad de esta multiplicidad de sentidos? La unidad de estas interpretaciones encontradas descansa en los símbolos mismos. “Son finalmente los símbolos más ricos los que aseguran la unidad de estas múltiples interpretaciones; ellos solos mantienen todos los vectores, regresivos y prospectivos, que las diversas hermenéuticas disocian” (Ricoeur, 2003, p. 27). Y agrega Ricoeur:

La existencia de la que puede hablar una filosofía hermenéutica permanece siempre una existencia interpretada; es en el trabajo de la interpretación que ella descubre las modalidades múltiples de la dependencia del yo: su dependencia del deseo, percibida en una arqueología del sujeto, su dependencia del espíritu, percibida en su teleología, su dependencia de lo sagrado, percibida en su escatología (2003, p. 28).

Para comprender los alcances y los límites de este proyecto ontológico, es revelador el siguiente texto de Ricoeur, donde él mismo nos brinda una valoración final de sus investigaciones:

La ontología propuesta aquí no es en absoluto separable de la interpretación; ella queda dentro del círculo que forman en conjunto el trabajo de la interpretación y el ser interpretado; no es entonces en absoluto una ontología triunfante; no es tampoco una ciencia, porque no podría escapar enteramente a la guerra intestina que libran entre ellas las hermenéuticas (2003, p. 28).

Se arriba tan solo a cierta aproximación del sentido del ser del hombre y de su vínculo con el ser de todos los entes, ciertamente situada en las coordenadas temporales desde las que se practica el ejercicio hermenéutico. Pero esto no es poco, si se considera que con ello obtenemos alguna noticia de carácter ontológico.

Balance II. Recapitularemos ahora el talante de este segundo proyecto hermenéutico de Paul Ricoeur en cuatro puntos: a) filosofía como reflexión concreta, b) la filosofía como hermenéutica, c) la contingencia en la filosofía y d) el conflicto de las interpretaciones.

a) La filosofía como reflexión concreta. La filosofía es, en su punto de partida, reflexión y autoconocimiento. Pero este autoconocimiento no es tal con la mera constatación de la propia existencia. Para alcanzar la plena conciencia por medio de la reflexión, es necesario pasar por las obras donde el yo se explicita perdiéndose; es necesario que la reflexión devenga reflexión concreta, leyendo la

naturaleza del yo desde sus obras. Así, la filosofía se erige como una tarea ética en cuanto devuelve el yo a sí mismo.

b) La filosofía como hermenéutica. Si la filosofía ha de ser una reflexión concreta, ha de ser necesariamente hermenéutica. La filosofía ha de ser un camino de lectura de las obras del hombre, las cuales presentan una estructura de doble sentido, pues el hablar en sus obras en un doble sentido pertenece a la naturaleza misma del yo. Desde tal lenguaje se ha de desplegar la filosofía como tarea estrictamente racional, como pensar a partir de los símbolos.

c) La contingencia en la filosofía. La filosofía como reflexión concreta hermenéutica pasa por las obras del yo, que son siempre contingentes. Ricoeur partió en su proyecto filosófico desde los mitos, más precisamente desde cuatro mitos vinculados al tema del mal. Podríamos preguntarnos: ¿por qué elegir los mitos?, ¿por qué los referidos al origen y al fin del mal?, ¿por qué esos cuatro mitos y no otros? Pues bien, Ricoeur responde la primera cuestión diciendo que, en tal elección, hay una apuesta personal, una apuesta que en definitiva asume riesgos ontológicos. El filósofo francés piensa que, en los mitos, se parte de lo pleno del lenguaje, siendo entre las obras humanas las de mayor amplitud, profundidad y riqueza respecto al sentido de la totalidad. Pero, ¿por qué mitos sobre el mal? Porque el mal representa una crisis en el vínculo entre el ser del hombre y lo Sagrado. Por último, ¿por qué tales mitos sobre el mal y no otros? En esta cuestión se patentiza la contingencia y la particularidad que caracteriza a la filosofía. De hecho, la filosofía que aquí se hace tiene un origen encuadrado histórica, geográfica y culturalmente: nació en Grecia con la pregunta por el ser, y su otro más próximo fue la cultura judía. Y nuestra existencia occidental es, en gran medida, la resultante del encuentro de estas dos fuentes. Nada extraño entonces que los mitos que Ricoeur estudia pertenezcan a una y otra fuente.

d) El conflicto de las interpretaciones. La filosofía reflexiva debe pasar necesariamente por las obras contingentes del yo para interpretar desde allí su intimidad propia. Y si esta lectura ha de ser definitivamente concreta, ha de atenerse a las lecturas múltiples y opuestas ya dadas, que las mismas obras provocan con su riqueza (etapa semántica), y ha de seguir las hasta el fin (etapas reflexiva y existencial), donde ponen de manifiesto la dependencia del yo respecto de algo que lo desborda, entendido en cada caso de manera

diversa (deseo, espíritu, sagrado). Y finalmente, tales interpretaciones opuestas se integran dialécticamente en una figura unitaria y dinámica, articulada en distintas instancias, que coinciden en ser fuentes de la conciencia que trascienden a la conciencia: el yo está hecho de un pasado inconsciente y arcaico y, a la vez, desde allí hecho de un espíritu que avanza hacia lo nuevo y que escucha la promesa de alguien que saldrá a su encuentro.

IV.- Hermenéutica Textual

Hasta aquí vimos que el sentido del ser se ha de recoger en las obras del hombre, según el análisis de las hermenéuticas en conflicto (arqueológica, teleológica, escatológica), pues en tales obras se halla cristalizada la originaria comprensión del ser. Y esta comprensión, ya Ricoeur lo señalaba, es ante todo lingüística: solo en el lenguaje, se expresa toda comprensión óntica y ontológica. Por eso, en este tercer momento, Ricoeur pasa de entender la hermenéutica como interpretación de los símbolos de doble sentido a entenderla como momento de la comprensión en general y, finalmente, como interpretación de textos. Se pasa de una hermenéutica simbólica a una hermenéutica textual.

