



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS



LA ACCIÓN INTERPRETATIVA SEGÚN PAUL RICOEUR

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:

MAESTRIA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

BARBARA MARGARITA RESENDIS CARAZA

ASESOR:

DR. PEDRO ENRIQUE GARCÍA RUIZ

MÉXICO, D.F., JUNIO DE 2011



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

Para mis padres: Margarita y Carlos,
progenitores ejemplares.

Para Enrique Chombo Sánchez,
filósofo amateur y hombre brillante.

Agradecimientos

Agradezco el apoyo otorgado por el CONACYT para la realización de mis estudios de posgrado.

Asimismo, deseo expresar mi agradecimiento al Dr. Pedro Enrique García Ruíz por su apoyo, comentarios, asesoría y sabiduría para la realización de esta tesis.

ÍNDICE

Dedicatoria	II
Agradecimientos.....	III
Introducción	V

CAPÍTULO I EL SIMBOLISMO Y EL LENGUAJE

§ 1. Filosofía de la reflexión y fenomenología.....	2
§ 2. Vía larga del conocimiento.....	8
§ 3. Signo y símbolo.....	10

CAPÍTULO II DEL LENGUAJE A LA ACCIÓN

§ 1. Fenomenología y hermenéutica.....	17
§ 2. Estructuralismo	21
§ 3. Hermenéutica de la acción.....	26

CAPÍTULO III DE LA ACCIÓN AL TEXTO

§ 1. Teoría del texto.....	34
§ 2. Interpretar y comprender.....	44

Conclusiones.....	55
Bibliografía.....	67

INTRODUCCIÓN

La hermenéutica filosófica es una disciplina que se ocupa de determinar las condiciones de posibilidad de toda interpretación y comprensión que efectúa el ser humano sobre sí mismo, el mundo y los demás. Los orígenes de esta disciplina se remontan a finales del siglo XIX cuando Wilhelm Dilthey y Friedrich Schleiermacher logran, en cierta medida, distanciarse de la hermenéutica filológica fuertemente enraizada en su entorno académico, y son capaces de reflexionar sobre el alcance del ejercicio hermenéutico más allá de concebirlo como un conjunto de reglas para la interpretación de textos (cf. Ricoeur, 1986f). Schleiermacher (1768-1834) elabora una teoría hermenéutica con la que trata de explicar cuál es el fin último del ejercicio hermenéutico y sostiene que éste consiste en “entender el discurso tan bien como el autor, y después mejor que él” (cf. Ricoeur, 1986f). Schleiermacher parte del supuesto de que existe una relación comunicativa entre un emisor y un receptor basada en un contexto social y lingüístico común, de forma que el receptor es capaz de comprender el discurso del emisor. Ambos individuos poseen una gramática y lingüística común, además de un contexto social que favorece la empatía. Schleiermacher afirma que el ámbito social es un aspecto indispensable para alcanzar la comprensión de un discurso, ya que permite que el lector asuma un carácter común con la cultura en la cual se articula el texto y con el carácter del escritor. En la medida en que el lector se identifica con las intenciones del autor, con sus formas de pensamiento y su situación histórica, entonces, sostendrá Schleiermacher, la interpretación que haga de él será mejor (cf. Palmer, 2002).

No obstante, ¿al ubicar en un primer plano al autor quiere decir que se privilegia su forma de ser, pensar y existir? Schleiermacher afirma

tajantemente que ese no es el propósito de citar al autor como protagonista del ejercicio hermenéutico, sino que la intención de centrarse en el autor radica en concebirlo como el productor del significado individual, el cual no es comprensible de inmediato; de ahí la emergencia de la hermenéutica y su relación con el lenguaje, que permite la trasmisión del sentido y significado de un discurso. El lenguaje es, según Schleiermacher, el parámetro que estructura el arte de la interpretación; se encuentra codificado dualmente tanto por la gramática como por la psicología del lector. Este aspecto lo desarrolla el filósofo cuando concibe la comprensión del discurso desde dos niveles: comprensión comparativa y comprensión adivinatoria. El método adivinatorio pretende obtener una comprensión inmediata del autor como individuo, mientras que el método comparativo consiste en catalogar al autor en un tipo general de individuo (cf. Grondin 1999, 108-117).

Esta forma de catalogar la comprensión revela notoriamente la actividad filológica que Schleiermacher desempeñó durante más de treinta años en la Universidad de Berlín, en donde para reparar manuscritos dañados o incompletos tuvo que recurrir a suposiciones informadas para enmendarlos. Así, es posible observar que el método adivinatorio y comparativo se vinculan mutuamente, pues a partir del cotejo, examen y catalogización de múltiples textos, es factible adivinar o suponer qué o cuáles estructuras lingüísticas pudieron haber estado en el texto original; así también, a partir de adivinar o suponer estructuras lingüísticas es posible catalogarlas para su futura comparación frente a textos defectuosos o mutilados. De esta forma, es indudable que tanto el método adivinatorio como el comparativo están diseñados para llegar a comprender la individualidad del autor, más no la del texto o discurso. Es decir, la interpretación que se realiza sobre un texto no consiste en explicar aquello que nos es dado por escrito, sino que la interpretación es una traducción del propio lector o intérprete en lo que se trata de comprender. “La perspectiva schleiermacheriana está llena de consecuencias: si la comprensión es un acto dirigido a penetrar la génesis del

discurso en la psicología del autor, hay en ello entonces una praxis hermenéutica no sólo en la ‘comprensión solitaria de un escrito aislado’, sino también en la comprensión de cualquier tipo de discurso, antiguo o moderno, escrito u oral” (Ferraris, 2002, 109).

A pesar de lo dicho hasta aquí, la propuesta de Schleiermacher posee limitaciones al no contemplar la importancia de explicitar cuáles son los aspectos ontológicos que suponen la adecuada comprensión del autor y el lector de un texto, es decir, cómo es que el lector construye el sentido propio de un texto, además de cómo es que el lector actualiza la intención del autor. Asimismo, Schleiermacher al otorgarle demasiada atención al papel del autor, desatiende el problema de la identidad, pues ¿es suficiente considerar la referencia histórica del autor, su personalidad y su propósito al momento de elaborar un discurso, para que podamos sostener objetiva y cabalmente que lo conocemos y, por lo tanto, comprendemos lo que significa su discurso? Es claro que no podemos conocer la intención significativa de un autor a partir de pensamientos divergentes como lo son las adivinaciones o comparaciones, pues estaríamos sustentándonos en aspectos ininteligibles y confusos; por ello es necesario contar con un sustento ontológico que sea capaz de explicar cuáles son las implicaciones hermenéuticas de comprender el discurso de un autor y cuáles son sus alcances en la identidad del lector. “Así, entonces, se comprende que no sólo es una aporía, sino también un primer esbozo, lo que Schleiermacher ha entregado a sus descendientes en las notas de hermenéutica que no alcanzó nunca a transformar en una obra acabada” (Ricoeur, 1986f, 75).

Otra propuesta que trató de superar la hermenéutica filológica del siglo XIX fue la de Wilhelm Dilthey (1833-1911), la cual aspiraba a ser un instrumento para interpretar objetiva y universalmente los textos de las ciencias humanas o del espíritu. Dilthey se ubica en un momento histórico en el cual la objetividad, validez y aceptación del conocimiento son consideradas propias de las ciencias de la naturaleza (*Naturwissenschaften*), pues se basan en el método científico que les permiten explicar, de forma clara y precisa, los

fenómenos naturales en términos de causa y efecto. Por el contrario, en las ciencias humanas o del espíritu (*Geisteswissenschaften*) los fenómenos no son comprendidos a partir del principio de causa y efecto, sino del empleo de la comprensión y penetración humana. El objetivo principal de la filosofía de Dilthey es dar a las ciencias del espíritu una validez comparable a las de la naturaleza, y su primer punto de apoyo es que, a pesar de en ambas ciencias trabajan con el mismo objeto de conocimiento, lo importante no es el objeto en sí, sino la forma en la que éste se da históricamente. Así, la diferencia entre la cosa natural y el espíritu antecede a la distinción entre explicar y comprender. Para el filósofo de Renania, comprender es la actividad en la cual se llega a conocer la vida psíquica del “otro”, e interpretar es la comprensión técnica de manifestaciones de vida fijadas por escrito. Precisamente, la fundamentación de las ciencias del espíritu es la comprensión de la vida psíquica del hombre y la fundamentación de las ciencias de la naturaleza es la estructura del saber y de los métodos científicos. En las ciencias de la naturaleza la interpretación de los fenómenos se da de forma mecánica, mientras que la comprensión es una actividad que conlleva a conocer la vida psíquica del “otro”, a partir de las manifestaciones vividas (cf. Ricoeur, 1986f, 78-79).

Asimismo, Dilthey también explica que la interpretación en las ciencias humanas se efectúa cuando el hombre trata de comprender técnicamente las manifestaciones de vida fijadas por escrito, es decir, comprender técnicamente un texto. En esta actividad el hombre no interpreta lo que dice un texto, sino lo que alguien —el autor— expresa en él. En este punto vemos que Dilthey no logra apartarse totalmente del pensamiento de Schleiermacher, aspecto que repercutirá en los alcances de su propuesta filosófica. “Llamamos *comprender* al proceso en el cual se llega a conocer la vida psíquica [...] Denominamos *interpretación* la comprensión técnica de manifestaciones de vida fijadas por escrito” (Dilthey, 1978, 337). Igualmente, en este intento de otorgarle validez a las ciencias del espíritu al modo de las ciencias de la naturaleza, Dilthey no logra liberarse de la influencia de cierto positivismo acerca de cómo acceder al

objeto de conocimiento. La forma en cómo se da un objeto de estudio, según el positivismo, responde a una estructura de comprensión que el propio sujeto debe comprender primero; es decir, el sujeto posee presupuestos que le permiten comprender y explicar las relaciones de causa y efecto de los fenómenos naturales. De igual forma esto sucede con las experiencias de las ciencias humanas al momento de tratar de comprender la vida psíquica del “otro”, pues el hombre comprende las acciones del “otro” a partir de una “pre-comprensión” de su propia vivencia y de la vivencia ajena.

Observamos de esta forma que la propuesta de Dilthey, al no superar el dominio del positivismo y al negar la posibilidad de una hermenéutica general, fue un intento vano de comprender el fenómeno hermenéutico como una manifestación de la comprensión de la realidad del histórica del ser humano; sólo se pudo entender de forma psicologizante como acceder a un discurso. “La hermenéutica romántica y el método filológico sobre los que elevan la historia no bastan como base para ella; tampoco es suficiente el concepto del procedimiento inductivo tomado por Dilthey de las ciencias naturales. La experiencia histórica tal como él la entiende en el fondo no es un procedimiento, y no le es propio el anonimato de un método. Ciertamente se pueden deducir de ella reglas generales de la experiencia, pero su valor metodológico no será de un conocimiento de leyes bajo las cuales se dejen subsumir unívocamente los casos que aparezcan” (Gadamer, 1999, 303).

Fue a principios del siglo XX cuando el problema de la comprensión de uno mismo y de lo “otro” encontró una respuesta fundamentada ontológicamente en la propuesta de Martin Heidegger. Para éste el término hermenéutica indica la forma única de abordar, plantear, cuestionar y explicar la facticidad (Heidegger, 2000, 27), entendiendo facticidad el existir propio en cada ocasión. La función de la hermenéutica, entonces, es hacer accesible el existir propio de cada momento; en otras palabras, la hermenéutica es la posibilidad de llegar a entender el existir y, a su vez, la posibilidad de llegar a ser ese entender. El hombre existe, vive inmerso en interpretaciones de su

propio existir, lo que hace evidente la necesidad de elaborar una hermenéutica de su facticidad. Esto es viable dado que la facticidad es susceptible de interpretación, necesita ser interpretada y es vivida desde una determinada interpretación del *dasein*. Sin embargo, el Ser tiende a ocultarse y la única forma de tener acceso a él (“descubrirlo”) es a través del método fenomenológico. Pero esto no significa que la fenomenología reemplace a la hermenéutica, sino que ambas deben articularse para llegar a comprender el auténtico sentido del ser y las estructuras fundamentales del *dasein*, y para ello es forzoso partir de una interpretación del ser de la existencia (cf. Heidegger, 1998, § 7).

En definitiva, la hermenéutica de Heidegger destaca por ser una hermenéutica que supera los problemas de los filósofos antecesores a él, en específico de Dilthey y Schleiermacher. En el caso de Schleiermacher, Heidegger comienza por determinar adecuadamente el objeto de estudio de la hermenéutica y sostiene que lo adecuado es concebir al hombre no como un ser-con-lo-otro, sino como un ser-en-el-mundo, es decir, al mundanizar la comprensión es factible despsicologizarla. Con respecto a la dicotomía entre comprensión e interpretación sostenida por Dilthey, Heidegger asevera que no existe tal en el ámbito hermenéutico, pues la interpretación no es sólo la explicación de la comprensión, sino el esclarecimiento crítico de una comprensión que la precede. Heidegger recurre al término alemán *Auslegung*, que quiere decir “interpretación” pero cuya construcción evoca la idea de una aclaración o de una explicitación (Grondin, 2008, 56). La comprensión se sitúa dentro de una estructura de anticipación, de una anticipación de significatividad, regida por la existencia y su necesidad de orientación. El círculo hermenéutico explica la naturaleza de la existencia del *Dasein*, según la cual, en el comprender está siempre una anticipación de la existencia. En este esfuerzo por establecer las condiciones de toda comprensión del hombre, Heidegger piensa la hermenéutica como un modo fundamental de situarse el hombre en el mundo: existir es comprender. Y desarrolla esta idea a lo largo de

toda su filosofía omitiendo la forma en cómo el sujeto se construye en el ejercicio de la comprensión.

Uno de los discípulos más brillantes de Heidegger, Hans-Georg Gadamer (1900-2002), hizo un recuento en su obra *Verdad y método* de las propuestas hermenéuticas desde Schleiermacher hasta su maestro, para proponer una versión de la hermenéutica como ontología universal que se realiza en el diálogo. A partir de la afirmación “el ser que puede ser entendido es el lenguaje” Gadamer señala el carácter lingüístico de la propia realidad humana donde la hermenéutica debe ocuparse de la relación del lenguaje con el Ser, la comprensión, la historia, la existencia y relación con los demás. La hermenéutica es entendida como una forma de experimentar el mundo desde la comprensión que se da en virtud del lenguaje. Todo aquello que aparece dentro de un horizonte de sentido aparece siempre como lenguaje. Gadamer concebirá el ejercicio hermenéutico como un proceso de tres estadios: la comprensión, la interpretación y la aplicación. Con respecto a la comprensión e interpretación, Gadamer retoma la idea del círculo hermenéutico de Heidegger y asocia la estructura ontológica del *Dasein* con la estructura circular de la comprensión para explicar la naturaleza de ésta, y asevera que la comprensión es “la interpenetración del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete” (Gadamer, 1999, 363); en otras palabras, lo que le permite al intérprete estar en movimiento con la tradición son sus propios prejuicios. Por medio de la conciencia histórica —el acto de reconocer y conocer la influencia de la historia sobre nosotros— se reconoce el movimiento histórico en el acontecer y en el proceso de comprensión. Es decir, el concepto de comprensión adquiere un carácter histórico y circular; no es subjetivo ni objetivo. Siempre hay una pre-estructura de la comprensión edificada sobre prejuicios que determina cómo será nuestra comprensión. Sin embargo, es mediante la “aplicación” como la comprensión supera la enajenación de sentido que el texto ha experimentado a través de las tradiciones.

La aplicación y la comprensión coinciden mutuamente y de forma evidente en la dialéctica de pregunta y respuesta. Para Gadamer, el objetivo de comprender un texto es llegar a entendernos a nosotros mismos en un ejercicio lógico de pregunta y respuesta donde formulemos una pregunta con sentido al texto para que éste nos diga algo, y así poder fusionarnos con él y constituir un mismo horizonte de sentido; de esta forma el diálogo constituye el ser mismo del hombre, y la lógica dialéctica de pregunta-respuesta es tan sólo la forma lingüística del ser dialogante. El texto es siempre algo que da respuesta a una pregunta; el texto tiene un sentido implícito, que sólo puede hacerse explícito cuando el intérprete le dirige una pregunta. En otras palabras, comprender no es, principalmente, un modo de conocer, sino un rasgo ontológico que constituye nuestro ser, es decir, una forma de estar en el mundo. Convivimos porque compartimos un mundo que hemos construido dialógicamente. “El lenguaje no es sólo una de las dotaciones de que está pertrechado el hombre tal como está en el mundo, sino que en él se basa y se representa el que los hombres simplemente tengan *mundo*. Para el hombre el mundo está ahí como mundo, en una forma bajo la cual no tiene existencia para ningún otro ser vivo puesto en él. Y esta existencia del mundo está constituida lingüísticamente” (Gadamer, 1999, 531).

Paul Ricoeur (1913-2005) emprenderá la labor de fundamentar la comprensión a partir de una hermenéutica ontológica que abarque la comprensión de los símbolos, la interpretación de los actos significativos y la comprensión del discurso; en otras palabras, Ricoeur se compromete a explicitar la comprensión de las posibilidades de ser de la existencia humana para entenderse a sí misma frente a todos los ámbitos significativos que participan de su realidad. Expliquemos en este momento cuáles son los puntos de partida del pensamiento filosófico de Ricoeur con respecto a sus antecesores. En primer lugar, Ricoeur al igual que Heidegger y Gadamer, no aceptará la dicotomía propuesta por Dilthey según la cual la comprensión acontece en las ciencias humanas, mientras que la explicación en las ciencias de la naturaleza,

pues para él lo que une tanto las experiencias internas como externas, es la comprensión. Asimismo, al igual que Gadamer, Ricoeur asevera que Dilthey cae en las aporías del historicismo cuando sostiene que solamente en las ciencias humanas se experimenta una vivencia con la naturaleza sin considerar que la forma en cómo se da el objeto de estudio responde a una estructura de comprensión que el propio sujeto debe comprender primero; es decir, el sujeto no se acerca de forma ingenua a la naturaleza, sino que ya posee presupuestos que le permiten comprender y explicar las relaciones de causa y efecto de los fenómenos naturales. De igual forma, esto sucede con las experiencias de las ciencias humanas. Al momento de tratar de comprender la vida psíquica del “otro”, el hombre comprende las acciones del “otro” a partir de una “estructura ontológica” que le permite interpretar su propia vivencia y la vivencia ajena.

Con respecto a la propuesta de Gadamer, Ricoeur advierte que *Verdad y método* ofrece dos disyuntivas respecto a cómo entender la condición ontológica del ser humano: si practicamos la actitud metodológica perdemos la consistencia ontológica de la realidad, o si practicamos la actitud de la verdad renunciamos a la objetividad de las ciencias humanas. En opinión de Ricoeur, Gadamer no supera la dicotomía, y él se da a la labor de superarla a través de su teoría del texto, la cual le permite explicar la función positiva y productiva del distanciamiento, basándose en la historicidad de la experiencia humana (cf. Ricoeur, 1986e, 95). Asimismo, Ricoeur rechazará la hermenéutica de la aplicación propuesta por Gadamer (dialéctica pregunta-respuesta) al afirmar que en el ejercicio hermenéutico son irrelevantes las preguntas que le dirigamos al texto y las expectativas o intenciones del autor al fijar su discurso por escrito, ya que el texto en sí mismo es autónomo respecto de su lector y su autor. “¿Dónde es más manifiesto este reinado de la cosa dicha sobre los interlocutores que cuando la *Sprachlichkeit* deviene *Schriftlichkeit*; dicho de otra manera, cuando la mediación por el lenguaje deviene mediación por el texto? Lo que nos permite entonces comunicar en la distancia es la *cosa del texto*, que no pertenece ni a su autor ni a su lector. Esta última expresión, la

cosa del texto, me conduce al umbral de mi propia reflexión” (Ricoeur, 1986f, 94).

La hermenéutica, a lo largo del pensamiento de Ricoeur, es concebida de diversas maneras, por lo que se hace necesario dividir su pensamiento para comprender correctamente su propuesta filosófica. Se puede distinguir en el pensamiento filosófico de Ricoeur tres etapas que corresponden a tres concepciones de la hermenéutica: hermenéutica simbólica, hermenéutica del texto y de la acción, y hermenéutica narrativa. En la primera etapa, Ricoeur concibe a la hermenéutica como una disciplina encargada de descifrar los símbolos, entendidos éstos como expresiones de doble sentido. En esta etapa, Ricoeur establece una hermenéutica de la sospecha, cuya tarea fue descifrar el sentido oculto aparente. Las principales obras de este periodo son: *Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica*, *Freud: una interpretación de la cultura* y *Finitud y culpabilidad*, entre otros.

En la segunda etapa, Ricoeur sustenta la idea de “un giro hermenéutico” de la fenomenología, el cual le permite justificar la posibilidad de un acceso directo a los fenómenos y al ego mismo. De esta forma, Ricoeur entiende que la hermenéutica es capaz tanto de descifrar símbolos como de interpretar cualquier conjunto significativo susceptible de ser comprendido y que pueda ser llamado “texto”. Todo lo que es susceptible de ser comprendido puede ser considerado un texto; no solamente los escritos, sino también los actos humanos y la historia. Algunos de los textos más representativos de esta época son: *El discurso de la acción*, *Del texto a la acción*. *Ensayos de hermenéutica II*, *La metáfora viva*, y *Teoría de la interpretación*. *Discurso y excedente de sentido*.

La tercera etapa del pensamiento de Ricoeur inicia con la publicación de *Tiempo y narración* (1983-1985) que representa una continuidad respecto a la noción de texto y una fenomenología de la temporalidad. Ricoeur afirma que sólo el “yo” (*Soi*) puede dar sentido a su experiencia del tiempo por la mediación de la configuración narrativa. De forma que esta hermenéutica se convertirá en

una “ontología fundamental” que dará preferencia a las nociones de acto, potencia y posibilidad, y no al concepto de sustancia característico en la filosofía moderna. La comprensión es concebida por Ricoeur la búsqueda de la identidad del sí mismo frente al discurso de un texto, entendiendo por texto una objetivación del sentido (cf. Madison, 1995, 75-92). Esto dado que el lector es capaz de apropiarse del mundo del texto y de esta forma está calificado para comprenderse a sí mismo; es decir, la interpretación y la comprensión de sí son actos correlativos.

De estas tres etapas nosotros nos enfocaremos en la segunda, donde estudiaremos la forma en cómo se sustenta la comprensión del hombre a partir de la formación de su identidad a través de símbolos, intenciones, acciones, etc., para posteriormente ver su formación y transformación por medio de la comprensión de sí y del otro a través de un discurso fijado por escrito.

I. EL SIMBOLISMO Y EL LENGUAJE

El hombre no vive, como las bestias salvajes,
en un mundo de cosas meramente físicas,
sino en un mundo de signos y símbolos.
Pitigrilli

Ricoeur propone una hermenéutica filosófica que, más allá de ser un ejercicio exegético basado en interpretar textos; es una reflexión, análisis y teoría sobre el acto de interpretarnos y comprendernos a nosotros mismos. Su propuesta se basa en la comprensión de todos los elementos que hacen posible la interpretación de uno mismo a partir de la capacidad de interpretar y comprender las cosas o acciones que poseen un sentido o significado a descifrar. La función de la hermenéutica será comprender la relación que se da entre el acto de entender y la finalidad de la interpretación, así como la manera en que funciona la comprensión en la determinación de una identidad. Algunas de las interrogantes a las que se tratarán de responder serán: ¿qué ocurre cuando tratamos de comprender la esencia de nosotros mismos?, ¿de qué medios disponemos para comprender lo que somos, quiénes somos, al existir en un espacio repleto de significaciones?, ¿Cuál es la dinámica propia de la interpretación?, etc.

En primer lugar, Ricoeur parte de la idea de Schleiermacher según la cual la hermenéutica emerge cuando hay complicaciones en la comprensión de un texto, es decir, cuando lo que tratamos de entender es confuso, ininteligible y poco claro. Sin embargo, Ricoeur se rehúsa a tratar el problema de la comprensión e interpretación a partir de un enfoque filológico, pues concibe que la interpretación y comprensión como situaciones que se dirigen a complementar la acción de identidad del sujeto. Ricoeur sostiene que las cosas no se muestran tal y como son, sino que entre las cosas que tratamos de comprender y nosotros mismos hay signos, acciones, símbolos, relaciones

sociales, culturales, etc., que dificultan tener una comprensión directa y certera de sí. Los signos son elementos culturales que están presentes en cualquier situación de comprensión de lo otro, lo ajeno, y lo propio, del “yo”. Los signos en ocasiones se perciben como obstáculos para una comprensión inmediata de la realidad, más en otras situaciones son aberturas de sentido y significado de lo que nos afecta de forma consciente o inconsciente. Durante la década de 1950 Ricoeur asumió la empresa de analizar y estudiar el signo y el símbolo en sí. El primer paso para realizar dicha labor fue determinar la naturaleza propia de la hermenéutica y la tradición filosófica por medio de la cual sería factible acceder a ella: la tradición reflexiva y la fenomenología. A continuación veremos en qué consiste cada uno de ellos y cuáles fueron los elementos que Ricoeur consideró apropiados para su propuesta de análisis hermenéutico.

§ 1. Filosofía de la reflexión y fenomenología

En sus orígenes —y a lo largo de toda su filosofía— Ricoeur reconoce la influencia que tuvo del pensamiento de Edmund Husserl y su método fenomenológico. Además, gracias al auge de la filosofía reflexiva en Francia durante la década de 1950 —cuyos principales representantes fueron Jean Nabert y Jules Lagneau— Ricoeur percibió con mayor claridad la afinidad entre esta tradición y la filosofía husserliana. Ambas tradiciones filosóficas tratan de explicar cómo es el sujeto consciente de sí mismo y del mundo, además de determinar cuál es el sentido primigenio de lograr este tipo de conciencia. La fenomenología de Husserl designa al objeto como portador de intención y al sujeto como un campo de significaciones, la llamada correlación noético-noemática (cf. Husserl, 1997). El método fenomenológico consiste en un dirigirse “a las cosas mismas” y la labor del fenomenólogo reside en una descripción imparcial del fenómeno. En el fenómeno se busca aquello que no

cambia, la esencia o *eidos*, esto es, a lo que se llega mediante la reducción eidética. La fenomenología se transforma en ontología al determinar la esencia o ser del ente, cuando el fenómeno es aprehendido en cuanto que dado a la conciencia. Para que esto sea posible, el sujeto debe suspender su actitud natural frente al objeto; esto lo llama Husserl: *epoché*. La *epoché* manifiesta la estructura intencional de la conciencia, en donde se descubre la conciencia pura como un ámbito en el que toda realidad se hace presente. ¿Cómo se puede tener una “recepción de sí mismo” dentro de sí mismo?, ¿no es acaso una repetición de una evidencia no confirmada?, ¿cómo podemos trascendernos si nunca vamos más allá de nuestra capacidad eidética? Ricoeur afirma que estos son los límites intrínsecos a la propuesta husserliana, pues al intentar alcanzar un ámbito de sentido que prescindiera de las cosas y del mundo en general por medio de la *epoché*, el “yo” solamente se hace presente a sí mismo para considerar intuitivamente sus actos y confundirse con ellos, de forma que es imposible toda posibilidad de trascendencia. “Ponemos fuera de juego la tesis general inherente a la esencia de la actitud natural. Colocamos entre paréntesis todas y cada una de las cosas abarcadas en sentido óntico por esa tesis, así, pues, este mundo natural entero, que está constantemente ‘para nosotros ahí delante’, y que seguirá estándolo permanentemente, como ‘realidad’ de que tenemos conciencia, aunque nos dé por colocarlo entre paréntesis [...] Si así lo hago, como soy plenamente libre de hacerlo, no por ello niego ‘este mundo’, como si yo fuera un sofista, ni dudo de su existencia, como si yo fuera un escéptico, sino que practico la *epoché* ‘fenomenológica’ que me cierra completamente todo juicio sobre existencias en el espacio y en el tiempo” (Husserl, 1997, 73). En esta formulación, ¿qué lugar ocupa la alteridad de la otra conciencia?, ¿cómo poder hablar de un “yo” y no de un “otro”?, ¿quién otorga un sentido a las cosas?, ¿quién lo asume?, ¿cómo otorgar un sentido si no se considera y respeta la alteridad del “otro”?

Para Husserl lo “otro” es un significado —contenido, dado a algo que aún carece de nombre— que se constituye en el interior de la esfera de pertenencia,

más propia, del sujeto constituyente, y que pertenece al mundo de la vida. En opinión de Ricoeur, ese “otro” constituido en la esfera del “yo” debe ser significado como otro “yo” que “posee su mundo propio, que me percibe, que se dirige a mí y entabla conmigo relaciones de subjetividad de donde se deducen un único mundo de la ciencia y múltiples mundos de la cultura” (Ricoeur, 1987, 199). Nuestro filósofo parte de la idea de que el método fenomenológico es insuficiente para abordar el problema de la alteridad del sujeto, pues para tratar este asunto es necesario adoptar modos indirectos de la interpretación y conjetura aplicados a los signos y toda obra significativa, en vez de basarnos exclusivamente en la evidencia intuitiva como punto de partida de la reflexión, la cual no es capaz de proporcionarnos una comprensión de la realidad que nos circunda.

En síntesis podemos observar que la fenomenología se confina en una búsqueda interminable del fundamento subjetivo. La fenomenología como tal se afirma como una filosofía de la conciencia, más no como una fenomenología trascendental. Lo que Ricoeur rescata de la filosofía de Husserl, no obstante las limitantes que encuentra en ella, es el análisis descriptivo de lo que aparece, esto es, del “fenómeno” como el correlato intencional dado en las operaciones de conciencia, y se pregunta: ¿es posible descifrar las intenciones de la conciencia, que permiten que ésta se manifieste en acciones significativas? Esta cuestión será determinante para el análisis que elaborará Ricoeur acerca de los actos significativos, retomando el presupuesto hermenéutico de la fenomenología que consiste en la necesidad de concebir su método como una *Auslegung*, exégesis, explicitación o interpretación (cf. Ricoeur, 1986a, 60).

Heidegger propone una fenomenología hermenéutica en la cual afirma que la conciencia del sujeto consiste en comprenderse como *dasein*. En *Ser y tiempo*, Heidegger postula una ontología de la comprensión en la cual la estructura fundamental de la existencia fáctica —“ser-en-el-mundo”— es el “encontrarse”. A diferencia de lo dicho por Husserl, el hombre no es un hecho o algo más en el mundo, no se limita a estar presente, sino que existe.

Comprender es “proyectarse”, es decir, ser de posibilidades. Pero, ¿es esta capacidad de proyección algo dado al sujeto o es propio de sí? Heidegger sostendrá que la comprensión es un proyectar desde un estar eyecto previo, es decir, una característica primordial del sujeto, al estilo de la *epoché* de Husserl. El estar “eyecto” del *Dasein* se debe a que el conocimiento histórico se sometió a la comprensión ontológica como una forma derivada de una forma originaria. Es decir, reconoce los efectos de la historia sobre su capacidad de comprensión de sí mismo. Para Heidegger, la hermenéutica, método que muestra las condiciones ontológicas de la comprensión, parte del reconocimiento de una relación de inclusión y pertenencia mutua de la existencia humana con el mundo histórico en el que ya siempre se encuentra situada. Heidegger afirma que “ser-en-el-mundo” precede a la reflexión, mostrando que el “comprender” pertenece al *Dasein*. Tal pertenencia, anterior a la constitución del yo como sujeto, posibilita establecer una distancia entre el “yo” y los actos en los que se objetiva. Entonces, si la constitución del sujeto se basa en la distancia, ¿cómo hablar de un retorno a sí mismo?, ¿es capaz el sujeto de mantener siempre una distancia con lo “otro” de forma tal que no lo cambie o modifique?

El despliegue del *Dasein* es la interpretación (*Auslegung*) donde el comprender se apropia, hace suyo, lo comprendido (Heidegger, 2000, 148). Es en la interpretación donde el comprender llega a su propio ser. La interpretación se fundamenta en el comprender. Asimismo, la comprensión se da de forma fáctica. Para Heidegger, el término “hermenéutica” indica la forma única de abordar, plantear, cuestionar y explicar la facticidad (Heidegger, 2000, 27). La facticidad, a su vez, es la forma como nombramos el existir propio en cada ocasión. La función de la hermenéutica, según Heidegger, es hacer accesible el existir propio de cada momento; en otras palabras, la hermenéutica es la posibilidad de llegar a entender el existir y, a su vez, la posibilidad de llegar a ser ese entender. La existencia, sostiene el filósofo de Friburgo, vive inmersa desde siempre, de forma consciente o inconsciente, en interpretaciones de su propio existir, de ahí la necesidad de elaborar una hermenéutica de su

propia facticidad. Además, es algo asequible pues la facticidad está dispuesta a ser interpretada, necesita ser interpretada y es vivida desde siempre desde una determinada interpretación del *dasein*. Sin embargo, el ser tiende a ocultarse y la única forma de tener acceso a él “descubrirlo” es a través del método fenomenológico. En *Ser y tiempo*, Heidegger afirma que la fenomenología debe concebirse a partir de un enfoque hermenéutico, ya que sólo así podremos alcanzar a comprender el auténtico sentido del *Dasein* y las estructuras fundamentales de su propio ser. Para comunicar dicho sentido es forzoso partir de una interpretación de la existencia. Esta interpretación no es solamente la explicación de la comprensión, sino el esclarecimiento crítico de una comprensión que la precede. Heidegger recurre al término alemán *Auslegung* cuya construcción evoca la idea de una aclaración o de una explicitación (cf. Grondin, 2008, 56). La comprensión se sitúa dentro de una estructura de anticipación de significatividad regida por la existencia y su necesidad de orientación. De esta forma vemos que Heidegger no trata a la hermenéutica como una técnica de interpretación de textos, sino que la hermenéutica tiene un papel principal en la reflexión acerca de la existencia del *Dasein*, que es un ser que comprende y que se vuelve comprensión. Pero, ¿el que se comprenda así mismo, conlleva necesariamente la comprensión del “otro”? No, pues lo que nos propone Heidegger es aprehender una posibilidad de ser, esto es, ser capaces de preguntarnos por nuestra propia existencia, y no que seamos capaces de captar el significado, sentido y repercusiones de un fenómeno en nosotros. Es decir, se reconoce la comprensión como una forma de ser y no como una forma de conocimiento y apropiación de aquello que se encuentra más allá de nosotros.