Y otra vez aquí, en esta nueva visión de la hermenéutica, aparece el descentramiento del sujeto: el ser y sus sentidos aparecen precediendo al sujeto, donándose a él históricamente, en una tradición textual. La obra que reúne estos esfuerzos se titula *Del texto a la acción* (1986). Su eje central, que sigue de cerca al pensamiento de Hans Gadamer, remarca que toda experiencia humana está condicionada por la comprensión y su articulación lingüística. “La experiencia en toda su amplitud tiene una decibilidad de principio. La experiencia puede ser dicha, ella reclama ser dicha. Llevarla al lenguaje no es cambiarla en otra cosa, sino, articulándola y desplegándola, hacerla devenir ella misma” (Ricoeur, 2000, p. 56). Todo sentido del ser, entonces, es comprendido finalmente como tal en el lenguaje, en el seno de la comunicación humana.

Pero ¿cómo se despliega el lenguaje? Su primera figura es el *cara a cara* dialogal. En el diálogo coloquial humano, hallamos la experiencia hermenéutica más familiar, pues toda conversación versa sobre la interpretación de un sentido. En este diálogo, las frases de los interlocutores traen a escena una realidad ante ellos y exigen un

trabajo de interpretación a través de las preguntas y las respuestas que se van sucediendo.

La interpretación es el proceso por el cual, en el juego de la pregunta y la respuesta, los interlocutores determinan en común los valores contextuales que estructuran su conversación. Antes de toda tecnología que erigiera en disciplina autónoma a la exégesis y la filología, hay un proceso espontáneo de interpretación que corresponde al ejercicio más primitivo de la comprensión en una situación dada. (Ricoeur, 2000, p. 47).

En el diálogo, se pone en vibración una red de significados y de realidad compartida al alcance del locutor y del oyente que posibilita la comprensión. Pero a medida que se avanza en la interpretación, se adentran ambos en un contexto de significaciones común a muchos que proviene del pasado. Así, la actual relación lingüística intersubjetiva se incluye en una relación intersubjetiva más amplia perteneciente a una tradición. Y tal tradición descansa, en última instancia, a entender de Ricoeur, en los textos literarios de cada cultura. Es por este motivo que un diálogo cualquiera ha de terminar idealmente en lo dicho en un texto. A tal punto es así que Ricoeur llega a preguntar: “¿Qué sabríamos nosotros del amor, del odio, de los valores éticos, del yo, si no hubiera sido llevado al lenguaje y articulado por la literatura?” (2000, p. 116). La comprensión final de cualquier sentido que se hace presente en un diálogo actual lleva necesariamente a la lectura de las obras literarias pretéritas.

Ahora bien, ¿qué es un texto? Mientras que en el diálogo interpersonal la distancia entre lo dicho y el individuo parlante es mínima, el texto escrito presenta una consistencia propia despegada de su autor, pues gracias a la escritura, el texto adquiere la autonomía que le es propia. En el texto aparece un sentido y desaparece la intimidad del autor: ya no hay un ‘cara a cara’, ni la posibilidad de preguntar para saber lo que íntimamente haya querido decir el autor. A cambio de esto, el texto escrito puede hacer presente algo que el hablar del diálogo no puede: decir algo sobre lo que es, en una referencia extralingüística. ¿Qué significa esto? Pues bien, que, en el texto, dado que no está presente el autor en persona, la función referencial de primer grado (referencia a entes concretos) se sustituye por una función referencial de segundo grado (referencia a un mundo poético signifiante) que apunta no a una autoglorificación del lenguaje,

sino a que el hombre habite en un nuevo mundo, en el *mundo del texto* o en *la cosa del texto*, como lo llama Ricoeur: “La cosa del texto, tal es el objeto de la hermenéutica. Y la cosa del texto es el mundo que el texto despliega ante él” (2000, p. 39).

En este nuevo mundo abierto por el texto, frente al mundo vital cotidiano que se ha impuesto desde la visión científica moderna, las cosas no aparecen ya como meros *objetos* opuestas a un *sujeto* que las manipula, sino como portadoras de una polisemia poética inagotable. En la lectura de un texto poético, aparece ante el lector un nuevo mundo que lo retrae de su mundo cotidiano y lo contextualiza en una nueva dimensión habitable.

Se podría decir que el texto de ficción o poético no se limita a poner el sentido del texto a distancia de la intención del autor, sino que además pone la referencia del texto a distancia del mundo articulado por el lenguaje cotidiano. De esta manera, la realidad es metamorfoseada por medio de lo que llamaría las variaciones imaginativas que la literatura opera sobre lo real (Ricoeur, 2000, p. 53).

La comprensión humana de cualquier sentido es hermenéutica, siendo primero hermenéutica dialogal y finalmente hermenéutica textual. Y cualquier experiencia humana, en cuanto está interpelada por un sentido allí comprendido en el lenguaje, remite en última instancia a los textos literarios del pasado. La experiencia actual, en tanto que lingüística, se sostiene radicalmente en las experiencias, también lingüísticas del pasado, presentes en los textos. Esto es hacer *hermenéutica textual*: interpretar un hecho actual a la luz de los textos del pasado, lo cual es de suyo una obra del texto y no de tal o cual sujeto: “lo interesante aquí es que la interpretación, antes de ser el acto del exégeta, es el acto del texto” (Ricoeur, 2000, p. 156).

Así describe Ricoeur la lectura hermenéutica de un texto: la comprensión de un texto es el acto por el cual el sujeto es capaz de dejarse guiar de tal manera por la *cosa del texto* que logra integrar en sí el sentido y el mundo que aquel despliega ante él. De este modo, la comprensión del texto es una apropiación del mundo del texto, que es un desapropiarse de sí mismo para dejarse apropiar y guiar por el mundo nuevo del texto, para luego desde allí ser sí mismo. En otras palabras: la comprensión del texto es dejar obrar al texto para ser sí mismo como discípulo de él.