Según Ricoeur, Heidegger no fue capaz de entender cabalmente la comprensión como modo de ser.; no pudo dirigir la conciencia de sí a la conciencia de lo “otro”. No obstante, Ricoeur le reconoce el acierto de haber postulado el lenguaje como el lugar donde se debe buscar la comprensión, aspecto que será clave en toda la filosofía del filósofo francés. Por último, baste mencionar que Ricoeur asevera que tanto la filosofía de Husserl como la de

Heidegger tratan el tema de la conciencia del sujeto desde un enfoque corto del conocimiento, titulado por el filósofo francés “vía corta”. Ricoeur considera que la fenomenología de Husserl se ha engañado a sí misma al pensar que la reflexión, sublimada al acto intencional, realiza un segundo acto de vuelta sobre un primer acto de salida de sí; pero en realidad nunca salió de sí. Con respecto a Heidegger, fue incapaz de entender la importancia de la distancia histórica para el descubrimiento y entendimiento del sí mismo y del mundo-en-sí, además de reflexionar acerca de la transformación y trascendencia del *Dasein* a través de lo “otro”.

Con respecto a la filosofía reflexiva, corriente de pensamiento considerada y adoptada por Ricoeur, tuvo lugar a finales del siglo XIX y principios del XX una fuerte renovación gracias a las figuras de Lachelier y Lagneau. Esta corriente filosófica sostiene que la búsqueda de la conciencia de sí constituye la tarea fundamental de toda filosofía que reconoce en el *cogito* la expresión más clara de la verdad de sí. En otras palabras, el sujeto hace una implicación personal que es, al mismo tiempo, un dominio sobre sí que, posteriormente, se tornará una conciencia profesional y una conciencia metodológica. Lagneau, partidario de la filosofía kantiana, afirma que “pensar es juzgar”. Pensar no es solamente determinar un objeto, sino reflexionar sobre sus propias operaciones en el movimiento mismo de producir objetos (cf. Moratalla, 1998, 144). Es en este punto donde Ricoeur comienza a interesarse por los problemas de creatividad y producción de sentido. Ricoeur fue introducido en la filosofía reflexiva por su maestro Jean Nabert, con el cual compartirá la inquietud de reflexionar sobre las relaciones entre el acto y los signos, por los que una conciencia se afirma y presenta el sentido de su acción. El problema que se plantean es ¿cuál es el destino de la representación en el método reflexivo?, es decir, ¿cómo se da el paso del acto a su signo y del signo a la representación? Según Nabert, se debe recorrer continuamente el trayecto de la representación al acto, y a esta actividad la llama “recuperación”. Con esta postura, Nabert intenta hacer complementarias las dos funciones del *cogito*

(teórica y práctica) separadas por la tradición. Asimismo, Nabert afirma que la totalidad que nos rodea se nos ofrece como texto a descifrar. Esta idea será retomada y cultivada posteriormente por Ricoeur, y podemos ver indicios de ello cuando afirma que: “Puesto que la reflexión no es una intuición de sí mismo por sí mismo, puede ser, debe ser, una hermenéutica” (Ricoeur, 1969a, 221).

§ 2. Vía larga del conocimiento

Después de sumergirse a profundidad tanto en la filosofía de la reflexión como en la fenomenología, Ricoeur pretende elaborar una fenomenología que no persiga un fundamento inalcanzable, sino que permita conocer las implicaciones reales de la conciencia del sujeto en sí mismo y en lo “otro”. Definitivamente, la “vía corta” de la fenomenología no ha resultado adecuada para un análisis integral de la experiencia humana, y es entonces que se debe optar por otra vía: la “vía larga del conocimiento”. Esta vía retoma aspectos de la filosofía reflexiva y busca sumergirse en distintos ámbitos del conocimiento humano, todo para ser capaz de acceder a una “comprensión de sí” totalizadora. La “vía larga” del conocimiento busca conducir la reflexión al plano de la ontología, de forma gradual y tomando como guía a la semántica y luego a la reflexión. La tesis principal de la “vía larga” es: “sólo la reflexión, al abolirse a sí misma como reflexión, puede guiarnos hacia las raíces ontológicas de la comprensión. Pero esto no cesa de acontecer en el lenguaje y mediante el movimiento de la reflexión” (Ricoeur, 1969b, 16).

La reflexión nos lleva a la hermenéutica, pero sólo cuando entendemos que la reflexión no es intuición, sino apropiación de nuestro acto de existir. “En líneas generales, una filosofía reflexiva es el modo de pensar procedente del *cogito* cartesiano, pasando por Kant y la filosofía poskantiana francesa poco

conocida en el extranjero, y cuyo pensador más destacado ha sido a mi entender Jean Nabert. Los problemas filosóficos que una filosofía reflexiva considera más importantes se refieren a la posibilidad de la *comprensión de uno mismo* como sujeto de operaciones cognoscitivas, volitivas, estimativas, etc. La reflexión es el acto de volverse sobre sí por el cual un sujeto vuelve a captar, en la claridad intelectual y la responsabilidad moral, el principio unificador de las operaciones en las que dispersa y se olvida como sujeto” (Ricoeur, 1986f, 28). La reflexión no debe ser entendida como una evidencia psicológica, y mucho menos debe pensarse que la filosofía reflexiva es una filosofía de la conciencia, pues la reflexión no es una intuición intelectual. Pero, si es negando a la reflexión como reflexión que podemos comprender el proceso de comprensión, entonces ¿podemos o no reflexionar acerca del uso y estructuras del lenguaje? El lenguaje es donde acontece la comprensión. El lenguaje se muestra y oculta en sí mismo, y es mediante la reflexión que podemos acceder a él y conocerlo. Con respecto a reflexionar sobre su uso y estructuras, si es una actividad viable que analizaremos en los siguientes apartados. Entonces, la reflexión no se limitará al aspecto idealista y teórico, como fue la propuesta de Husserl y Heidegger, sino que irá más allá y tratará de acceder al conocimiento del sujeto a través del análisis de las experiencias concretas del mismo en el mundo de le circunda. “Ricoeur, con Jean Nabert [...] entenderá la reflexión [...] como una tarea encaminada a alcanzar el *yo soy* mediante la experiencia concreta y la interpretación de las obras que en ella se despliegan” (Maceiras, 1991, 53).

Pero, ¿qué sucede con las experiencias que en lugar de construir una identidad del sujeto, la destruyen y lo dejan a la deriva?, ¿cómo interpretar el sentido de experiencias efímeras, pero cuya finalidad es significar algo perenne? La reflexión tiene la capacidad de analizar lo que está más allá de lo evidente y concreto, convirtiéndose así en una hermenéutica con la que podemos descubrir nuestro esfuerzo por existir y deseo de ser. La “vía larga” parte de la idea de que toda comprensión de sí debe ir mediada en general por el análisis de los signos, los símbolos y de los textos. De forma que toda

comprensión ontológica depende de la interpretación hermenéutica. Con el acogimiento de esta vía larga, Ricoeur se propone “seguir un camino más tergiversado y más laborioso, atraído por consideraciones lingüísticas y semánticas” (Ricoeur, 1969b, 10). Así, uno de los postulados de la “vía larga” es tomar como guía de desarrollo a la semántica, pues se entiende que, toda comprensión que pretenda realizarse, se expresa ante todo y desde siempre, en el lenguaje.

§ 3. Signo y símbolo

La primera vertiente en la que se basa la “vía larga del conocimiento” es en lo simbólico, es decir, en aquello que es un elemento común en textos o en discursos orales y que designa un “doble-sentido” que requiere interpretación. El análisis del lenguaje debe consolidarse en una semántica de expresiones multívocas. La expresión multívoca por excelencia es el símbolo y Ricoeur lo define, no como una aprehensión de la realidad por medios de signos, ni como una manifestación análoga de la realidad, sino como toda estructura de significación donde un sentido directo, primario y literal designa algo, por otro sentido indirecto, secundario y figurado, que sólo puede aprehenderse a través del primero (cf. Ricoeur, 1969b, 17).

En esta etapa del pensamiento ricoeuriano, la interpretación es concebida como el trabajo del pensamiento que se encarga de descifrar el sentido oculto en el sentido aparente. Hay interpretación sólo donde hay sentido múltiple, y es en la interpretación donde la multiplicidad de sentidos se manifiestan. Y el análisis lingüístico, entonces, se hace presente cuando es necesario determinar la estructura común de las múltiples modalidades de expresión simbólica. ¿Cuáles son esas modalidades en las cuales podremos analizar lingüísticamente al símbolo?, ¿es el símbolo: lenguaje, imagen,

señales, signos, etc.? Ricoeur afirma que los signos existen donde la expresión lingüística se presta a un trabajo de interpretación, sin embargo, no todo signo es símbolo, ya que el signo hace referencia a una cosa y el símbolo hay una doble intencionalidad. La doble intencionalidad del símbolo consiste en la transposición de una segunda intencionalidad a la intencionalidad literal que hace referencia a la cosa (cf. Fidalgo Benayas., 1996, 105). De forma que el sentido literal primero de un símbolo apunta a su vez a otro sentido segundo. Pero ¿qué es lo que sucede entre estos pasos que nos permiten hablar de comprensión de un símbolo? El símbolo no aprehende un sentido o similitud, sino que asimila las relaciones de similitud y disimilitud, pues su propia naturaleza de obedecer a múltiples intenciones no permite que sea encasillado en una sola interpretación y aprehensión de sentido. Es así que podemos pensar en distintas modalidades simbólicas, las cuales pueden ser clasificadas a partir de la zona de conocimiento donde se originan, y que son el cosmos, el deseo inhibido y la *poiesis*. Con respecto al cosmos, Ricoeur busca establecer el lugar de inserción del mal en la realidad humana y propone una simbólica del mal, plasmada en la segunda parte de *Finitud y Culpabilidad*. Aquí se propone analizar el lenguaje simbólico del mal con miras a comprender la voluntad agente del hombre. Así, la simbólica del mal se encuentra inmersa en dos grandes tipos de relatos o mitos: los que remiten el origen del mal a una situación conflictiva anterior a la intervención libre del hombre y los que acusan al hombre como causa y responsable del mal. A partir de una reflexión exhaustiva de la simbología de los mitos Ricoeur concluye que no es posible conceptualizar una explicación del mal, es decir, no se puede explicar conceptualmente la entrada del mal en el mundo ni su esencia como tal, pues dado que el símbolo es una entidad que posee diversos sentidos por descubrir, el lector de mitos siempre será capaz de agregarle una interpretación a los símbolos con los que se topa y generará un sentido que vaya más allá de él. “El símbolo mira en dos direcciones a la vez y abarca la regresión y la progresión, con lo que revela un pasado enterrado y un futuro pretendido” (Iser, 2000, 162).

En este punto, Ricoeur señala: “el símbolo da que pensar”, con el cual quiere decir que el símbolo siempre requiere una interpretación, ya que dice más de lo que dice y nunca es posible determinar que le falta por decir. El símbolo se encuentra, desde su origen, en nuestro lenguaje, y es la hermenéutica la que asume la función de ser mediadora entre la mítica y la reflexión filosófica.

La segunda zona sugerida por Ricoeur es la de los deseos inconscientes del sujeto. Este tipo de simbolismo es examinado en la obra *Freud: una interpretación de la cultura*. Aquí el símbolo es un medio para realizar una investigación arqueológica, “una arquitectura de sentido”, dirigida al pasado que permita descubrir los deseos inconscientes del paciente. Es así que en 1965 Ricoeur se propone elaborar una “gran filosofía del lenguaje que dé cuenta de las múltiples funciones del significar humano y de sus relaciones mutuas” (Ricoeur, 1965, 7). Lo que suscita la interpretación de los signos y símbolos es una estructura intencional que se basa en una relación de analogía en la cual el sentido primero aparente o revele al segundo, y no meramente en la relación del sentido con la cosa. En el caso del psicoanálisis se presenta una sola una dimensión del símbolo: la de los derivados de los deseos reprimidos; en decir, la red de significaciones se encuentra en el inconsciente y surgen a partir de la represión primaria y según los aportes que se obtengan de la represión secundaria. Ahora bien, el significado del símbolo, como el de las palabras, descansa sobre el contexto que lo articula y lo limita, lo cual será decisivo para el ejercicio hermenéutico integral. Ricoeur entiende, en este momento, por hermenéutica: “una teoría de las reglas que presiden una exégesis, es decir, la interpretación de un texto singular o de un conjunto de signos susceptibles de ser considerados como un texto” (Ricoeur, 1965, 7). ¿Cuál es el fundamento de esa teoría reglas que dirigen el ejercicio interpretativo? El fundamento viene dado por la reflexión, ya que es lo que vincula la comprensión de los signos y la comprensión de sí. “Hermenéutica filosófica” es hablar, según Ricoeur, de “hermenéutica reflexiva”. No obstante, el que Ricoeur simpatice con la filosofía de la reflexión no significa que conciba la reflexión como lo hacen los

partidarios de esta corriente filosófica, como un acto de retorno sobre sí mismo por el cual el sujeto pretende identificar el principio que une todas sus operaciones, y en las cuales se despliega y se olvida como sujeto (cf. Maceiras &, Treballe, 1990, 106), sino que Ricoeur entenderá la reflexión como una actividad propia de la hermenéutica cuyo objetivo es interpretar los signos y los símbolos en los que el “yo” se objetiva y disipa, afirmando que sólo a través de ellos se abre el posible acceso a los actos fundamentales. Esto se da cuando a través de la comprensión del otro, el intérprete amplía su comprensión de sí mismo.

Pero ¿Cómo comprender al “otro” sin perdernos en esa “otredad”, sin olvidarnos de nosotros mismos? En primer lugar, la comprensión es sinónimo de reflexión. Así, la reflexión es adueñarnos del esfuerzo por existir y del deseo de ser a través de las obras que dan prueba de ese esfuerzo y de ese deseo. La reflexión siempre debe estar mediada por las expresiones en las que la vida se objetiva para no convertirse en una mera intuición ciega. Así, en opinión de Ricoeur, la reflexión es crítica en el sentido en que el *cogito* sólo puede volverse a captar por el desvío de una interpretación de los documentos de su vida. En este sentido, nos acercamos al psicoanálisis del inconsciente mediante la acentuación de momentos de la conciencia implícitos (Picontó, 2005, 191). Toda hermenéutica se convierte en comprensión de sí por el extravío de la comprensión del otro. El ser dueños de nosotros mismos conlleva una situación incierta al momento de adquirir una conciencia inmediata, y el psicoanálisis la denomina “conciencia falsa”. “El filósofo contemporáneo se encuentra con Freud en los mismos parajes en los que se halla a Nietzsche y a Marx; los tres se erigen ante él como protagonistas de la sospecha, como desenmascaradores. Un problema nuevo a nacido: el del engaño de la conciencia, de la conciencia como engaño” (Ricoeur, 1969e, 95). Para que la conciencia no se engañe a sí misma, debe confrontarse con todo redescubrimiento del sujeto del *cogito* en los documentos de su vida. Ricoeur no está sugiriendo que la filosofía de la reflexión se convierta en una filosofía de la conciencia, sino que este análisis

psicoanalítico le permite darse cuenta de que al igual que el “yo” no puede volver a captarse en las expresiones de la vida que lo objetivan, tampoco puede hacerlo el intérprete de textos, quien en ocasiones puede caer en “interpretaciones desviadas” de la falsa conciencia que tiene del autor de un texto. El psicoanálisis, a opinión de Ricoeur, es una hermenéutica cuya tarea consiste en mostrar que la existencia sólo se inscribe a la palabra, al sentido y a la reflexión procediendo a una interpretación continua de todas las significaciones que tienen lugar en el mundo de la cultura. Asimismo, Ricoeur es consciente del peligro que se corre de sucumbir a los “juegos del lenguaje”, pues ¿si todo puede ser interpretado y toda interpretación puede ser sostenida como válida, entonces cuál es la dificultad del ejercicio hermenéutico? La complicación reside en el desconocimiento de la problemática subyacente a todo ejercicio hermenéutico: el problema del doble sentido. Ricoeur afirma que sólo una hermenéutica dirigida por formas simbólicas nos puede auxiliar a comprender esta característica propia del ejercicio hermenéutico.

El sentido múltiple consiste en el efecto de sentido según el cual una expresión significa una cosa al mismo tiempo que significa otra, pero sin dejar de significar la primera (Ricoeur, 1969c, 62). ¿En qué ámbitos podemos acceder o conocer el sentido múltiple: exclusivamente en la poética o en la filosofía? El problema del sentido múltiple sólo puede ser planteado si lo consideramos como un conjunto en el cual se enlacen acontecimientos, personajes, instituciones, e historia. A este respecto, la importancia de la lingüística se basa en que hace posible que la hermenéutica se encuentre en un estado de apertura a un universo de signos, pues ella misma se mueve en un universo donde encuentra relaciones intrasignificativas, es decir, relaciones de interpretación mutua entre signos. La apertura consiste en las diversas formas en que la existencia es capturada por el lenguaje y el lenguaje por la existencia. ¿Cómo puede la hermenéutica captar estas formas del ser y del lenguaje, sin al mismo tiempo limitar la naturaleza de ambos? La hermenéutica se encuentra en una postura de debilidad y de fortaleza frente al lenguaje. Debilidad, porque al tomar al

lenguaje en el momento en que se escapa a sí mismo, lo toma en el momento en que también evade un tratamiento científico. Fortaleza porque cuando el lenguaje escapa a sí mismo, y escapa de nosotros, es también cuando él viene a sí mismo, cuando el lenguaje es decir. Así, la razón de ser del simbolismo es la de desplegar la multiplicidad del sentido sobre la equivocidad en que se expresa la existencia. De esa naturaleza equivocada es que la hermenéutica rescata la multiplicidad de sentidos que le permiten reflexionar sobre la naturaleza del doble sentido.

Por último, la tercera zona de la que emerge el símbolo, según el pensamiento de Ricoeur, es la *poiesis*. En este punto, el filósofo francés emprenderá un arduo estudio sobre las acciones significativas y la plasmación de las mismas en una obra textual o discursiva y el papel del lector y el ejercicio de lectura que realice éste. Además, examinará la importancia de la metáfora dentro del discurso del doble sentido, así como el aspecto existencial que se muestra como narración. Hasta este punto, hemos visto que el símbolo se enraíza en ámbitos pre-lingüísticos; la metáfora, por su parte, será concebida como la parte lingüística del símbolo y como la creadora de nuevos discursos a partir de procesos de creatividad. Lo importante de mencionar estos tres ámbitos de interpretación de lo simbólico es señalar que la interpretación simbólica no es meramente un ejercicio exegético, sino una hermenéutica filosófica que persigue capturar la comprensión de sí y la comprensión de la existencia. Asimismo, hemos advertido la importancia de examinar los entornos o contextos desde dónde han surgido los símbolos, mitos, sueños o síntomas, pues de no ser así sería imposible encontrarles un sentido. El símbolo, por sí mismo, posee una significación, pero si no tiene un contexto o un espacio de donde emerger, entonces carecerá de sentido. Posteriormente, Ricoeur afirmará que el entorno en donde se encuentran estos elementos y a partir del cual será posible su comprensión será el texto como obra abierta. Es claro que Ricoeur se opone contundentemente a las filosofías que trataron de propugnar una fundamentación última de la realidad ya que, para él, la propia

realidad es un escenario que, por su propia naturaleza —de sentidos múltiples—, imposibilita cualquier intento de subordinarla a un fundamento último de su razón de Ser. Ricoeur opta, entonces, por elaborar una hermenéutica que dé cuenta de los actos, intenciones, motivaciones y hechos que son susceptibles de ser comprendidos mediante la interpretación. Con esto en la mira, Ricoeur recurre al Estructuralismo y a la Filosofía Analítica, corrientes filosóficas que le permitirán examinar a profundidad las características y estructuras de sentido de las acciones, intenciones y hechos. El siguiente capítulo será motivo de reflexión sobre estos aspectos.

II. DEL LENGUAJE A LA ACCIÓN

Todo el tiempo emitimos un amasijo de signos y señales en respuesta a un bombardeo de signos y señales que recibimos de nuestro entorno. Mientras una disposición humana tan fundamental hace que la interpretación parezca surgir naturalmente, las estructuras revelan lo que la interpretación debe lograr.

Wolfgang Iser, *Rutas de la interpretación*.

§ 1. Fenomenología y hermenéutica

Al incursionar al ámbito de la fenomenología, Ricoeur examina los postulados del idealismo husserliano para demostrar la relación de necesidad y permanencia que tanto la fenomenología y la hermenéutica comparten entre sí. Para realizar este análisis, nuestro filósofo parte de dos tesis o enfoques teóricos:

- a) Lo que la hermenéutica estropeó no es la fenomenología, sino una de sus interpretaciones, la interpretación idealista hecha por Husserl.
- b) Lo que se da entre fenomenología y hermenéutica es una interdependencia. La hermenéutica se construye sobre la base de la fenomenología y la fenomenología sigue siendo el presupuesto insuperable de la hermenéutica, además de no poder constituirse a sí misma sin un presupuesto hermenéutico. (Ricoeur, 1986a, 40)

Ricoeur emprende, pues, una crítica al idealismo husserliano sustentada en la fútil fundamentación de la fenomenología a partir de un supuesto que exige salirnos de él mismo para platearnos el problema de origen de la comprensión de las estructuras de nuestra percepción. Mientras, Husserl aborda esta

temática aseverando que la fundamentación principal de la fenomenología es el orden de la intuición; fundar es ver. En este sentido, la experiencia es la única expresión de posibilidad intuitiva (*óp. cit.* Ricoeur, 1986a, 41).

Ahora bien, el lugar de la intuición plena es, pues, la subjetividad, de forma que la inmanencia se vuelve irrefutable y la trascendencia, por su parte, incierta. La inmanencia sólo permite la coincidencia de la reflexión con lo que acaba de vivirse, y la trascendencia se vuelve dudosa al proceder mediante *Abschattungen*, es decir, mediante “esbozos” o “perfiles”, pues se da por sentada la convergencia de esos esbozos, pero existe la posibilidad de que se vea frustrada por la discordancia. (Ricoeur, 1986a, 42). Por medio de la *epoché* es que podemos representarnos la conciencia de modo tal que veamos sólo los actos que la constituyen, pero no los objetos contenidos en los actos. La obtención de estos actos y de los objetos que se determinan en ellos es lo que Husserl denomina “reducción” (Szilasi, 1959,90). De esta forma, Husserl promueve la subjetividad al rango de lo transcendental al considerarla como una conciencia que se reduce a un carácter fenomenológico y psicológico. “Es evidente que la reducción (*epoché*) no se produce entre el yo y el mundo, entre el alma y el cuerpo, entre el espíritu y la naturaleza, sino a través de lo dado previamente, lo existente y lo ente, los cuales dejan de ser evidentes, de considerarse en la “fe en el ser” ciega para convertirse en Sentido, sentido de lo dado previamente, sentido de lo existente, sentido de lo ente.” ((Ricoeur, 1986a, 43). En esta acepción, la forma en cómo la psicología y la fenomenología convergen es a partir de considerar que lo fenomenológico es lo psicológico reducido mediante una conversión filosófica que es capaz de separarlas. Es así que Ricoeur se percata de la factibilidad de enfrentar la hermenéutica al idealismo husserliano. Un argumento que celebra nuestro filósofo es que el ideal de científicidad como justificación última (postulado primigenio del proyecto de Husserl) encuentra su límite en la condición ontológica de la comprensión, pues la problemática de la objetividad del conocimiento presupone antes de ella una

relación de inclusión que engloba al sujeto supuestamente autónomo y al objeto presuntamente opuesto. ((Ricoeur, 1986a, 44). Esta relación es lo que entiende Ricoeur como “pertenencia”. Así, pues, esta preeminencia ontológica de la pertenencia implica que la cuestión de la fundamentación no puede ya confluir con la de la justificación última, pues desde un inicio se encuentran relacionadas y convergentes la una en la otra.

Husserl, no obstante, acentúa la discontinuidad, instituida por la *epoché*, entre la tentativa trascendental de fundamentación y el trabajo interno propio de cada ciencia con el objeto de elaborar sus propios fundamentos; es decir, existe discontinuidad entre la fundamentación trascendental y el fundamento epistemológico. Ahora bien, la hermenéutica se percata de la importancia de cuestionar la idea de cientificidad, ya que mediante dicho cuestionamiento seremos capaces de elevarnos a la condición ontológica de pertenencia, pues al preguntarnos por la cientificidad formamos parte de ella misma, formamos parte de la misma cosa por la que se pregunta. (Ricoeur, 1986a, 45). No obstante, ¿qué sucede cuando se retoma la intuición para tratar de elevarse a la condición ontológica de pertenencia, la conciencia puede considerar las referencias como condiciones ontológicas de comprensión sin estar mediada por un proceso de comprensión e interpretación? La hermenéutica postula que existe una mediación entre la intuición y la interpretación. En este sentido, la interpretación depende de la comprensión en la cual la explicitación también precede a la reflexión y rebasa toda constitución del objeto mediante un sujeto soberano. De esta forma se pone en juego la estructura del “cómo” y la estructura de la anticipación (Ricoeur, 1986a, 46). Este juego de estructura de comprensión y precomprensión es lo que se conoce como “círculo hermenéutico”. La condición fundamental del círculo hermenéutico consiste en que la estructura precomprensiva pone en relación toda explicitación con la comprensión que la antecede y la contiene, de forma que toda interpretación sitúa al intérprete en medio del proceso de comprensión y nunca al comienzo o

al final. Ahora bien, el *ego*, en el sentido husserliano, fundamenta la objetividad de la naturaleza y de la comunidad histórica; no obstante, lo que busca la hermenéutica es fundar la objetividad en la intersubjetividad en donde existe la condición de pertenencia con la cosa a la que se busca comprender. (Ricoeur, 1986a, 49). En este sentido, la conciencia husserliana a pesar de estar constituida por el carácter universal de la intencionalidad, encuentra su propio sentido fuera de sí misma, de forma que debe propiciar una relación de permanencia con aquello que pretende comprender. Así, pues, asevera Ricoeur que la hegemonía de la subjetividad se demuestra tomando como eje hermenéutico a la teoría del texto. Cuando el sentido de un texto se autonomiza de la intención subjetiva del autor, el problema esencial ya no consiste en encontrar, detrás del texto, la intención perdida, sino en desplegar ante el texto, el muro que abre y descubre (Ricoeur, 1986a, 51), evidenciando la cosa del texto y no la psicología del autor. La teoría del texto muestra, pues, que el acto de la subjetividad no es lo que inaugura la comprensión sino lo que la acaba. Este acto terminal se enuncia como apropiación (*Zueignung*) (Heidegger, 1927, 173-174). La apropiación es un “distanciamiento unido a la cosa del texto”, en su sentido y en su referencia. En otras palabras, apropiarse es conseguir que lo que era ajeno se haga propio. (Ricoeur, 1986a, 53), la cosa del texto sólo se convierte en algo propio si renuncio a mí mismo para dejar que sea la cosa del texto. Así, pues, Ricoeur asevera que el presupuesto fenomenológico fundamental de una filosofía de la interpretación es que toda pregunta sobre un ente cualquiera es una pregunta sobre el sentido de ese ente. Es decir, cuando interrumpimos lo vivido para otorgarle algún significado, estamos haciendo de la *epojé* una orientación de sentido de lo vivido. La *epojé* puede entenderse como un acontecimiento virtual, un acto ficticio que inaugura el juego mediante el cual cambiamos signos por cosas, signos por signos, la emisión de signos por su recepción, etc. (Ricoeur, 1986a, 56).

§ 2. Estructuralismo

En el estructuralismo, como línea de pensamiento, es posible distinguir dos vertientes: oriental y occidental. Roman Jakobson es el principal representante del estructuralismo oriental, corriente de pensamiento que sostiene que no existe ningún motivo para sacrificar las intenciones de significación del orador y del oyente en aras de las estructuras lingüísticas formales o de un simple significar distinto de fonemas (cf. Ricoeur, 2001, 87). En este tipo de estructuralismo se privilegia la estructura formal semántica y no la de sentido.

El estructuralismo occidental, por su parte, es una tradición filosófica de la segunda mitad del siglo XX inaugurada con el tratado *Curso de lingüística general* del lingüista francés Ferdinand de Saussure (1857-1913), quien sentó los fundamentos de la lingüística como ciencia rigurosa del lenguaje, iniciando con la polémica distinción entre lengua (la *langue*) y habla (la *parole*). La lengua es concebida como un sistema o estructura lingüística, mientras que el habla es el acto del sujeto hablante. Asimismo, el estructuralismo como ideología comienza con la revocación de la relación entre el código y el mensaje, donde el código se convierte en esencial y el mensaje en superfluo. Y es porque se toma esta medida que el texto es suprimido como mensaje y que ninguna interpretación existencial es adecuada para un mensaje que se ha sido reducido a epifenómeno (Jervolino, 1990, 84). Es decir, para el estructuralismo, la realidad del lenguaje radica exclusivamente en la lengua, entendida ésta como un sistema de signos arbitrarios (signos constituidos por diferencias de sonido y sentido), cuya esencialidad se constituye precisamente por su oposición, y se reduce “a un álgebra que no [tiene] más que términos complejos” (Saussure, 1968, 168). Así, la textualidad es la cualidad de coherencia o conectividad que caracteriza a un texto. El “componente textual” de una gramática consiste en reglas que gobiernan procesos sintácticos como pronominalización (conjunto de reglas y transformaciones por las que la gramática especifica el proceso explicativo de la aparición de los distintos pronombres en la estructura

superficial de la oración) y nexos de cláusulas. (Hanks, 1989, 98). El estudio de las estructuras reales o posibles de una lengua, su desarrollo histórico, sus contrastes culturales, funciones sociales y fundamento cognoscitivo, son aspectos relevantes que nos permitirán comprender la importancia de aplicación de sentido (cf. Van Dijk, 1993, 29). Es decir, para comprender el sentido de un texto o una acción debemos examinarlo tanto interna como externamente. Sin embargo, el estructuralismo parte del supuesto de que la lengua tiene una significación propia dada por la estructura propia del lenguaje, aspecto que en sí es problemático pues da a pensar que la interpretación ya está determinada, está dirigida, desde el principio de la labor del intérprete. Es decir, si se acepta que la lengua es un objeto con significación propia, entonces se elimina toda pretensión hermenéutica de ir más allá de la estructura lingüística en busca de sentido. La interpretación estructuralista se basa solamente en explicar las relaciones formales del uso de una lengua, pero no le interesa buscar o encontrar ningún sentido en la misma. “El método estructural puede explicar, pero la hermenéutica hará comprender la necesidad de aplicar el sentido” (Maceiras & Treballe, 1990, 144). El estructuralismo, pues, nos permite conocer el cómo del lenguaje y la cultura, mientras que la hermenéutica nos conduce hasta el “qué” o significación tanto de la semántica como de la sintaxis.

Justamente a mediados del siglo XX, un destacado antropólogo francés se percató de esta situación y propuso una nueva forma de entender el estructuralismo: Claude Lévi-Strauss (1908-2009), con su obra *El pensamiento salvaje* (1962), reflexiona acerca del lugar que ocupa el intérprete en el análisis estructural de la lengua. A partir de la observación de tribus primitivas, Lévi-Strauss percibe del papel central que juega el lenguaje en el proceso de interpretación de actitudes y acciones de personas afines a una comunidad. En un artículo publicado en 1949 titulado “La eficacia simbólica” el antropólogo francés examina un encantamiento realizado por los indios cuna (Panamá) para resolver un parto difícil. El chaman junto con los miembros de la tribu

cantan, evocan y lanzan granos, pero en ningún momento tocan a la mujer encinta. Lo que hace el chamán, dice Lévi-Strauss, es una “manipulación psicológica del órgano enfermo” a través de la palabra. Una vez nombrados, los dolores se retiran (cf. Clément, 2003, 40). Para Lévi-Strauss una conducta individual “normal” se inscribe en el simbolismo de conjunto de una sociedad, es decir, sólo tiene sentido cuando forme parte de un todo, pero nunca lo tiene de manera individual. Toda cultura puede ser considerada como un conjunto de sistemas simbólicos, en cuya primera fila se ubican el lenguaje, las reglas matrimoniales, las relaciones económicas, el arte, la ciencia, la religión. Todos estos sistemas apuntan a expresar ciertos aspectos de la realidad física y social y a expresar también las relaciones que mantienen entre ellos esos dos tipos de realidad y las que los propios sistemas simbólicos mantienen entre sí (cf. Mauss, 1971). De esta forma el antropólogo francés nos sugiere que, al igual que las conductas sociales, las estructuras lingüísticas de una lengua deben ser tratadas en conjunto, es decir, sólo podemos acceder a su sentido cuando las comprendemos en su totalidad. El fin último de comprender los actos sociales y lingüísticos, dirá Lévi-Strauss, es comprender el pensamiento salvaje originario del ser humano. El pensamiento salvaje, el cual no antecede al pensamiento lógico-racional, es un pensamiento clasificador primigenio que parte de la propia sensibilidad del sujeto. Comprender el pensamiento salvaje conlleva a no tratar de recuperar intenciones de sentido, sino en elaborar un código de transformaciones que asegure la correspondencia y homologías entre las combinaciones de distintas realidades sociales. Ricoeur sostendrá que las cosas “habladas o dichas” no tienen forzosamente un diseño similar al del lenguaje, un aspecto de validez universal, sino que la función del modelo lingüístico es la de orientar la investigación antropológica hacia coyunturas similares a las suyas, esto es, hacia una lógica de oposiciones y correlaciones y, posteriormente, hacia un sistema de diferencias, que fue lo que finalmente realizó Lévi-Strauss (Ricoeur, 1969d, 41).