No imponer al texto la propia capacidad finita de comprender, sino exponerse al texto y recibir de él un sí mismo más vasto, que sería la proposición de existencia que respondería de la manera más apropiada a la proposición de mundo. La comprensión es, entonces, todo lo contrario de una constitución de la cual el sujeto tendría la clave (Ricoeur, 2000, p. 117).

Gracias al carácter referencial del lenguaje, el hombre como comprensor pertenece al ser y a sus sentidos, pero, en cuanto ese comprender es hermenéutico, le pertenece finalmente a una historia mediada por el texto. Sin embargo, el hermeneuta es consciente tanto de su pertenencia a la tradición textual como de la distancia que lo separa de los textos. Esta conciencia hermenéutica es lo que posibilita un estudio ya no comprensivo, sino explicativo del texto. En el proceso hermenéutico textual, después del primer momento comprensivo, se sigue un segundo momento explicativo en el que el lector se distancia de la obra para desgajar su estructura.

En este segundo momento, encuentran su vigencia los aportes contemporáneos de la lógica simbólica neopositivista, del estructuralismo lingüístico y de la semiótica como ciencia que estudia el aspecto sintáctico, semántico y pragmático del lenguaje cual sistema de signos. Ricoeur aprovecha la clásica distinción entre *comprender* y *explicar* de Dilthey en un sentido renovado. “Explicar es desgajar la estructura, es decir las relaciones internas de dependencia que constituyen la estática del texto; interpretar es tomar el camino de pensamiento abierto por el texto, ponerse en ruta hacia el oriente del texto” (Ricoeur, 2000, p. 155). Por lo tanto, el momento científico de la tarea hermenéutica no tiene otra finalidad que volver a la comprensión, lo cual favorece la fijación del sentido a la que el texto apunta.

Ricoeur advierte que la interpretación textual (escrita) resulta más reducida que la interpretación simbólica (oral o escrita). Esto es cierto, pero lo que pierde la interpretación en extensión lo gana en comprensión. Y es que “gracias a la escritura, el discurso adquiere una triple autonomía semántica: respecto de la intención del hablante, de la recepción del público primitivo y de las circunstancias económicas, sociales y culturales de su producción” (Ricoeur, 2000, p. 33). El rodeo a través de los textos escritos amplía la mediación semiótica y simbólica ya señalada en la medida en que aleja a la inter-

pretación del diálogo, es decir, de la intersubjetividad. La intención del autor ya no está inmediatamente dada, como pretende estarlo la del hablante cuando se expresa en forma sincera y directa.

Esto hace que el significado del texto deba ser reconstruido en la lectura. “Ya no se trata de definir la hermenéutica mediante la coincidencia entre el espíritu del lector y el espíritu del autor” (Ricoeur, 2000, p. 33), contra lo que pretendían Schleiermacher o Dilthey. En esta interpretación textual, es el texto el que tiene la iniciativa y no el intérprete. “Comprenderse es comprenderse ante el texto y recibir de él las condiciones de un sí mismo distinto del yo que se pone a leer. Ninguna de las dos subjetividades, ni la del autor, ni la del lector, tiene pues prioridad en el sentido de una presencia originaria de uno ante sí mismo” (Ricoeur, 2000, p. 33). En una verdadera lectura de un texto, la interpelación de lo allí dicho hace que yo mismo sufra una auténtica transformación, de modo tal que ya nunca más seré el que era antes de comenzar a leerlo.

Balance III. La lúcida comprensión de sí mismo a la luz de los textos del pasado podrá continuarse en un discurso racional en el que la propia existencia, así radicalmente explicitada, se comprenda en conceptos existenciales, siendo que, en tal lucidez, surge que el hombre pertenece a la historia. La hermenéutica en sentido amplio, recapitulando todo lo que hemos expuesto a lo largo del trabajo, puede entenderse en Paul Ricoeur así: es el hombre mismo como ser que es comprendido y que se comprende que explicita el sentido y la realidad presente en su comprensión, hasta comprenderse en los textos del pasado, por los que se comprende radicalmente. Esta comprensión alcanza su plenitud cuando, en lúcida distancia crítica –posibilitada por las sucesivas distancias del lenguaje que culminan en las distancias propias del texto–, incorpora la explicación científica de los textos (estructuralismo) y las distancias hermenéuticas opuestas del sentido (arqueología, teleología, escatología); se expresa al final en un lenguaje racional (filosofía) en que el hombre se reconoce como perteneciente históricamente al ser en una tradición.

PAUL RICOEUR EN LA HERMENÉUTICA

(2.^a parte)

En las últimas líneas de la primera parte de este trabajo, hablamos de la pertenencia del hombre a una tradición. Pensamos que, luego de haber presentado en líneas generales los momentos más significativos del desarrollo de la hermenéutica ricoeuriana, sería de suma utilidad mostrar el lugar que nuestro autor ocupa en la tradición filosófica de la que forma parte, así como también aclarar los supuestos que asume esta corriente de pensamiento.

Para llevar a cabo tal tarea, dividiremos esta última parte del trabajo en dos secciones. En la primera, se presentará la tradición filosófica en la que nuestro autor se inserta, siendo lo más fiel posible a la visión que el propio Ricoeur tiene acerca de ella. En la segunda, se mostrará la originalidad del planteo ricoeuriano dentro de esta corriente filosófica, e insistiremos, sobre todo, en su diversidad respecto a Martin Heidegger.