¿Establecer relaciones homologas entre contrastes significativos, situados en ámbitos de la naturaleza y la cultura, no limita el trabajo hermenéutico al no permitir la multiplicidad de sentidos? En opinión de Ricoeur, Lévi-Strauss es quién limita los alcances de su propio trabajo al seleccionar al totemismo como la cultura con la cual estudiar la importancia del pensamiento salvaje, pues los ejemplos que plasma en su obra son insignificantes de contenido, y la exageración de combinaciones entre los ejemplos no logran constituirse como un canon interpretativo. Esto debido a que la explicación estructural se refiere a un sistema inconsciente (pues deja de lado el contenido de los actos) que está constituido por diferencias y oposiciones independientes del observador. Ricoeur, por su parte, asevera que la universalidad de la interpretación puede verificarse de diversas maneras, siendo una de las formas más comunes el uso de las lenguas naturales en la conversación. Las palabras de las lenguas naturales contienen en su campo semántico un potencial de sentido que no se agota mediante ningún uso actual, pero que requiere determinarse contantemente por el contexto. En este sentido, la interpretación es el proceso por el cual, en el juego de preguntas y respuestas, los interlocutores determinan en común los valores contextuales que estructuran su conversación. (Ricoeur, 1986a, 46). La conversación, es decir, la relación dialogal está, pues, implícita en los límites de una relación directa, de un cara a cara. En definitiva, Ricoeur entenderá el estructuralismo de Lévi-Strauss como un esbozo de trascendentalismo sin sujeto y como un intento de filosofía. Es decir, como una propuesta de trascendencia basada únicamente en la estructura del lenguaje sin considerar la experiencia intencional del sujeto, y como una pseudo-filosofía que trata de mediar e intercalar los conceptos “*praxis* y práctica”. El mismo Lévi-Strauss pone de manifiesto estas ideas al afirmar que “El pensamiento salvaje no distingue el momento de la observación del momento de la interpretación” (Lévi-Strauss, 1962, 294). Esto conlleva a afirmar que no existe un “afuera” de la estructura, que el pensamiento salvaje es incapaz de reflexionar sobre sí mismo. Como

consecuencia, el sujeto, o específicamente el científico, no se encuentra en condiciones de producir un saber objetivo sobre los fenómenos sociales. Además, conlleva que la interpretación subjetiva se conciba como práctica más no como praxis, ya que al ser subjetiva no puede reconstruir objetivamente el sentido de un discurso o de una práctica. Para lograrlo, la experiencia subjetiva debería convertirse en praxis, es decir, en sabiduría que permita interpretar los hechos con objetividad. Ricoeur reconoce los triunfos del método estructural y su posibilidad de acceder a las lógicas del signo, pero cuestiona la incapacidad de acceder a los horizontes de sentido y al aspecto de la comprensión. En otras palabras, Ricoeur no rechaza la validez del análisis estructural, sino que considera que la interpretación de intención del sujeto debe articularse con la explicación estructural de su pensamiento, pues es imposible hablar de una continuación del sentido sin un mínimo de comprensión de las estructuras. “El texto está estructurado como un *en sí* que le confiere significado en virtud de los mecanismos lingüísticos (estructura) que lo constituyen” (Ricoeur, 1969d, 58). Ricoeur retomará, pues, del estructuralismo el problema de cómo la comprensión de la estructura lingüística logra instruir la comprensión de la hermenéutica dirigida a darle continuidad a las intenciones significantes de las acciones de un sujeto, pues la hermenéutica al ser capaz de dar razón del valor de la historia y la significación, puede otorgar dicha continuidad.

Es así, pues, como Ricoeur considera que el estructuralismo puede desplazar la subjetividad del intérprete (como lugar donde acontece el sentido de lo comprendido) hacia las estructuras lingüísticas y semióticas. Es decir, lo personal pierde su carácter hegemónico en la relación de comprensión frente a un texto, para trasladarse a un ámbito impersonal, a otro consciente, no psicoanalítico, sino categorial. De esta forma, Ricoeur trata de incorporar la aportación estructural como llamamiento a la objetividad, que consistirá, no en la convergencia de dos subjetividades (lector y autor) sino de dos discursos (el del texto y el del intérprete), se busca pues, el reconocimiento objetivo del texto,

dentro de la relación entre el momento de la explicación objetiva del texto y la apropiación subjetiva de éste. (Picontó, 2005, 208).

§ 3. Hermenéutica de la acción

Ricoeur define qué es una acción a partir de un exhaustivo estudio sobre las ideas propuestas por la filosofía analítica. Una acción (hablar, razonar, interpretar, etc.) es un suceso ocasionado por el ser humano y, como tal, supone (causa) un cambio. El cambio puede ser entendido como una relación o una operación entre mundos o estados de cosas. Nos preguntamos entonces ¿cuál es el tipo de cambio o variación que hace posible hablar de acciones significativas?, ¿cómo poder diferenciar las acciones significativas de aquellas que no lo son? Ricoeur retoma, en primera instancia, la propuesta de Melden sobre la distinción entre “hacer” y “suceder”. La acción, en el lenguaje ordinario, no es un acontecimiento, es decir, algo que sucede, sino algo que se hace. Esto significa que la acción como tal es una actitud o capacidad de hacer algo y el suceso, a su vez, es la forma lógica de una acción. Sin embargo, la forma lógica de una acción no se deriva de constataciones referentes a acontecimientos y sus propiedades, sino de intenciones o motivos (Melden, 1961, 80). Igualmente, Ricoeur recurre a la distinción que realiza Arthur Danto entre acontecimiento y acción, diferenciación que se sustenta en su teoría de “acción de base”. Una acción de base es aquella acción que no se hace a través de otra, pero que se caracteriza por propiciar un paralelismo entre el objeto y el acontecimiento, es decir, entre “ser” verdad y “hacer” verdad. Por ejemplo: “Bayard muere es un acontecimiento; matar a Bayard es una acción”. Asimismo, Ricoeur recupera la propuesta de Elizabeth Anscombe que analiza el problema de la intención de los actos, evidenciando la importancia de preguntas como “¿por qué lo hace?, ¿con qué finalidad?” Para Anscombe existen

sólo tres usos válidos de la palabra intención: “tengo la intención de hacer tal o cual cosa; he hecho esto intencionalmente; esta cosa ha sido hecha con tal o cual intención. Estas tres expresiones corresponden a contextos diferentes que implican significaciones diferentes” (cf. Anscombe, 1958). ¿Conociendo los motivos de una acción, podemos comprenderla sin más?, ¿qué sucede al momento de interpretar y comprender las consecuencias de una acción: con qué herramientas objetivas contamos?, ¿los motivos determinan cabalmente el sentido de una acción? Definitivamente no, dado que no es lo mismo explicar que interpretar una acción. Las acciones y su descripción se articulan mutuamente por medio de símbolos, representaciones, normas, etc., lo que significa que ninguna acción es igual a otra respecto a cualquier representación (Foessel, 2007, 40). Al explicitar, al hacer evidentes nuestros motivos, tratamos de dar una explicación; pero cuando hacemos inteligible, asequible, nuestros motivos y a nosotros mismo, estamos interpretando quién éramos, quién fuimos y quién somos a partir del momento de esa acción. Es decir, la forma de entender una acción significativa tiene que ver con las intenciones del actor de una acción. Primeramente diferenciamos entre ocasionar y causar. “Causar” es como se le llama a una acción capaz de producir algo (efecto, resultado), y “ocasionar” es aquello que es la razón de que ocurra algo. La causa es una consecuencia propia de la acción, y ocasionar es consecuencia de la intención del actor de la acción. Una hermenéutica de la acción se evidencia cuando se presenta textualmente la intención del actor. La presentación de la acción, de la praxis humana en general, se entiende incluso cuando se pronuncia inadecuadamente, pues la praxis se presenta para ser entendida por los otros o por uno mismo cuando el agente, una vez finalizada su acción, no es consciente del sentido que realmente trataba o quería mostrar. Toda acción es representación de sí misma. La presentación de un sentido rector dentro de una acción no significa que exista necesariamente un sentido del cual sea consciente el agente (cf. Günther, 1980, 88).

Ahora bien, es importante señalar que “intención” y “motivo” son nociones equivalentes; “el motivo es motivo de una intención, y la intención es intención de un motivo.” ¿Son los motivos la causa de una acción? No, dado que la conexión entre motivo e intención es totalmente diferente de la relación de causa a efecto. Al definir motivo como “una razón de...” se suprime la diferencia entre motivo e intención. El motivo, deriva del latín tardío *motīvus*, y significa aquello que mueve o tiene eficacia o virtud para mover. El motivo, responde a la pregunta “¿por qué?”, con la cual explica, hace claro y comprensible la acción efectuada. Por su parte, intención deriva del latín *intentio*, “acción de tender a, esfuerzo hacia un fin”, se concibe como el acto mental con el que se proyecta hacer una cosa. Supone la representación mental del fin u objetivo de la acción y la voluntad de ponerlo en práctica. La intención responde a la pregunta “¿qué hace?”, y sirve para identificar y detonar la acción. Es evidente, pues, que los motivos se enlazan con los deseos y los deseos, a su vez, forman parte de la razón práctica. Debemos considerar, afirma Ricoeur, que el “agente” es quién actúa racionalmente a partir de los deseos que tiene; el deseo implica un mundo práctico, donde las cosas no son realidades que sólo deben ser percibidas, sino ocasiones, caminos y obstáculos para la acción (cf. Ricoeur, 1977, 54).

¿La interpretación de un texto a partir de la intención y motivos de su autor no es limitar la interpretación cabal del texto en sí? Sí, pues de esa forma omitiríamos la importancia del contexto y el contenido a partir del cual fue elaborado el texto. Cuando se explica un texto se buscan los motivos de su origen que no se limitan a las intenciones de su autor, sino a todo aquello que lo ciñe en su proceso de creación. Explicar un texto es, entonces, identificar y nombra correctamente la acción del autor. En un primer sentido, Ricoeur afirma que la explicación teleológica es el sentido sobrentendido de la explicación de la acción por disposiciones. Clasificar una acción como intencional significa decidir la forma de ley que rige la acción y al mismo tiempo excluir que sea una ley mecánica. “¿Cómo se ha producido eso?”, “¿qué

le ha empujado a...?” La explicación es una redescrición por el fin en vista del qué. A la par entre motivo e intención, la acción está en el poder del agente. La intención se comprende como intención de alguien; el motivo se entiende como qué ha llevado a alguien a hacer algo. Según Ricoeur, el agente es una especie de causa que pone fin a la búsqueda de una causa. Esto se entiende claramente al retomar la teoría de Danto sobre “Acción de base”. En su propuesta Danto agrupa dos tipos de acciones: las acciones simples o de base (aquellas que no se hacen a través de otras) y las complejas (aquellas que producen efectos sobre las cosas: desplazamiento, manipulación, transformación, etc. Este tipo de acciones constituyen un problema porque el autor no controla las consecuencias lejanas). Cada intérprete desempeña el papel de alguien que observa a una persona atrapada —e incluso enredada— en una praxis y que por esta misma razón ve más que el propio agente de la acción. Cada interpretación que realiza el agente sobre su acción se concibe como la reconstrucción de la *praxis*, en el aspecto de que la interpretación repite la perspectiva a partir de la cual él actuó y lo hace capaz de salir de su implicación específica viendo el funcionamiento de su acción desde fuera. No es una copia, sino una manera de orientarse a sí mismo. De estas acciones se desprenden las siguientes incógnitas: ¿cómo interpretar las acciones complejas de un agente cuyo motivo e intención no corresponden con lo acontecido?, ¿Existe una forma de rastrear la intención del agente de forma tal que su acto sea comprendido objetivamente?, asimismo, ¿asignar una acción al agente equivale a adjudicarle motivos para llevarla a cabo? De la misma manera en que un texto puede desprenderse de la sombra de su autor, una acción también puede desprenderse de su agente y desarrolla sus propias consecuencias. Cuando una acción ya no coincide con las intenciones de los actores, los hechos humanos se vuelven instituciones, pues cuando el significado de un acontecimiento importante excede y trasciende las condiciones sociales de su producción y puede ser representado en nuevos contextos sociales. Una acción significativa

es una acción cuya importancia va más allá de su pertinencia a su situación inicial. (Ricoeur, 1971,67)

Así, pues, Ricoeur sostiene que una acción significativa puede convertirse en objeto de ciencia sin perder su carácter de significatividad a partir de una objetivación similar a la fijación que se produce en la escritura (Ricoeur, 1971, 63). Es decir, la acción ya no se concibe como una transacción a la cual aún pertenecerá el discurso de la acción. La acción constituye, pues, una configuración que debe ser interpretada de acuerdo con sus conexiones internas. Para que el intérprete comprenda realmente de qué trata el asunto que discute un autor debe tomar como suyo el lenguaje del autor, su manera de decir las cosas, por ejemplo, cuando analiza un uso particular de un término para demostrar lo que ha implicado el autor con su manera de hablar o decir. De esta forma entendemos que existen elementos explícitos e implícitos por descifrar. Lo que permanece implícito es lo implícito en lo explícito, simplemente porque toda la explicitud y todo el significado particular son una *praxis* definida, un funcionamiento definido (cf. Günther, 1980, 92). Es decir, cuando el autor presenta un sentido explícito en su obra, produce o asume el control de un lenguaje que le ha sido transmitido culturalmente, pero cuyo significado no expresa totalmente en su discurso.

Del mismo modo que la fijación por la escritura se hace posible por una dialéctica de exteriorización intencional, inmanente al propio acto del discurso, una dialéctica semejante dentro del marco del proceso de transacción permite que el significado de la acción se desprenda del acontecimiento de la acción. (Ricoeur, 1971, 66)

Esta dialéctica que menciona Ricoeur se da a partir de dos aspectos: primero, la acción prosaica la estructura de un acto locucionario, es decir tiene un contenido proposicional que se identifica como sí mismo, y segundo, posee un estatuto ontológico de los complementos de los verbos de acción. A partir de estas

características, se puede comprender, pues, que una acción, a la manera de un acto de habla, puede ser identificada según su contenido proposicional y su fuerza ilocucionaria; ambas características constituyen su contenido de sentido (Cf. Ricoeur, 1971). En *Discurso de la acción* Ricoeur repara sobre la importancia de un análisis y descripción de los discursos de las acciones puras del quehacer humano, sin someterlas a censuras o alabanzas morales y éticas, es decir partir de una hermenéutica de la acción antes que de una ética. Este análisis lleva a nuestro filósofo a concluir que es indispensable para la hermenéutica de la acción empezar su análisis de acciones a partir del examen de las características “del decir del hacer”. Dicho examen se realiza en tres niveles:

- a) Nivel de los conceptos
- b) Nivel de las proposiciones
- c) Nivel de los argumentos

El análisis conceptual consiste en elaborar categorías o conceptos con los cuales darle a la acción su propio sentido. Conceptos como: intención, fin, razón, actuar, motivo, deseo, preferencia, elección, agente, responsabilidad, etc. Este análisis conceptual se aplica al contenido del sentido de los conceptos-clave y a su alcance trascendental. Por ejemplo, cuando al cometer un acto se pide responder a preguntas como: ¿qué hiciste?, ¿por qué?, ¿con qué intención? Las respuestas son enunciados de la forma “hago esto porque, con el fin de...”. Con respecto al análisis del nivel de las proposiciones, Ricoeur explica la forma lógica de los enunciados sobre la acción basándose en la teoría del “*speech-act*” de John L. Austin (1911-1960). El análisis del “*speech-act*”, el acto de habla o de discurso, concibe la estructura proposicional en la que están insertos los conceptos puestos a la práctica por la acción. Cualquier “*speech-act*” sitúa la proposición con su referencia, su sentido y la fuerza ilocucional que la envuelve. En el caso del análisis del nivel de los argumentos, Ricoeur analiza la forma en

que se articula una estrategia de acción. La acción se presenta a la teoría como encadenamiento, cuyo término o conclusión son generalmente los enunciados puntuales que se basan en motivos e intenciones, los cuales les conceden su carácter estratégico. No obstante, el lenguaje ordinario no puede reflexionar sobre sí mismo ni comprender el juego de lenguaje en el que se encuentra si no es capaz de ir más allá de un análisis conceptual de las proposiciones. El análisis proposicional y conceptual del lenguaje, pone al descubierto que él es tomado como un lenguaje cerrado y análogo, que sólo puede tener una sola interpretación la cual, a su vez, imposibilita pasar a lo trascendental. Es decir, el análisis lingüístico, para trascender los propios límites del lenguaje, debe dirigirse hacia la fenomenología (cf. Ricoeur, 1977, 19). Por su parte, el análisis fenomenológico encuentra en los enunciados una constitución del sentido. La fenomenología explicita una descripción pura del sentido al establecer el plano apofántico sobre el plano noemático; lo que se dice se construye sobre el sentido de lo vivido. Es así que, la fenomenología y análisis lingüístico constituyen el discurso descriptivo-analítico de la acción, pues en el interior de cualquier texto operan mecanismos de integración que enlazan unas partes con otras en relaciones de cohesión, co-interpretación, coordinación, ajustes mutuos y de refuerzos, etc. Estos aspectos de conectividad provocan que la labor del intérprete vaya más allá del análisis lingüístico de un discurso. Ricoeur elabora una teoría del texto con la cual comprender el sentido de una acción significativa dentro de un contexto propio del surgimiento de ese sentido. No es factible privilegiar las intenciones del agente, pues el significado reside en la acción. En otras palabras, la acción humana es una obra abierta y su significado permanece en suspenso sin privilegiar a ningún lector. Una acción es, en palabras de Ricoeur, una unidad inteligible que compone las circunstancias, los fines y los medios, las iniciativas y las consecuencias de un texto. (cf. Ricoeur, 1984, 16). Es decir, una acción es un ente de sentido que requiere ser fijado en un contexto que permita su desciframiento por parte del intérprete. El significado de la acción humana es algo que se encauza a una

serie indefinida de posibles lectores, pues la acción humana es una obra abierta cuyo significado se encuentra en suspenso ya que el acto en sí abre nuevas referencias y recibe de ellas nuevas pertinencias. Es primordial, entonces, ocuparnos del tema de la distanciamiento del intérprete, y la forma en que éste interpreta, explica y comprende el mundo que le ofrece un texto como manifestación de sentido de una acción.

II. DE LA ACCIÓN AL TEXTO

El arte de leer es, en gran parte,
el arte de volver a encontrar la vida en los libros y,
gracias a ellos, de comprenderla mejor.
André Maurois

La teoría de la acción es concebida por Ricoeur como una antropología filosófica, esto es, como una filosofía que concibe al hombre como una existencia sujeta a implicaciones históricas, sociales, culturales, etc., que la hacen ser lo que es. La acción humana es en muchos aspectos un cuasi-texto, pues al exteriorizarse podemos comprenderla de igual forma en cómo comprendemos la fijación característica de la escritura; además, cuando la acción se libera de su agente, es decir, cuando adquiere una autonomía análoga a la autonomía semántica de un texto, la acción deja una marca, un vestigio del curso de las cosas, se vuelve documento. (Clark, 1990, 108). Es decir, la importancia de la acción humana no se limita a su situación inicial, sino a su situación posterior en donde se establece un sentido en nuevos contextos. Explicar y comprender son momentos relativos de un proceso dialéctico que Ricoeur denomina “Interpretación”. Explicar y comprender, pues, surgen de la correlación de la teoría de la acción, la teoría del texto y la teoría de la historia. A continuación analizaremos la teoría del texto y posteriormente estudiaremos las implicaciones que tiene con el concepto de historia y cómo ésta afecta al intérprete, pieza clave del movimiento dialéctico de la interpretación.

§ 1. Teoría del texto

El acontecimiento de un acto es su significación social y el acontecimiento de habla es su fijación en un texto escrito: esta es la forma en cómo se relaciona la

teoría de la acción y el texto. Es preciso entender que el modelo del texto funciona siempre y cuando se comprenda que los discursos sobre la acción necesitan ser interpretados, ya que muchas veces no participan en la organización y efectuación de las acciones. Ricoeur sostiene que la única forma en la que el mundo real es aprehensible para el ser humano es a través de la lingüística. El lenguaje es discurso, es decir, acontecimiento temporal, subjetivo y con referencia a un mundo. “Texto” significa, según la teoría lingüística, cualquier pasaje, oral o escrito, de cualquier extensión unificada (cf. Halliday & Hasan, 1971, 1), es decir, cualquier conjunto coherente de enunciados; coherencia que le da su propia estructura lingüística, más no un ejercicio de interpretación. Para nuestro filósofo “texto” es todo discurso fijado por la escritura. La importancia de la fijación de la escritura reside en cuatro aspectos: la escritura garantiza el soporte del sentido – pues es su referencia material inmediata –, permite la autonomía del discurso respecto de la situación de producción originaria además, hace que los contrastes de la propia interpretación permanezcan dentro del mismo texto y, por último, la fijación de un discurso por medio de la escritura trata de hacer coincidir el cifrado de escritura y mensaje literal para garantizar la interpretación deseada. (cf. Romo, 2007, 56). Lo que se fija en la escritura es, pues, la intención del discurso de decir algo. Es decir, lo que interpretamos de un texto no es la escritura, sino su discurso. Intención, situación y destinatario original constituyen el *Sitz-im-Leben* (lugar nativo) del texto. Y es la escritura la que funge como mediadora entre la explicitación de sentido y los documentos y monumentos que tiene un rasgo fundamental común con la escritura (Ricoeur, 1986a, 47). El discurso en el lenguaje escrito equivale a la referencia aparente del lenguaje hablado, lo que conlleva a afirmar que el discurso hace más que señalar y mostrar lo que existe, trascendiendo la función de la referencia aparente vinculada al lenguaje hablado. Así, mostrar es, al mismo tiempo, crear una nueva forma de ser. Surgen, pues, las siguientes cuestiones: ¿cuál es el fenómeno central en el discurso, qué es lo que fija: lo que es o lo que puede llegar a hacer?, ¿cuál es el

papel de la creatividad del autor y del intérprete? Ante la disputa de carácter analítico y existencial de determinar cuál es el fenómeno central en el discurso, la predicación (caracterizar algo mediante predicados) o la denominación (nombrar cosas), Ricoeur se inclina hacia una vertiente distinta. Para el filósofo francés ambas posturas son visiones extremas de contemplar el fenómeno del discurso, ya que tanto la denominación como la predicación confluyen a la par en el discurso. La denominación es el acto en el cual acontecen la polisemia de las palabras y símbolos, y con la predicación se muestra la innovación semántica que se da en la frase y en el texto como tal. Para Ricoeur, ambas posturas son mediadas a partir de considerar a la palabra o el nombre como un componente del sentido de la frase y a la vez como una significación potencial que se actualiza en una frase (cf. Fidalgo Benayas, 1996, 152). El sentido que se busca es la voluntad de decir del texto; la escritura del texto no refleja la intención del autor, es decir, lo que el texto significa no concuerda con lo que el autor quiso expresar. Interpretar un texto conlleva dejarnos guiar por lo que quiere decir el propio texto y no por las expectativas o experiencias que pretenda compartir el autor con nosotros. “El escritor se vale de juegos de palabras [...] para lograr descubrir un mundo para insertarlo en otro medio de existencia definitiva y aparentemente inmóvil: el texto. El texto es, pues, una elaboración subjetiva, de grado superior a la frase, que engendra un mundo que es preciso develar” (Agis V., 1995, 102).

El habla y la escritura son dos modos distintos de realización del discurso. El habla, según Saussure, es la realización o efectuación de la lengua en un acontecimiento de discurso. Es bien sabido que el habla antecedió a la escritura, lo cual nos lleva a pensar que todo texto escrito es precedido por el habla, pero ciertamente no siempre es así. El texto no es necesariamente una reproducción de la oralidad, sino que el texto registra y fija lo que quiere decir el discurso. En este sentido, la referencia al discurso oral señala la objetividad inmediata del autor y sus interlocutores, pues existe una situación común a ellos, mientras que en el discurso escrito se fija la intención de decir que

acontece en lugar del habla y que exige su lectura. La lectura es el destino del texto, el cual no se entiende como un mero intercambio de palabras (como un diálogo), sino como acontecimiento e instancia de discurso. “El texto es ahora libre, en el sentido en que, a diferencia de la situación dialogal, es un discurso que no se desvanece como tal frente a la presencia de aquello a lo cual refiere” (Corona, 2005, 120). El texto no va dirigido a un auditorio en específico, no responde cuestiones explícitas de un interlocutor, sino que “un texto está potencialmente dirigido a cualquiera que sepa leer”, es decir, el texto y el lector forman parte de categorías universales de interpretación. Un intérprete es un lector que se relaciona dinámicamente con lo escrito en un texto para volverlo texto, es decir, para convertirlo en un mundo posible, que a su vez, sea resultado de la estabilización transitoria en que se plasma la interpretación (cf. Gende, 2004, 163). Asimismo, si aceptamos que el ejercicio de lectura no es meramente un proceso mecánico de identificación de letras, palabras y números, sino que es un proceso intelectual abstracto que requiere forzosamente la participación de un intérprete, entonces es factible reflexionar sobre qué es un texto y comprender cuál es su principal función en el ejercicio hermenéutico. El concepto de texto se constituye en y por la interpretación, y el concepto de interpretación se consolida como proceso de inteligibilidad abierto al mundo de la obra en y por el concepto de intérprete, como lector de sí en la obra. Frente al texto son posibles dos actitudes de lectura: la actitud explicativa y la actitud de interpretación. La primera es la adoptada por el análisis estructural o semiológico, la cual se ha explicitado en el dominio del signo. La actitud de interpretación, por su parte, es propia de la hermenéutica. La interpretación se fundamenta en la comprensión de la significación del texto de la que el lector se apropia para la comprensión de sí mismo. El carácter abierto del texto es lo que posibilita este segundo tipo de lectura y mediante ella la apropiación de la significación del texto.

El texto como discurso implica una apertura esencial, tanto semántica como de interpretación. El significado de un discurso no es simplemente el

sentido inmanente del texto, es decir, sus relaciones internas o estructurales, sino lo que el texto dice acerca de la existencia humana. Entonces, ¿el intérprete debe dirigirle preguntas al texto para que éste deleve el sentido que yace en él? Ricoeur afirma que: “el diálogo es un intercambio de preguntas y respuestas, no hay intercambio de este tipo entre el escritor y el lector; el escritor no responde al lector...el lector está ausente en la escritura y el escritor está ausente en la lectura” (Ricoeur, 1986c, 128). Es claro que no es posible pensar una analogía entre escribir-leer y hablar-responder. En el diálogo la interacción entre los interlocutores es directa e inmediata, mientras que en la lectura de un texto escrito el lector no interacciona con el autor, sino con el sentido que plasmó éste en un discurso dejado por escrito. El vínculo entre un intérprete y un texto es una relación de ausencia, en la cual ninguno de los dos impone o exige nada al texto, no se le pregunta nada ni se espera respuesta alguna. La hermenéutica, sostiene Ricoeur, se hace presente cuando el diálogo se acaba. La falta de interacción, no obstante, tiene sus ventajas pues si el sentido del texto dependiera del cuestionamiento externo a él mismo, entonces dicho sentido sería limitado, condicionado y no universal. El sentido de un texto o discurso es capaz de ir más allá de las limitaciones que busca imponerle un intérprete, pues el texto no está en función a los deseos o intenciones de él, sino que el texto es un discurso con significación definida, ilimitada, incondicionada y de carácter universal. Además, desde la perspectiva estructuralista, la imposibilidad de establecer un juego de preguntas y respuestas obliga al lector a recurrir a códigos gramaticales que guíen la comprensión de las frases, pues el sentido del relato está en el orden mismo de los elementos; el sentido consiste en el poder del todo de integrar las sub-unidades propias. Entonces, lo que es relativamente permanente en un texto es necesariamente parcial, pues la totalidad asumida en modelos estructurales sólo es un logro instantáneo, un relleno de espacios en blanco que requieren ser llenados de sentido.

Describir un discurso significa recoger lo que se dice, suprimiendo lo que pertenezca a la mera necesidad instrumental de la expresión. “Cuando la

expresión se superponga [...] a lo significado, será retenida en su literalidad. Otras veces lo significado desbordará las posibilidades semánticas del significante; se tratará entonces de encontrar expresión lingüística de este exceso constituyendo en su integridad lo implícito y explícito del discurso en este nivel del significado” (Peñalver, 2005, 21). Ricoeur concebirá al texto como “obra” que posee tres características específicas: la composición, la pertenencia a un género y el estilo. Por su parte, la composición se refiere a la concepción de la obra como totalidad finita y cerrada de mayor extensión que la frase. A su vez, la pertenencia a un género tiene que ver con la sumisión del texto a una determinada forma de codificación que le permita ser considerado poema, relato, etc. Y el estilo se refiere a la configuración única que recibe toda obra y que la asimila a un individuo. El lenguaje es un material a trabajar (cf. Corona, 2005, 109). En síntesis, el texto representa una estructura y una forma que le confiere la categoría de obra, la cual hace posible su lectura. En este sentido, la significación no es ajena a la comprensión de las partes o frases, sino que el significado de éstas se configura a partir del significado del texto como todo. De esta forma el discurso se objetiva como obra y está dispuesto a ser interpretado por el lector, ya que el comprender exige construir la significación. ¿Qué es aquello que interpreta e intérprete dado que es incapaz de dirigirle pregunta alguna a un texto?, ¿Cómo validar el sentido de un texto respetando el sentido originario del mismo? Ricoeur habla en este punto de una dialéctica del significado y la referencia que inicia con el análisis de la referencia del discurso y su posterior significado.

La oración, parte constitutiva de todo discurso, refiere algo en un cierto momento, lo que conlleva que ella misma origina un acontecimiento de habla. Así, el hablante se refiere a algo basándose en una estructura ideal del significado. Es decir, el significado de un acto de habla es atravesado por la intención referente del significado. El hablante, al encontrarse constantemente sujeto a experiencias significativas, tiene la necesidad de expresarlas a través del lenguaje. ¿Se debe concebir al lenguaje como el contexto o mundo en donde

el hablante puede interpretar sus experiencias significativas o en donde se topa con ellas? El lenguaje, afirma Ricoeur, no se caracteriza como un mundo o una condición ontológica del ser humano, sino como una forma de transformar nuestras experiencias, nuestras afectaciones por diversas situaciones, en un modo susceptible de comprensión: el lenguaje. En otras palabras, llevamos la experiencia al lenguaje, comprendiendo su condición ontológica de la referencia.

La referencia es, pues, el principio a partir del cual se presuponen la existencia de cosas singulares que identificamos. La importancia de la referencia consiste en que para que algo pueda ser identificado, se debe presuponer que algo debe ser de cierta manera. Es decir, la referencia nos indica un camino o una forma en cómo debe ser comprendido e interpretado cierto discurso para que el mismo pueda considerarse significativo, pues ¿cómo podríamos entender un discurso si no entendemos a qué significado orienta su uso del lenguaje, términos, signos, símbolos, etc., y que deben ser descifrados por el hablante? El discurso, como ente de sentido, nos remite a su hablante y también al mundo sobre el cual habla. El texto tiene su propio referente, no se refiere al mundo del autor, sino que el propio texto se apropia de un mundo designado por él mismo. Por otra parte, es indispensable en este punto determinar el tipo de teoría sobre la que se va a basar la hermenéutica: teoría del discurso o del texto. La diferencia entre ambas radica en que la primera se basa en el análisis estructural del texto escrito, mientras que la segunda tiene que ver con el análisis de la conjunción de todos los elementos (semiológicos, semánticos, referenciales, sentidos, etc.) del texto escrito. Con respecto a la teoría del discurso, Ricoeur hace una comparación entre su postura del discurso – como acontecimiento por el que se efectúa el lenguaje – y la concepción del discurso en cuanto lengua – postura sostenida por el lingüista francés Émile Benveniste (1902-1976) – Ricoeur encuentra cuatro diferencias:

1ª. El discurso actualiza a la lengua en el presente.

2ª. La lengua, al ser un sistema de signos, carece de sujeto. El discurso, por su parte posee un sujeto que habla y se expresa a sí mismo.

3ª. En la lengua, el signo carece de referencia. El discurso, por el contrario, se refiere a un mundo.

4ª. La lengua es un medio de comunicación. En el discurso se produce el intercambio de mensajes.

De esta forma, es claro que la lingüística del discurso fundamenta una semántica en cuanto “ciencia del uso o empleo de los signos en posición de frase” (cf. Ricoeur, 1986c) sin considerar el sentido que transmite el mensaje, a diferencia de lo que sucede con el discurso, que es el contexto donde el signo se refiere al sujeto, al mundo y al otro. Así, para que una teoría del discurso se convierta en una teoría del texto es necesario indagar profundamente sobre la importancia de la escritura pues es en esta forma en cómo se fija un discurso y un excedente de sentido de cualquier mensaje que se desee transmitir; asimismo, la importancia de la escritura se relaciona con los orígenes de la hermenéutica concebida como interpretación orientada a textos escritos, generando que el texto haya sido concebido como el depositario de sentido. La escritura es la manifestación integral del discurso en la cual se distingue el sentido del acontecimiento, pues el sentido de un discurso se manifiesta como algo virtual, incipiente, rudimentario, etc., pero, a la vez, dicho sentido acontece en el habla viva. En este punto Ricoeur retoma el esquema de comunicación de Roman Jakobson (1960), quien distingue seis “factores” del discurso comunicativo —el hablante, el oyente, el medio o canal, el código, la situación y el mensaje— que se relacionan con seis “funciones” correlativas: la emotiva, la conativa, la fática, la metalingüística, la referencial y la poética (cf. Ricoeur, 1986c). La importancia de considerar este esquema se debe a la necesidad de considerar las alteraciones, transformaciones o deformaciones que afectan la interacción de los hechos y funciones cuando el discurso es puesto por escrito. El discurso, en su carácter de acontecimiento y, posteriormente,

sentido, muestra que el cambio evidente del habla a la escritura tiene su fundamento en la relación entre el mensaje y su medio o canal. Esta inscripción, la escritura, sustituye la expresión vocal, fisonómica o gesticular, por señales materiales (cartas, e-mails, etc.) es decir, ahora las “señales materiales” también transmiten mensajes con sentido. Cuando el discurso existe de manera temporal no hay problemas de fijación o de inscripción, pues lo que queremos fijar es el discurso, no el lenguaje como simple conjunto de signos, símbolos, palabras oraciones, etc., que permitan la inter-comunicación humana. Este lenguaje tiende a nunca desaparecer, pues su sistema de formación es atemporal, permanece en el tiempo y es utilizado y renovado por nuevas generaciones. Sin embargo, lo que sí tiende a desaparecer es el discurso, por eso la necesidad permanente de fijarlo; el discurso como acontecimiento desaparece, pero como sentido permanece. Entonces se entiende que el comprender no apunta al acontecimiento, sino a la significación que permanece; lo que se comprende es lo “dicho” en el acontecimiento del discurso. En este sentido, la escritura rescata el discurso, pues lo que realmente hace no es fijar el acontecimiento del habla, sino lo “dicho” del habla, esto es, la exteriorización intencional del binomio “acontecimiento-sentido”. De la misma forma que hablar no es lo mismo que fijar, *sagen* (decir) no es lo mismo que *aus-sage* (enunciar). En conclusión, la escritura es el destino de todo discurso que quiera permanecer. No obstante, el problema de la escritura va más allá de cuestionar el cambio de medios de comunicación del discurso: oral y escrito, pues al existir discursos que son fijados sin ser previamente hablados, ¿cómo puede ser consciente el autor de la situación en la que se encuentra con su interlocutor?, ¿es factible de que la escritura, al tomar el lugar del habla, perjudique o modifique mecanismos o sistemas cognitivos de todo tipo de índole?, ¿este tipo de reemplazo obedece a la intención del hablante y su interlocutor o a una mera desfachatez? Una de las ventajas del discurso hablado es que el orador, el autor del discurso, puede percibir inmediatamente la situación de comprensión de su interlocutor. Asimismo, la intención subjetiva del orador y el sentido de su

discurso se vuelve una y la misma cosa, pues el orador hace uso de medios de comunicación que tiene a su alcance, por ejemplo, énfasis de voz, lenguaje simbólico, señas, etc. Situación que acontece inversamente en el caso del discurso escrito, ya que en éste, la intención del autor y el sentido del texto corren el peligro de dejar de coincidir en sus propósitos. “La comprensión es a la lectura lo que el acontecimiento del discurso es a la enunciación del discurso, y que la explicación es a la lectura lo que la autonomía verbal y textual es al sentido objetivo del discurso. Por lo tanto, una estructura de la lectura corresponde a la estructura dialéctica del discurso” (Ricoeur, 1976, 83).