I.- La Tradición Filosófica en la Obra Ricoeuriana

Ricoeur confiesa que la tradición a la que pertenece se caracteriza por tres rasgos: “corresponde a una filosofía reflexiva; se encuentra en la esfera de influencia de la fenomenología husserliana; pretende ser una variante hermenéutica de la fenomenología” (2000, p. 28). Esta sola declaración nos da una noticia sobre las fuentes matrices que mueven la especulación de nuestro autor tal como la hemos expuesto en la primera parte del trabajo, por lo cual será importante recorrer la opinión que Ricoeur posee sobre cada una de ellas.

En líneas generales, una filosofía reflexiva es el modo de pensar procedente del *cogito* de la filosofía de René Descartes, pasando por Kant y los planteos idealistas posteriores. “Los problemas filosóficos que una filosofía reflexiva considera más importantes se refieren a la posibilidad de la comprensión de uno mismo como sujeto de las operaciones cognoscitivas, volitivas, estimativas, etc.” (Ricoeur, 2000, p. 28). La reflexión es el acto por el cual un sujeto vuelve a captar, en claridad intelectual y responsabilidad moral, el principio unificador de las operaciones en las que se dispersa y se olvida como sujeto.

Es sabido que en su *Crítica de la razón pura*, Immanuel Kant sostuvo que el *yo pienso* debía acompañar a todas las representaciones del sujeto. Y podría afirmarse, sin exagerar, que, en esta exigencia de la apercepción trascendental, coinciden todas las filosofías de la conciencia. Pero surge una cuestión, ¿cómo se reconoce a sí mismo el *yo pienso*?

Cabe decir que las respuestas dadas por la fenomenología y la hermenéutica a esta pregunta representan una transformación radical del programa original de la filosofía reflexiva. En efecto, esta última había tenido numerosas formulaciones en la modernidad, desde Descartes hasta Hegel, en las que, en mayor o menor grado, se pretendía una reflexividad absoluta del sujeto, una autotransparencia o coincidencia perfecta en el conocimiento que el *yo* tiene de sí mismo. Pues bien, los sucesores de esta tradición idealista se irán alejando cada vez más de este anhelo. En los casos más radicales, se llegará, incluso, al polo contrario que descentra al sujeto y lo concibe en dependencia alterna, como es el caso de Paul Ricoeur, quien en una de sus obras hablará de *sí mismo como otro*.

Edmund Husserl, padre de esta fecunda escuela, concibe la fenomenología no solo como un método descriptivo de las articulaciones fundamentales de la experiencia: perceptiva, imaginativa, intelectual, volitiva y axiológica, sino también como una autofundamentación radical en la más completa claridad de conciencia, lo cual recuerda el talante de proyectos como el de Fichte o el de Hegel. Tal es así que, en su apogeo, hacia la etapa de las *Meditaciones cartesianas*, fruto maduro de *Ideas I y II*, el mismo Husserl llamó a su sistema filosófico con el nombre de *idealismo trascendental fenomenológico*.

Por medio de la ἐποχή, Husserl ha creído hallar un ámbito de idealidades donde toda pregunta referida a la realidad de las cosas quedaba programáticamente excluida, poniéndose entre paréntesis. Con esto, Husserl pretende despacharse rápida y arbitrariamente de toda cuestión fáctica: “Más allá de Kant, y volviendo a Descartes, sostiene que toda aprehensión de una trascendencia es dudosa, pero que la inmanencia del *yo* es indudable. Por esta afirmación, la fenomenología posee el carácter de una filosofía reflexiva” (Ricoeur, 2000, p. 28). Así, lo pensado será un sentido constituido desde la conciencia como desde su fuente originaria: *ego cogito cogitatum*, he aquí la fórmula de su intencionalidad.

Pero podríamos preguntarnos: ¿es posible liberarse del mundo por la ἐποχή? ¿No será más bien que el acto de la reducción es el acto de un ser concreto que existe, si bien desde un puesto privilegiado, como parte integral del mundo? Merleau-Ponty ha señalado que la mayor enseñanza de la reducción fenomenológica reside en la imposibilidad de llevarla a cabo por completo, porque ella revela el resurgimiento inmotivado del mundo. Reducir la realidad a mera hipótesis: esta es su intención y, según Paul Ricoeur, esto es imposible, como ya lo había señalado su conciudadano Merleau-Ponty.

El gran descubrimiento de la fenomenología ha sido la intencionalidad, señalar que la conciencia es siempre *conciencia de algo* a la par que *conciencia de sí*. Pero, en el contexto husserliano, esta intencionalidad hacia el objeto termina siendo constituida por el sujeto. Sin embargo, este proyecto idealista de Husserl tiene sus horas contadas, porque “la tarea concreta de la fenomenología pone de manifiesto, de modo regresivo, estratos cada vez más fundamentales donde las síntesis activas remiten continuamente a síntesis pasivas cada vez más radicales” (Ricoeur, 2000, p. 29). Incluso los últimos trabajos husserlianos dedicados al *mundo de la vida* designan con este nombre un horizonte de inmediatez que nunca se alcanza. “El *lebenswelt* nunca está dado y siempre se supone. Es el paraíso perdido de la fenomenología. Por eso decimos que esta teoría ha subvertido su propia idea conductora al tratar de realizarla. En esto reside la grandeza trágica de la obra de Husserl” (Ricoeur, 2000, p. 29).