Frente al acto de lectura de un texto existen dos posturas filosóficas que nos explican la interacción entre el lector y el texto a partir de los motivos o intenciones que desean imponerse en dicha relación. Una de ellas asevera que independientemente de cómo se entienda un texto por medio de su lectura, siempre es más importante saber cuál fue la intención del autor. Por otra parte, hay quienes sostienen que los discursos fijados en textos son entidades hipostáticas, es decir, que son entes “divinos” que valen por lo que son y no por quién las hizo. La primera postura es denominada por W.K. Wimsatt “falacia intencional”, y la segunda “falacia del texto absoluto” por Ricoeur. Ambas posturas son extremistas y equivocadas pues la primera no respeta la autonomía semántica del texto, y la segunda olvida que un texto siempre es un discurso dicho por alguien a alguien más, acerca de algo. “Una lectura verdadera [...] sería una lectura loca [...] en cuanto que percibiría la multiplicidad de los sentidos, de los puntos de vista, de las estructuras, como un espacio extendido fuera de las leyes que proscriben la contradicción” (Barthes, 1984, 46). La realización de la interpretación en el acontecimiento de sentido instaurado por la lectura muestra la distancia producida por la escritura –distancia que es principio pareciera impedirle al texto un soporte en cualquier tipo de referencia extralingüística – se subsume en el problema de la alternancia entre nominación y predicación. La dificultad a la que se enfrenta el lector cuando intenta construir el significado del texto es identificar la

intención verbal del autor del texto, es decir, identificar su intención predicativa. Pero, ¿cómo identificar la intención predicativa de un texto sin fusionarla con la intención personal que posee el lector? Ricoeur propone comprender esta situación a partir de la circularidad “todo-parte”, que a su vez nos refiere la circularidad de la conjetura y la validación global del sentido. Esta circularidad se explica del siguiente modo: dado que en el discurso escrito la intención del autor y el significado del texto dejan de coincidir, la correcta interpretación del texto requiere que se ponga en juego la conjetura y la validación. Las conjeturas son necesarias debido al carácter polisémico de las palabras, la ambigüedad de las oraciones y a la plurivocidad del texto considerado como un todo. La validación, por su parte, se da de dos formas: es más factible que los procedimientos de validación se basen en la probabilidad que en la lógica de la verificación empírica, pues validar no significa verificar. “La validación es una disciplina argumentativa, comparable a los procedimientos jurídicos de interpretación legal. Es una lógica de la incertidumbre y de la probabilidad cualitativa” (Ricoeur, 1986d, 184). Aunque existan diversas formas de interpretar un texto, la validación determina cuáles son más probables que otras. De esta forma se rechaza cualquier relativismo extremo que haga pensar que toda interpretación es válida e infinita.

§ 2. Interpretar y comprender

La dialéctica de la explicación y la comprensión son consideradas por Ricoeur como fases de un sólo proceso, en el cual la comprensión da lugar a la explicación, y la explicación conlleva la comprensión. En la primera etapa, la comprensión se concibe como captación superficial del sentido del texto en su totalidad. En la segunda, la comprensión es un modo complejo de comprensión, al estar apoyada por procedimientos explicativos. Al principio, la comprensión es una conjetura o suposición del sentido, pero al final, la comprensión se

vuelve apropiación de sentido. La conjetura acontece como tal cuando al querer comprender un texto se apela a la situación del autor. Configurar el sentido como el sentido verbal de un texto es conjeturar (cf. Ricoeur, 1976, 88), es decir, asimilar el sentido de la primera lectura del texto como el sentido profundo y auténtico del mismo. La explicación, por su parte, se entiende como la mediación entre los dos estadios de la comprensión pues, al no considerarla de esa forma, entonces la comprensión e interpretación son una mera abstracción, un instrumento de la metodología. Explicar el sentido verbal de un texto es explicarlo en su totalidad, es decir, analizar el discurso como trabajo u obra y no como algo meramente escrito. Una obra del discurso no es una simple secuencia lineal de oraciones. El texto como tal posee una plurivocidad distinta de la polisemia de las palabras individuales y de la ambigüedad de las oraciones individuales; es por eso que el texto debe ser captado en su totalidad como ente individual. Asimismo, sabemos que una teoría general de la hermenéutica debe abarcar el problema completo del discurso, incluyendo la escritura y la comprensión literaria pero, afirma Ricoeur, el trabajo del discurso, como esta obra singular, sólo se puede alcanzar mediante la reducción del alcance de los conceptos genéricos, que incluyen el género literario, el tipo de textos al cual este texto pertenece y los códigos y estructuras que se entrecruzan en él, para dar cabida al sentido del texto en sí. Esta localización e individualización del texto único es lo que se denomina “conjetura”, es decir, la primera etapa de la dialéctica de la explicación y comprensión.

En este punto, es apropiado considerar el papel de la historia dentro del quehacer hermenéutico. La historia ha sido estudiada principalmente desde dos perspectivas: el positivismo y el antipositivismo. La dificultad con la que se topa la postura positivista o epistemológica frente al problema de la comprensión histórica es la de mostrar cómo la explicación se añade, superpone o sustituye a la comprensión inmediata del curso de la historia pasada. ¿Cómo comprender la historia en sí? Es la pregunta que trata de resolver la postura positivista, y se basa en dos métodos de análisis: el explicativo y el

comprendivo. Ambos enfoques se encuentran en la dialéctica de la comprensión e interpretación que estudiamos anteriormente. Baste decir que la explicación desarrolla analíticamente la comprensión. Así, por ejemplo, los historiadores franceses Aron y Marrou sostienen que el estudio de acciones humanas se rige por intenciones o motivos, que tratamos de comprender mediante la simpatía que construimos hacia ellas. De esta forma es claro que para que exista una comprensión de la historia es necesaria la participación personal del historiador, es decir, su subjetividad, pues la historia, concebida desde este enfoque, es una extensión de la comprensión del otro. El historiador debe construir la sucesión de los antecedentes según articulaciones de los motivos y de las razones alegados por los actores de la historia (cf. Ricoeur, 1986b, 164). De esta forma gana terreno la postura anti-positivista, pues se reconoce que la historia surge como ciencia humanística cuando se vuelve complicado comprender los actos humanos. La historia es una disciplina cuyo objetivo es captar acontecimientos que tienen un adentro y un afuera, es decir, algo que experimentamos de forma directa e indirecta: sucesos e intenciones. Ricoeur entiende a este respecto que la acción es la unidad de ese adentro y afuera de un acontecimiento, pues con la acción es posible vislumbrar las consecuencias de los sucesos y las intenciones que lo motivaron. ¿Comprender los motivos de un hecho histórico conlleva necesariamente a entender el sentido del mismo y el impacto que puede tener en nuestro presente? Rastrear una historia es, pues, comprender una sucesión de acciones, pensamientos y sentimientos que le dan un sentido al relato, por eso es necesario que en todo relato exista un vínculo de continuidad lógica para que el desenlace sea contingente y aceptable.

Asimismo, Ricoeur vislumbra la importancia de la historia en la comprensión de todo texto por el carácter narrativo del texto histórico y sostiene que la explicación es el aspecto hermenéutico que permite seguir de nuevo la historia cuando la comprensión espontánea se paraliza. La explicación no se concibe como una forma de imponer la comprensión, sino una forma de

prolongarla, entendiendo por comprensión la capacidad de seguir la explicación de un relato. ¿Con qué elementos cuenta el intérprete para explicar un texto: estructuras lingüísticas, estilos literarios, etc.?, ¿cómo determinar cómo, cuándo y en qué circunstancias usarlas? La razón de Ricoeur de problematizar la teoría de la historia obedece a que ésta se encuentra en íntima relación con la teoría de la acción y la teoría del texto, pues en ella se da una teoría del relato verdadero de las acciones de los hombres del pasado. En este sentido, Ricoeur muestra una nueva perspectiva de análisis respecto a funciones del lenguaje y estilos literarios del discurso, lo cual será motivo de una investigación futura.¹ Por otra parte, retomando la dialéctica de la explicación y la comprensión propuesta por Ricoeur, veamos en qué consiste la segunda etapa de la misma. Los procedimientos explicativos del sentido de un discurso es lo que constituye la segunda etapa de la dialéctica propuesta por nuestro autor. Explicar es validar la interpretación de un texto. Pero la validación y la conjetura son elementos que se encuentran relacionados circularmente de forma tal que se conciben como aproximaciones subjetivas y relativas al texto. Pero ¿es esta relación un círculo vicioso que no nos permite traspasar el ámbito de una comprensión superficial y una comprensión profunda? Para Ricoeur, una interpretación debe ser no solamente probable, sino más probable que otra interpretación, y para ello existen criterios de relativa superioridad relacionados con la lógica de la probabilidad subjetiva, y que se explican de la siguiente forma: a la cadena de acciones corresponden relaciones similares entre los actores de la narración, es decir, existen papeles formales que son correlativos a las acciones formalizadas. Los actores son definidos por los predicados de la acción, por ejes semánticos de la oración y la narración: el que actúa, el que recibe la acción, con quien se actúa, etc. Por tanto, el análisis estructural hace surgir una jerarquía de actores correlativa a la jerarquía de

¹ Durante la tercera etapa del pensamiento de Paul Ricoeur, el texto o relato será concebido como el ámbito en el cual se analiza el sentido de un discurso o narración. Asimismo, Ricoeur examinará las características y relaciones de distintos estilos de redacción que lo llevarán a entender que entre ellos se produce un enriquecimiento mutuo que, a su vez, tendrá repercusiones en el ámbito práctico, específicamente en la concepción del sujeto como intérprete y su relación con el tiempo.

acciones. A través del bosquejo de una teoría de la narratividad, Ricoeur revela lo que entenderá por explicación; concepto que no deberá limitarse para el uso exclusivo de las ciencias naturales ni ser transferido al campo de los documentos escritos sino que la explicación deberá desplazarse “de la esfera común del lenguaje (fonemas y lexemas) a las grandes unidades más allá de la oración, incluyendo la narrativa, el folklore y el mito” (Ricoeur, 1976, 98). Es decir, la explicación de un texto va más allá del lenguaje; tiene que ver con el elemento creativo del mismo. Así, la referencia del texto es el tipo de mundo que se abre gracias a la profundidad semántica del mismo. El significado del texto no está detrás de él, sino enfrente de él. Es decir, no es algo oculto, sino algo develado. Debe entenderse, no la situación inicial del discurso, sino el sentido del discurso que apunta hacia un mundo posible, gracias a la referencia no aparente del texto. Comprender es intentar captar las proposiciones del mundo abiertas por la referencia del texto. Entender un texto, pues, es seguir sus movimientos desde el significado a la referencia: de lo que dice a aquello de lo que habla. En este proceso el papel mediador que desempeña el análisis estructural constituye tanto la justificación de la aproximación objetiva como la rectificación de la aproximación subjetiva del texto (cf. Ricoeur, 1976, 100). Igualmente, al comprender un texto, afirma Ricoeur, experimentamos una dialéctica del suceso y de la significación, dialéctica en la cual interviene la idea de distanciamiento que presenta un discurso con respecto a otros discursos. El distanciamiento es constitutivo del fenómeno del texto como escritura, y debido a ello la apropiación del texto pierde cualquier lazo de afinidad afectiva con la intención del autor. Es decir, todo texto se “descontextualiza” para “recontextualizarse” a través de los actos ininterrumpidos de lectura que recaerán sobre él, dotándose así de una audiencia propia (cf. Maceiras & Treballe, 1990, 154). El texto, entonces, es universal y tiene validez objetiva. “Por más que la escritura distancie al texto de su autor, de sus destinatarios y de un mundo a ‘compartir’ por éstos, el texto sigue [...] comportando la referencia a un mundo como mensaje para quien lo lea. La tarea del lector

consiste [...] en superar la distancia que lo separa del mundo del texto para apropiarse de él” (Calvo Martínez, 1999, 126).

La apropiación de un texto conlleva, pues, ser conscientes de la referencia del mundo que produce el propio texto. El texto como tal engendra un mundo que hay que reconstruir para comprender, y reclama la participación del lector no para ser objeto de cuestionamientos, sino para constituirlo a través del mensaje que él mismo debe descubrir. Así pues, en el acto de lectura se produce la vivificación del discurso y el hombre se constituye a través del mensaje recibido del texto. La única forma en que se comprende un texto es a través de su lectura, acto en el cual se oponen y se concilian indefinidamente la explicación y la interpretación, cuando el intérprete extrae las relaciones internas del texto y toma el camino del pensamiento abierto por el texto. La comprensión es la capacidad de retomar el trabajo de estructuración del texto; mientras que la explicación (interpretación) consiste en la actualización de los códigos subyacentes al trabajo de estructuración que realiza el lector. Explicar es apartar las relaciones internas de dependencia que constituyen la parte inmutable del texto. La interpretación es la labor del intérprete que da vida a una obra, tomando las múltiples posibilidades de interpretación que le ofrece el texto y consiguiendo así formular su propia versión. Interpretar es obedecer la intención del texto. Asimismo, Ricoeur determina tres características para la constitución de un texto como obra, características a partir de las cuales es posible valorar la función positiva y productiva del distanciamiento:

1. El texto es una secuencia más larga que la frase, como totalidad finita y cerrada. Es decir, el texto cobra forma como obra completa y terminada.
2. El texto es una forma de codificación que hace de un discurso, un relato, un poema, un ensayo, etc., es decir, el texto pertenece a un género literario, mismo que responde a los códigos de configuración de una cultura y momento histórico determinado.

3. El texto posee una configuración única que lo hace ser un individuo, es decir, el texto tiene estilo propio. Esto significa que el intérprete debe ser capaz de asumir, respetar, y valorar la innovación que opera en un texto.

El sentido o intención del autor se convierte en una dimensión del texto en la medida en que no está disponible para ser interrogado. El intérprete debe ser consciente de la distancia que lo separa del autor del texto, más no de la distancia que lo separa del mundo del texto; esta distancia debe ser superada. Según Ricoeur, el sentido del autor es la contraparte dialéctica del sentido verbal, y ambos deben ser explicados recíprocamente. Una de las formas en que se ha querido lograr este cometido es cuando los autores o escritores, al querer dejarles claras sus intenciones a los lectores, han utilizado, creado o destruido códigos de escritura. Su propósito ha sido producir nuevas entidades de lenguaje más largas que la oración, conjuntos orgánicos irreductibles a una mera suma de oración. De esta forma, “el lenguaje es sometido a las reglas de una especie de oficio artístico, que nos permite hablar de producción y de obras de arte y, por extensión, de obras de discurso” (Ricoeur, 1976, 45). En el lenguaje el autor es capaz de desarrollar el aspecto creativo de su discurso, además de que en él se asegura el sentido o significado que desea transmitir. “Uno puede asignarle al término ‘significado’ una connotación semántica amplia que cubra todos los aspectos y niveles de la externalización intencional que, fenomenológicamente hablando, constituye el sentido primario del fenómeno del lenguaje, entendido como una voluntad para pronunciar que el discurso se convierte en verdadero y concreto solamente en la experiencia viva del sujeto del discurso” (Jervolino, 1990, 79).

En opinión de Ricoeur, Heidegger acierta al sostener en *Ser y tiempo* que lo que entendemos primero en un discurso no es otra persona, sino un “proyecto”, esto es, el esquema de una nueva forma de ser en el mundo. Cuando la

escritura se libera de su autor, auditorio originario y de los límites de la situación dialogal, revela el destino del discurso como proyección de un mundo. El discurso se realiza temporalmente y en el presente, fijándose el carácter de suceso a la persona de aquél que habla; en otras palabras, el suceso es cuando alguien se expresa tomando la palabra. Esto nos hace entender que el discurso no sólo tiene un mundo, sino que también tiene el mundo del otro, del interlocutor al que va dirigido. “El discurso es siempre a propósito de algo: se refiere a un mundo que pretende describir, expresar o representar” (Ricoeur, 1986e, 98). Todo discurso al realizarse como suceso, es decir, al superarse a sí mismo, puede ser entendido como significación, debido a que todo texto tiene referencia a un mundo, el cual se hace explícito solamente cuando el lector pueda efectuarla. Cuando se realiza esta referencia, la interpretación de un texto permite que el lector se comprenda a sí mismo, quizás de una forma distinta a la que acostumbraba. Entonces, la distanciamiento no representa una ruptura o exilio entre autor y lector, sino que es la condición de la comprensión.