La intencionalidad, que está en el centro del pensar husserliano, es un arma de doble filo que se vuelve en su contra. Al plantear que la conciencia intencional es el residuo fenomenológico y el fundamento absoluto de todas las cosas, se puede objetar a Husserl el descansar en supuestos anteriores: la conciencia no es en sí sin lo otro; la conciencia es siempre una conciencia finita de esto o de aquello, sin ser nunca conciencia del todo. Pero ¿qué es, en verdad, una conciencia intencional? La intencionalidad designa que la conciencia contiene idealmente otra cosa que no es ella. Si, como indica la intencionalidad, la conciencia no es nada por ella misma o en ella misma, si su ser consiste en ordenarse sin más a lo otro, entonces debemos reconocer que la realidad propia de esta conciencia no podría ser sí misma en una autoposesión inalienable, sino que se especificará la apertura que ella es por aquello hacia lo cual se abre. Parecería, entonces, que la noción de intencionalidad es una correlación

cognoscitiva derivada que se funda en una apertura más originaria del yo a lo otro en general, con lo cual, la conciencia, más que como *cogito*, habría de concebirse como *existencia*. Fue Martin Heidegger quien reemplazó la noción de conciencia intencional por la de *Dasein*, que mienta *ex-sistencia* o *ser-en-el-mundo*.

Si aceptamos esto, debemos reconocer una apertura original de nuestro ser al mundo, lo cual define la facticidad humana, el estar arrojado en un mundo histórico al que pertenecemos. En consecuencia, se niega la autoconciencia cartesiana, pues el sujeto retorna sobre sí mismo mediando la temporalidad, la historia, el lenguaje, la tradición textual y todas las obras de la cultura. Y no hace falta demasiado olfato filosófico para comprender que esto va acompañado de la negación de la posibilidad de la intuición eidética, lo cual se reemplaza por la afirmación de comprensiones aproximativas del sentido de los acontecimientos, ejercidas en cada caso desde un enclave espacio-temporal. “Así, la hermenéutica heideggeriana y postheideggeriana, aunque sea la herencia de la fenomenología husserliana, es en última instancia su inversión, en la medida en que es su realización” (Ricoeur, 2000, p. 31).

En síntesis: en la fenomenología husserliana, como sostiene De Waelhens, existe una incompatibilidad inevitable que reina entre, por una parte, la ambición de pensar la filosofía como ciencia estricta, ambición que supone la posibilidad de una reflexión perfecta y total; y, por otra parte, la admisión de una facticidad irrecuperable como característica de la conciencia intencional.

Dejaremos por un momento esta cuestión fenomenológica y pasaremos a tratar la tradición hermenéutica. Ricoeur es de la opinión de que el primer lugar en el que aparece la cuestión de la hermenéutica es el diálogo cotidiano. Para ello, basta con advertir una característica notoria de las lenguas naturales: la polisemia de las palabras, esa capacidad que tienen de tener más de un significado cuando se las considera independientemente de su uso en un contexto determinado. Ya en el ejercicio de discernimiento del sentido de las palabras por parte de los dialogantes, hallamos el primer esfuerzo hermenéutico espontáneo que se construye sobre la base polisémica del léxico común.

En segundo lugar, el problema hermenéutico aparece en los límites de la exégesis, esto es, en el marco de una disciplina que se

propone comprender un texto a partir de su intención. Si la exégesis ha suscitado un problema hermenéutico, es porque toda lectura de textos se hace siempre dentro de una comunidad que posee una corriente de pensamiento vivo que encierra sus propios supuestos. Así, por ejemplo, la lectura de los mitos griegos conlleva una hermenéutica diferente, según sean leídos por un filósofo estoico, un rabino judío, un sacerdote cristiano o un filólogo agnóstico.

Pero, la hermenéutica filosófica propiamente dicha surge con la labor realizada a principios del siglo XIX por Friedrich Schleiermacher, a partir de la fusión de la exégesis bíblica, la filología y la jurisprudencia. Ricoeur considera que no es casual que el kantismo haya constituido su horizonte filosófico más próximo. Como es sabido, Kant invirtió la relación entre una teoría del conocimiento y una teoría del ente, midiendo la capacidad del conocer antes de afrontar el estudio de la cuestión del ente. Es comprensible, entonces, que, en un contexto así, haya podido concebirse el proyecto de relacionar las reglas de interpretación no con la diversidad de los textos y las cosas dichas en ellos, sino con la intención de unificar lo diverso dentro de la interpretación misma. “Esta fusión entre varias disciplinas pudo producirse merced al giro copernicano que dio primacía a la pregunta ¿qué es comprender? sobre la pregunta por el sentido de tal o cual texto” (Ricoeur, 2000, p. 29).

Pero la hermenéutica no podía sumarse al kantismo sin recoger de la filosofía romántica su convicción más fundamental, a saber, que el espíritu es el ámbito inconsciente creador que actúa en las individualidades geniales. Ricoeur anota: “Por lo mismo, el programa hermenéutico de Schleiermacher lleva la doble marca romántica y crítica: romántica porque recurre a una relación viva con el proceso de creación; crítica por su voluntad de elaborar reglas universalmente válidas de la comprensión” (2000, p. 74). Y no solo la de Schleiermacher, sino tal vez toda hermenéutica se halle marcada para siempre por esta doble filiación. Pero este teólogo romántico tan solo trazó un esbozo de la problemática hermenéutica en torno a la comprensión.

Schleiermacher pensaba que, para interpretar correctamente una *parte* de un texto, era necesario comprender antes el sentido de *todo* ese texto. Pero, a su vez, para captarlo más profundamente, era indispensable compenetrarse en la vida de su autor, que funcionaba

como el *todo* de posibilidad del que salía la *parte* representada por el texto. Sin embargo, la cosa no terminaba ahí, porque el autor era, al mismo tiempo, *parte* de una sociedad enclavada en una época histórica teñida por un lenguaje y una cultura específica, que operaba como un *todo* en relación a la vida del autor del texto como *parte*.

Un siglo más tarde, la cuestión de la comprensión desembocará en el problema fenomenológico por excelencia: la investigación sobre el sentido de los actos noéticos o el alcance de la comprensión humana. Conviene decir que, a pesar de que Edmund Husserl y Wilhelm Dilthey tuvieran preocupaciones diferentes, Ricoeur conviene en que, en ambos casos, se plantea la misma cuestión de fondo:

Mientras que la fenomenología planteaba el problema del sentido preferentemente en el plano cognoscitivo y perceptivo, la hermenéutica lo planteaba, desde Dilthey, en el plano de la historia y de las ciencias humanas. Sin embargo, en ambos casos se trata del mismo problema fundamental: el de la relación entre el sentido y el sí mismo, en la inteligibilidad del primero y la reflexividad del segundo (2000, p. 30).

Tanto uno como otro se sitúan en la aurora del giro hermenéutico, pero continúan insertos en el terreno del debate epistemológico característico del neokantismo.

Wilhelm Dilthey ha dado pasos decisivos en el perfeccionamiento de la epistemología de las ciencias del espíritu con su clásica distinción entre *explicar* (ciencias de la naturaleza) y *comprender* (ciencias del espíritu). En 1900, Dilthey escribía un ensayo titulado “El origen de la hermenéutica”, en el que quería dar a las ciencias del espíritu una fundamentación epistemológica tan sólida como la que Kant había dado a las ciencias naturales. Se trataba de elaborar una crítica del conocimiento histórico y de subordinar a ella los procedimientos dispersos de la hermenéutica clásica. Pero la interpretación de textos es para Dilthey tan solo una provincia del comprender y no un problema universal. Y comprender es, para él, entrar en la subjetividad del otro, esto es, adivinar su pensamiento.

Según Ricoeur, para justificar sus aspiraciones, el vitalismo de Dilthey debería volver a la inmanencia del espíritu hegeliano, pues, de otro modo, ¿cómo explicar que, cuando se lee un texto del pasado, uno se envive con la psicología ausente del autor del texto?

Todo el planteo hermenéutico diltheyiano implica concebir que la interpretación sea una variante de la teoría del conocimiento y que el debate entre explicar y comprender deba mantenerse dentro de los límites de la metodología de las ciencias propia del neokantismo. Este supuesto es el que cuestionarán Martín Heidegger y Hans Gadamer. Ambos autores ahondarán en la epistemología de Dilthey, a fin de establecer las condiciones específicamente ontológicas, preguntando no ¿cómo sabemos?, sino más bien ¿cuál es el modo de ser de este ente que solo existe cuando comprende?

En *Ser y Tiempo*, Martin Heidegger trata acerca de la pregunta olvidada por el sentido del ser. En ella estamos guiados por lo mismo que buscamos: “la teoría del conocimiento desde el principio queda invertida por un interrogante que la precede y que se refiere a la manera en que un ser se encuentra con el ser, antes mismo de que se le oponga como un objeto que enfrenta a un sujeto” (Ricoeur, 2000, p. 83). Y por más que *Ser y Tiempo* pone el acento en el *Dasein*, no se concibe este como un *sujeto* para el que haya un *objeto*, sino como un ente en el seno del ser. Y pertenece a su estructura ontológica tener simultáneamente una precomprensión del ser y una interpretación del ente. Así, “la hermenéutica no es una reflexión sobre las ciencias del espíritu, sino una explicitación de la base ontológica sobre la que estas ciencias pueden erigirse” (Ricoeur, 2000, p. 84). El problema de la comprensión en Dilthey pasaba por la comprensión del otro; era en el fondo un problema *psicológico*. Con Heidegger se transforma en el problema de la comprensión del mundo y adquiere un rango *ontológico*. “La pregunta por el mundo toma el lugar de la pregunta por el otro. Al mundanizar así el comprender, Heidegger lo despsicologiza” (Ricoeur, 2000, p. 85).

El *Dasein* comprende estando ya arrojado al mundo, estando abierto a él, antes que tal o cual ente pueda aparecersele. De esta precomprensión del ser, se deriva la interpretación de este o aquel ente. Al *Dasein*, pues, le compete una estructura de anticipación del sentido de lo que se está ya comprendiendo. “El famoso círculo hermenéutico, así, no es más que la sombra proyectada, sobre el plano metodológico, de esta estructura de anticipación. Quien haya comprendido esto sabe, en adelante, que el elemento decisivo no es salir del círculo, sino penetrar en él correctamente” (Ricoeur, 2000, p. 87). Llevando esta cuestión al plano lingüístico, podemos decir que comprender es ante todo escuchar, que la primera relación con la

palabra no es la producida, sino la recibida, porque la interpretación solo es posible en función de una comprensión previa.

El gran aporte heideggeriano reside en haber señalado que el comprender está antecedido por una precomprensión del mundo en el que estamos lanzados. Igualmente, según Ricoeur, Heidegger no resuelve la cuestión hermenéutica, sino que simplemente traslada su aporía de la epistemología a la ontología, al punto que “la aporía no está resuelta, solo ha sido trasladada a otra parte y por ello mismo agravada; ya no está en la epistemología entre dos modalidades del conocer, sino que está entre la ontología y la epistemología tomadas en bloque” (Ricoeur, 2000, p. 89). Heidegger se remitió a los fundamentos ontológicos de la hermenéutica, pero se ha quedado allí, no ha vuelto a cuestionar el estatuto de las ciencias del espíritu. “La preocupación por enraizar el círculo más profundamente que toda epistemología impide repetir la pregunta epistemológica después de la ontología” (Ricoeur, 2000, p. 90).

En *Verdad y Método*, Hans Gadamer se propone reanimar el debate en torno a las ciencias del espíritu a partir de la ontología heideggeriana, denunciando aquellas metodologías que se caracterizan por un *distanciamiento alienante* que implica destruir la relación primordial de pertenencia a la historia. Este debate entre *distanciamiento alienante* y *experiencia de pertenencia* lo mantiene Gadamer en tres esferas en las que se divide su obra: esfera estética, esfera histórica, esfera lingüística. En la esfera estética, la experiencia de ser poseído por el objeto precede y hace posible el ejercicio del juicio. En la esfera histórica, la conciencia de ser sostenido por tradiciones que nos preceden es lo que posibilita todo ejercicio metodológico en las ciencias sociales y humanas. En la esfera del lenguaje, la copertenencia a las cosas dichas por las grandes voces de los creadores de discurso precede y condiciona todo tratamiento científico del lenguaje.

Según Ricoeur, la meditación de Gadamer llega a su cenit en la segunda parte, con lo que el filósofo alemán llama *conciencia de los efectos de la historia*, que mienta la conciencia de estar expuesto a la historia y a su acción. La gran enseñanza gadameriana radica en señalar que el pasado no puede ser separado de nosotros, como un *objeto* ante un *sujeto*, ya que estamos siempre situados en la historia y debemos asumir su verdad. Sobre esta importante cuestión, Ricoeur saca a la luz un problema latente: ¿cómo es posible introducir

algún tipo de instancia crítica en una conciencia de pertenencia expresamente definida por el rechazo del distanciamiento?

También Gadamer habló del carácter universalmente lingüístico de la experiencia humana, lo cual significa que nuestra pertenencia a una tradición o a varias tradiciones pasa por la interpretación de signos, de obras, de textos, en los cuales las herencias culturales se han inscripto. Toda la tercera parte de *Verdad y Método* es una apología apasionada del diálogo que somos y del acuerdo previo que nos sostiene frente a la *instrumentalización* del lenguaje. Estando de acuerdo con esto, Ricoeur, empero, irá más allá: no es el diálogo la última instancia, sino la *cosa del texto*, que no pertenece ni a su autor ni a su lector.

II.- El Lugar de Paul Ricoeur en esta Tradición

Hemos dicho que Ricoeur reconoce ser partidario de una filosofía hermenéutica que se ensambla dentro del proyecto fenomenológico. Ahora bien, a su entender, existen dos modos de injertar la hermenéutica en la fenomenología: una *vía corta* y una *vía larga*. La vía corta es aquella de una ontología de la comprensión a la manera de Heidegger. “Llamo vía corta a esta ontología de la comprensión, porque, evitando los debates sobre el método, se vuelca de golpe al plan de una ontología del ser finito, para encontrar allí el comprender, no como un modo de conocimiento, sino como un modo de ser” (Ricoeur, 1975, p. 10). El problema hermenéutico en esta vía pasa a ser una provincia de la analítica del *Dasein*, que existe al modo de comprender. Esta ontología de la comprensión, Heidegger la ha desarrollado enfrentándose al idealismo de Husserl, que reducía al mundo fáctico y solo reconocía la esfera de las significaciones enfrentadas a un sujeto constituyente como su polo intencional. Como ya lo señalamos, con esto Heidegger llevó a cabo una revolución: el *Dasein* es un ser en el mundo y su apertura originaria es la condición de posibilidad de toda comprensión intramundana.

Pero Ricoeur no copia en esto a Heidegger. Por el contrario, adopta el otro camino, el de la *vía larga*. ¿Por qué? Ricoeur ha dado dos razones. La primera reside en que, con el modo de proceder de Heidegger, no se resuelve el problema central que atañe a nuestro autor, que es la interpretación de textos, pues el pensador alemán se

ha mantenido en el nivel de una ontología general y no ha descendido a tratar cuestiones particulares. La segunda reside en que, según Ricoeur, es en el lenguaje mismo donde debe buscarse la indicación de que la comprensión es un modo de ser del *Dasein*. Ricoeur se propone lo siguiente:

... substituir la 'vía corta' de la analítica del *Dasein* por la 'vía larga' jalonada por los análisis del lenguaje; de este modo, guardaremos constantemente el contacto con las disciplinas que buscan practicar la interpretación de manera metódica y resistiremos a la tentación de separar la verdad, propia de la comprensión, del método puesto en funcionamiento por las disciplinas salidas de la exégesis (1975, p. 15).

En el epílogo a su obra *Fe y filosofía*, Ricoeur marca una importante distinción entre *comprensión* e *interpretación*, que señala a la vez el distinto camino que asume su proyecto filosófico frente al heideggeriano:

Por interpretación entiendo el desarrollo con sentido y reflejo de la comprensión espontánea que tenemos de nosotros mismos en nuestra relación con el mundo y los otros seres humanos. Lo que la interpretación agrega a la comprensión consiste en los largos rodeos por las objetivaciones que constituyen el mundo de los signos, de los símbolos, de las obras orales y escritas, sin las cuales la comprensión permanecería oscura y confusa (Ricoeur, 1975, p. 10).

En otras palabras: por el *camino corto* señalado por Heidegger, todo hombre es ontológicamente comprensor, pero solo será hermeneuta si realiza el *camino largo* de buscar el sentido de su ser y de todos los entes en las obras humanas, a modo propuesto por Ricoeur.

La nueva hermenéutica existencial propuesta por P. Ricoeur se organiza en torno a las significaciones simbólicas o de sentido múltiple. Tiene, como vimos en la primera parte del trabajo, tres etapas: existencial, simbólica y textual. El resultado de ella nos lleva a reconocer que el sujeto, que se interpreta al interpretar los signos, no es más un *cogito*, sino una *existencia*, que descubre que está puesto en el ser antes de que él se ponga y se autoposea. No será redundante, creemos, retornar esta metodología tripartita ricoeuriana, ya expuesta en la primera parte, para verla ahora complejivamente y en

confrontación al planteo heideggeriano. Pensamos que con ello no solo se obtendrá una mejor comprensión de su filosofía, sino también el realce de su originalísimo planteo dentro de esta tradición.

Es ante todo en el lenguaje que llega a expresarse toda comprensión óptica y ontológica. No es en vano, entonces, buscar del lado de la semántica un eje de referencia para todo el conjunto del campo hermenéutico. Pero esta semántica será del sentido múltiple, pues todo símbolo posee al menos dos interpretaciones: una literal y otra oculta. “Es, pues, en la semántica de lo mostrado y ocultado, en la semántica de las expresiones multívocas, donde veo reducirse este análisis del lenguaje” (Ricoeur, 1975, p. 17). Ricoeur propuso darle a la hermenéutica la misma extensión que al símbolo: “símbolo e interpretación devienen así conceptos correlativos: hay interpretación allí donde existe sentido múltiple, y es en la interpretación que la pluralidad de sentidos se hace manifiesta” (1975, p. 17). El símbolo encierra una riqueza insondable de sentidos, frente a la que pueden darse interpretaciones diversas e incluso opuestas: “No hay nada de sorprendente en esto: la interpretación parte de la determinación múltiple de los símbolos; pero cada interpretación, por definición, reduce esta riqueza, esta multiplicidad de sentido, y traduce el símbolo según una clave de lectura que le es propia” (Ricoeur, 1975, p. 19). El refutar, en tal contexto, sería necio: cada una de ellas tiene su respectiva validez en cuanto dice algo del ser del hombre y del ser de todos los entes en una situación vital determinada.

El análisis consagrado a la estructura semántica de los símbolos es la puerta estrecha que debe franquear la hermenéutica filosófica, si es que no quiere desligarse de las disciplinas que recurren metódicamente a la interpretación: exégesis, historia, psicoanálisis. Pero, si nos quedáramos en el ámbito del análisis lingüístico, se erigiría al lenguaje en absoluto. Tal hipostización debe rechazarse porque el lenguaje exige ser referido a la existencia. “Estos análisis presuponen continuamente la convicción de que el discurso no es nunca *for its own sake*, para su propia gloria, sino que trata en todos sus usos, de llevar al lenguaje una experiencia, un modo de vivir, un estar en el mundo que lo precede y pide ser dicho” (Ricoeur, 2000, p. 35). Es decir, que el ser del hombre y de todos los entes es el referente último del discurso, herencia que recibe Ricoeur de Heidegger en *Ser y Tiempo* y de Gadamer en *Verdad y Método*. La etapa intermedia, en dirección a la existencia, es la reflexión, es decir, el vínculo entre

la comprensión de los signos y la comprensión de sí. Y es en este *sí* que tenemos la oportunidad de reconocer no ya un *cogito*, sino una *existencia*, con lo cual nos reencontramos felizmente con la *vía corta* de Heidegger.

Todo el trabajo de Ricoeur apunta a alcanzar una ontología. Ahora bien, “la ontología de la comprensión que Heidegger elabora directamente, por una repentina inversión que sustituye la consideración de un modo de ser por aquella de un modo de conocer, no puede ser, para nosotros que procedemos indirecta y gradualmente, más que un horizonte” (1975, p. 24). El planteo heideggeriano es para Ricoeur como una ontología separada que sirve únicamente de oriente a su investigación. Por el contrario, es solamente en el movimiento de la interpretación que percibimos al ser interpretado. Y más aún, “es solo en un conflicto de las hermenéuticas rivales que percibimos alguna cosa del ser interpretado: una ontología unificada es tan inaccesible a nuestro método como una ontología separada” (1975, p. 25). El psicoanálisis descubre la existencia como deseo pasado, la fenomenología del espíritu como espíritu superador, la fenomenología de la religión como una dependencia absoluta de un *otro* que dispone totalmente de ella. Pero adviértase que una ontología así resquebrajada sigue siendo, a pesar de todo, una ontología. Ciertamente, una ontología inseparable de la hermenéutica, incapaz de sustraerse al riesgo de toda interpretación. Por último, se pregunta Ricoeur: “¿Puede irse más lejos?” Y responde: “Esta es la cuestión que el presente estudio deja sin resolver” (1975, p. 29).

Bibliografía

- CORONA, N. A. (1990). El concepto de hermenéutica en Paul Ricoeur. En: *Ricoeur, Fe y filosofía: Problemas del lenguaje religioso*. Buenos Aires: Docencia-Almagesto, 7-54.
- (1992). *Pulsión y Símbolo: Freud y Ricoeur*. Buenos Aires: Almagesto.
- GADAMER, H. (1991). *Verdad y Método*. Salamanca: Sígueme, 19-87.
- RICOEUR, P. (1970). *Freud: Una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI.
- (1975). Existencia y hermenéutica. En: *Hermenéutica y estructuralismo [Le conflit des interprétations]* (traducción parcial de Baravelle, G & La Valle, M. T.). Buenos Aires: Megápolis (La Aurora), 7-30.
- (1983). Del existencialismo a la filosofía del lenguaje. En Ricoeur, P. et al. *Del existencialismo a la filosofía del lenguaje*. Buenos Aires: Docencia, 9-18.
- (1988). La simbólica de mal. En *Lo voluntario y lo involuntario II: Poder, necesidad y conocimiento*. Buenos Aires: Docencia.
- (1990). El carácter hermenéutico común a la fe bíblica y a la filosofía. En: *Fe y filosofía: Problemas del lenguaje religioso*. Buenos Aires: Almagesto y Docencia, 221-229.
- (2001a). Acerca de la interpretación. En: *Del texto a la acción: Ensayos de hermética II [Du texte á l'action]* (traducción de Corona, P.). Buenos Aires: F.C.E, 15-36.
- (2001b). La tarea de la hermenéutica: desde Schleiermacher y Dilthey. En: *Del texto a la acción: Ensayos de hermética II [Du texte á l'action]* (traducción de Corona, P.). Buenos Aires: F.C.E. 71-94.
- (2003). *El conflicto de las interpretaciones: Ensayos de hermenéutica*. Buenos Aires: F.C.E. (ed. original: (1969). *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique*. Paris: Editions du Seuil).
- RODRÍGUEZ, V. (1992). *Introducción a la filosofía del lenguaje*. Barcelona: Anthropos, 74-79.