Lo que se ha de interpretar, en un texto, es la propuesta de un mundo, el proyecto de un mundo que yo podría habitar y en el que podría proyectar mis potencialidades más propias. Retomando el principio de distanciamiento se podría decir que el texto de ficción o poético, no se limita a distanciar el sentido del texto de la intención del autor sino que, además, distancia la referencia del texto del mundo expresado por el lenguaje cotidiano. (Ricoeur, 1986a, 52)

La distancia es la liberación del texto, no sólo forma sus condiciones de la producción, sino también de su substrato material. Así el texto, al ser el medio en cual se manifiesta el sentido de la acción del autor que intenta fijar el sentido de su discurso, se convierte en un patrón de acción que el lector interpretará según la conexión que tenga con dicha acción. Es decir, la lectura de un texto, y su comprensión en sí, supone que el intérprete comprenda en primer lugar el acto significativo del autor y, posteriormente, el sentido que trata de compartir. Además, la idea de distanciamiento es necesaria en la

dialéctica de la explicación y comprensión ya que explicar un texto es considerarlo como la expresión de ciertas necesidades socioculturales y como una respuesta a ciertas incertidumbres bien ubicadas en el espacio y en el tiempo, las cuales no podrían considerarse sin que el intérprete mantuviera alejados de la comprensión sus consideraciones o prejuicios históricos. Este distanciamiento objetivante no significa que el lector vea al texto como algo extraño, sino que el lector tenga una apropiación que lo lleve a forjar una auténtica contemporaneidad con el texto. El texto objetivado y des-historizado, afirma Ricoeur, se convierte en la mediación necesaria entre el escritor y el lector, la cual le permitirá a éste enriquecerse a sí mismo pues “hará propio” lo que antes le era “extraño”. En este sentido, la interpretación en su última etapa quiere igualar, hacer presente, asimilar algo, es decir, hacer semejante algo que antes era distinto. Esta meta es factible siempre y cuando la interpretación actualice el sentido del texto para el lector del aquí y ahora. La apropiación es el concepto para la actualización del sentido cuando éste va dirigido a alguien. Así, la interpretación se perfecciona como apropiación cuando la lectura proporciona algo como suceso, un acontecimiento del discurso, en el momento presente. En otras palabras, la interpretación como apropiación se vuelve un acontecimiento.

¿Qué es aquello de lo que se apropia el lector al leer un texto? Decisivamente no puede ser de la intención del autor, su situación histórica, sus expectativas o sentimientos, sino del sentido del texto mismo, concebido como la dirección que el texto ha impreso a un pensamiento. Es decir, lo que debe ser apropiado es el poder de revelar un mundo que constituye la referencia del texto. El lector no coincide, pues, “con la vida interior de otro ego, sino con la indicación de una forma posible de mirar las cosas, aspecto que constituye el genuino poder referencial del texto” (Ricoeur, 1976, 104). Comprender a un autor mejor de lo que él podría comprenderse es, según Ricoeur, mostrar el poder de revelación de su discurso más allá del horizonte limitado de su propia situación existencial. Esta idea es cercana a lo que

Gadamer llama fusión de horizontes, y que define como algo libre, en constante movimiento, que se desplaza con cada nueva vivencia de la conciencia. Un horizonte es un espacio donde se muestra la tradición, la historia, los prejuicios tanto del texto (el otro) como del intérprete (yo), que son los que posibilitan la comprensión. Los horizontes tienen carácter dialéctico debido a que su representación es un momento inevitable de la comprensión, el cual se realiza desde el horizonte ajeno o lejano hasta llegar a su propio horizonte del presente; este es un proceso en constante formación tanto del sujeto hermenéutico como de la tradición (cf. Gadamer, 1977, 376). Para Ricoeur, el proceso de distanciamiento o de a-temporalización es el presupuesto fundamental para esta ampliación del horizonte del texto. La apropiación no significa apelar de persona a persona, sino que simplemente el horizonte del mundo del lector se fusiona con el horizonte del mundo del escritor. Y la idealidad del texto es el vínculo mediador en este proceso de fusión de horizontes. Asimismo, Ricoeur concibe la comprensión no como comprensión de la subjetividad del autor, sino como comprensión de las posibilidades de ‘Ser’ del ser humano para comprenderse a sí mismo frente al discurso de un texto. No obstante, es menester puntualizar que la autocomprensión del hombre como ser que comprende su ‘Ser’ no es inmediata, ya que la ontología de la comprensión permanece implícita en las distintas metodologías de la interpretación, cada una de las cuales descubren un aspecto de su existencia (cf. Basombrío, 2008, 83). Un texto, afirma Ricoeur, es la mediación por la cual somos capaces de comprendemos a nosotros mismos. En otras palabras, la finalidad de la comprensión de un texto no radica en el hecho de entender lo que texto dice, sino en la capacidad de reflexión que podamos ejercitar a través de su lectura.

En síntesis, la teoría del texto de Ricoeur nos lleva a concebir la comprensión del discurso fijado en el texto a partir de una relación dialéctica de la interpretación: entre la explicación de la escritura lingüística y la comprensión del significado que el intérprete debe aprehender. La estructura

semántica es importante como un primer acercamiento al texto, pero debemos dejar hablar al texto, no cuestionarlo o buscar obtener la opinión de su autor, sino dejar hablar al discurso que se encuentra fijado en él. El significado de un texto se configura a partir de las partes o frases del texto considerado como un todo en sí. Esto es posible porque el texto posee una inteligencia propia que puede ser asimilada por el lector y la cual le permite reflexionar acerca del sentido de su vida. Es decir, la comprensión del texto no es comprensión de la subjetividad del autor, sino comprensión de las posibilidades de ser del lector para comprenderse a sí mismo frente al discurso de un texto. Un aspecto importante a destacar es el de la influencia de la historia en el ejercicio hermenéutico del lector.

CONCLUSIONES

Hemos explicado a lo largo de este trabajo cómo la propuesta filosófica de Paul Ricoeur no puede concebirse como una postura que trate el problema de la comprensión e interpretación a partir de un enfoque filológico, ya que nuestro autor no respalda la idea de que la comprensión sólo se base en la interpretación correcta de un texto, sino que formula una hermenéutica que da razón de la comprensión del hombre en sí a través de la comprensión de entidades cargadas de significado.

Para ello, Ricoeur se encarga de determinar la naturaleza propia de la hermenéutica. Tanto la filosofía de la reflexión como la fenomenología explican cómo es el sujeto consciente de sí mismo y de los entes que se encuentran a su alrededor, además de revelar el sentido primigenio de este tipo de conciencia. Nuestro filósofo emprende, pues, una confrontación y diálogo con las teorías hermenéuticas, lingüísticas y fenomenológicas precedentes con la finalidad de re-conducir y re-orientar la reflexión sobre la comprensión ontológica del hombre entendida a partir de la comprensión del en sí del texto como discurso revelador de sentido.

El principal acierto de la fenomenología de Husserl es la reivindicación del objeto como portador de intención y al sujeto como un campo de significaciones. Para Ricoeur, la fenomenología se torna ontología cuando se determina la esencia o ser del ente, es decir, cuando el fenómeno es aprehendido en cuanto que dado a la conciencia. ¿Qué es lo que se aprehende del fenómeno cuando el objeto es dado a la conciencia: su estructura formal o el sentido que el sujeto le había otorgado a ese objeto y que al momento de hacerse presente en su conciencia es capaz de confirmarlo en su ser respecto a sí mismo? Ricoeur, se percata de que la explicación fenomenológica es insuficiente para explicar el problema de la alteridad del sujeto, pues es

necesario adoptar modos indirectos de la interpretación y conjetura aplicados a los signos y toda obra significativa, en vez de basarnos exclusivamente en la evidencia intuitiva como punto de partida de la reflexión. ¿Qué sucede cuando se retoma la intuición para tratar de elevarse a la condición ontológica de pertenencia, la conciencia puede considerar las referencias como condiciones ontológicas de comprensión sin estar mediada por un proceso de comprensión e interpretación? La hermenéutica postula que existe una mediación entre la intuición y la interpretación. En este sentido, la interpretación depende de la comprensión en la cual la explicitación también precede a la reflexión y rebasa toda constitución del objeto mediante un sujeto soberano. Así pues, es preciso retomar el método de análisis descriptivo de lo que aparece, esto es, del “fenómeno” como el correlato intencional dado en las operaciones de conciencia, como una posibilidad de descifrar las intenciones de la misma, las cuales facilitan que la conciencia se manifieste en acciones significativas.

Asimismo, respecto a la filosofía heideggeriana, Ricoeur pondera la idea del filósofo alemán de que la fenomenología debe concebirse a partir de un enfoque hermenéutico pues sólo de esa forma es posible comprender el auténtico sentido del *Dasein* y las estructuras fundamentales de su propio ser. En otras palabras, para comunicar dicho sentido es forzoso partir de una interpretación del ser de la existencia. Para Heidegger la hermenéutica tiene un papel principal en la reflexión, pues afirma que el *Dasein* es un ser que comprende y se vuelve comprensión. Así, la comprensión del *Dasein* significa aprehender una posibilidad de ‘Ser’, esto es, ser capaces de preguntarnos por nuestro propio existir. Pero, ¿cuándo experimentamos nuestro ser-en-el-mundo y nuestro ser-ahí, comprendemos qué somos y qué es el mundo en nosotros y nosotros en él, o sólo comprendemos nuestro proceso de comprensión del *dasein*? Heidegger examina la comprensión como una forma de ser y no como una forma de conocimiento y apropiación de aquello que se encuentra más allá de nosotros. Comprendemos, a la par de Ricoeur, que el sitio donde se busca la comprensión del *dasein* es el propio lenguaje que lo oculta y lo muestra,

exhibiéndose un modo fundamental de la existencia humana. En este sentido, se reconoce la capacidad de transformación del propio sentido y lenguaje y, con él la transformación del proceso de comprensión.

Así, pues, hemos estudiado la forma en cómo la filosofía reflexiva ha influenciado de manera decisiva el pensamiento ricoeuriano. El principal postulado de esta corriente de pensamiento es que la conciencia del sujeto es indubitable, es decir, el sujeto se encuentra en perfecta coincidencia consigo mismo. En otras palabras, el sujeto hace una implicación personal que es, al mismo tiempo, un dominio sobre sí que, posteriormente, se tornará una conciencia profesional y una conciencia metodológica. Ricoeur, introducido en la filosofía reflexiva por su maestro Jean Nabert, reflexiona sobre las implicaciones de considerar que el sujeto es perfectamente consciente de sí mismo y cómo es capaz de establecer una conciencia metodológica. Ahora bien, una forma en la cual la conciencia se afirma como tal y presenta el sentido de su acción, según Ricoeur, es a partir de establecer relaciones significativas entre las acciones y los signos; la reflexión es una actividad propia de la hermenéutica que consiste en interpretar los signos y los símbolos en los que el “yo” se objetiva y disipa, confirmando que sólo a través de ellos se abre el posible acceso a los actos fundamentales. En este sentido, la reflexión no es una intuición de sí mismo por sí mismo, sino una apropiación de nuestro acto de ser que requiere ser comprendido, de ahí que la reflexión sea hermenéutica. Ahora bien, esta cualidad de la reflexión se establece cuando a través de la comprensión del otro, el intérprete amplía su comprensión de sí mismo. ¿Cómo amplía el intérprete la comprensión de sí mismo si no es capaz de generar un movimiento y disparidad entre él mismo y lo que trata de comprender, es decir, debe dejar de ser lo que es para comprender lo que es, o la propia reflexión le permite transformar su conciencia y enriquecerla en la disparidad? La reflexión es crítica en el sentido en que el *cogito* sólo puede volverse a captar por el desvío de una interpretación de los documentos de su vida. Toda

hermenéutica se convierte en comprensión de sí por el extravío de la comprensión del otro.

Es así, pues, que Ricoeur elabora una fenomenología “real” que no persigue un fundamento inalcanzable, sino que permite conocer las implicaciones reales de la conciencia del sujeto en sí mismo y en lo otro. Este tipo de fenomenología la denomina “vía larga del conocimiento” cuyo propósito es llevar la reflexión hermenéutica al plano de la ontología, tomando como guía a la semántica y a la reflexión. Ricoeur asevera que toda comprensión óptica u ontológica que pretenda realizarse como tal, se expresa ante todo y desde siempre, en el lenguaje; pero es en el juego del lenguaje de donde surgen expresiones multívocas. Así, pues, la hermenéutica se encuentra en una postura de debilidad y de fortaleza frente al lenguaje, ya que al tomar al lenguaje en el momento en que se escapa a sí mismo, lo toma en el momento en que también evade un tratamiento científico; y, por otra parte, la hermenéutica ejerce fuerza frente al lenguaje cuando éste escapa a sí mismo (y escapa de nosotros), pero es cuando también él viene a sí mismo, en otras palabras, es cuando el lenguaje es decir. La hermenéutica no puede limitar la naturaleza del lenguaje en el ejercicio de interpretación que realiza; al contrario, de esa naturaleza equivoca es que la hermenéutica recata la multiplicidad de sentidos que le permiten reflexionar sobre la naturaleza del doble sentido.

La expresión multívoca por excelencia es el símbolo y Ricoeur lo define como toda estructura de significación donde un sentido directo, primario y literal designa algo, por otro sentido indirecto, secundario y figurado, que sólo puede aprehenderse a través del primero. Así, la razón de ser del simbolismo es la de desplegar la multiplicidad del sentido sobre la equivocidad del ser. Es decir, existe interpretación sólo donde hay sentido múltiple, y es en la interpretación donde la multiplicidad de sentidos se manifiestan. La propia naturaleza del símbolo impide que éste sea encasillado en una sola interpretación y aprehensión de sentido. Categóricamente, la interpretación simbólica es, para Ricoeur, una hermenéutica filosófica que persigue capturar

la comprensión de sí y la comprensión del Ser. Así pues, la hermenéutica es capaz de dar cuenta de los actos, intenciones, motivaciones y hechos que son susceptibles de ser comprendidos mediante la interpretación; de esta forma es factible considerar una hermenéutica de la acción que privilegie el que la interpretación se aproxime a un pensamiento de los actos para describir las intenciones de los agentes y de la explicación causal o estructural de sus prácticas.

La pregunta clave en una hermenéutica de la acción es: ¿cómo poder diferenciar las acciones significativas de aquellas que no lo son? Ricoeur retoma, en primera instancia, la propuesta de Melden y señala que la forma lógica de una acción no se deriva de constataciones referentes a acontecimientos y sus propiedades, sino de intenciones o motivos. ¿La interpretación de un texto a partir de la intención y motivos de su autor no es limitar la interpretación cabal del texto en sí? Evidentemente sí, pues de esa forma se estaría omitiendo la importancia del contexto y el contenido a partir del cual fue elaborado el texto. Ricoeur sostiene que cuando un lector explica un texto está buscando los motivos del origen del texto, los cuales que no se limitan a las intenciones de su autor, sino a todo aquello que lo ciñe en su proceso de creación. Explicar un texto es, entonces, identificar y nombrar correctamente la acción del autor. La acción constituye, pues, una configuración que debe ser interpretada de acuerdo con sus conexiones internas. Para que el intérprete comprenda realmente de qué trata el asunto que discute un autor debe tomar como suyo el lenguaje del autor.

Por su parte, el estructuralismo es una vertiente filosófica-antropológica que trata de describir las acciones humanas a partir de la estructura lingüística del pensamiento. Lévi-Strauss sostiene que, al igual que las conductas sociales, las estructuras lingüísticas de una lengua deben ser tratadas en conjunto, es decir, sólo podemos acceder a su sentido cuando las comprendemos en su totalidad. En opinión de Ricoeur, a este tipo de interpretación estructuralista no le interesa encontrar ningún sentido en las

relaciones formales del uso de una lengua, sino que sólo busca explicarlas de forma simplista. Así, Ricoeur piensa que el estructuralismo es capaz de acceder a las lógicas del signo, pero cuestiona la posibilidad de que el estructuralismo acceda a los horizontes de sentido y comprensión. ¿La diferencia entre las lógicas del signo y el horizonte de sentido muestra la diversidad de sentido como incoherencias lógicas de formación de sentido? Nuestro filósofo considera que la interpretación de intención del sujeto debe articularse con la explicación estructural de su pensamiento, pues es imposible hablar de una continuación del sentido sin un mínimo de comprensión de las estructuras. ¿Cómo explicar, pues, la forma en cómo la comprensión de la estructura lingüística logra instruir la comprensión de la hermenéutica dirigida a darle continuidad a las intenciones significantes de las acciones de un sujeto? El primer paso es edificando una hermenéutica de la acción.

Los motivos no determinan el sentido de una acción, pues cuando el sujeto explicita, hace evidentes sus motivos, él trata de dar una explicación; pero cuando el sujeto hace inteligible, asequible, sus motivos y a sí mismo, está interpretando quién era, quién fue y quién es a partir del momento de esa acción. Evidentemente una hermenéutica de la acción sólo es posible cuando se presenta textualmente la intención del actor. Así, pues, explicar un texto, pues, debe ser una labor capaz de identificar y nombrar correctamente la acción del autor. La intención se comprende como intención de alguien; el motivo se entiende como qué ha llevado a alguien a hacer algo. Ahora bien, ¿en qué consiste y cuáles son los elementos del ejercicio hermenéutico respecto a la conexión entre el texto, la intención del autor y la lectura del intérprete? En el interior de cualquier texto operan mecanismos de integración conectando unas partes con otras en relaciones de cohesión, co-interpretación, coordinación, ajustes mutuos y de refuerzos, etc. Estos aspectos de conectividad hacen que la labor del intérprete vaya más allá del análisis lingüístico de un discurso, y disponga del análisis fenomenológico. Para nuestro filósofo una acción es una unidad inteligible que compone las circunstancias, los fines y los medios, las

iniciativas y las consecuencias de un texto. En otras palabras, una acción es un ente de sentido que requiere ser fijado en un contexto que permita su desciframiento por parte del intérprete.

Es mediante una teoría del texto a partir de la cual se hace asequible comprender el sentido de una acción significativa dentro de un contexto propio del surgimiento de ese sentido. Ahora bien, la acción humana es una obra abierta y su significado permanece en suspenso sin privilegiar a ningún lector. En este sentido, la acción humana es en muchos aspectos un cuasi-texto, pues al exteriorizarse podemos comprenderla de igual forma en cómo comprendemos la fijación característica de la escritura; además, cuando la acción se libera de su agente, es decir, cuando adquiere una autonomía análoga a la autonomía semántica de un texto, la acción deja una marca, un vestigio del curso de las cosas, se vuelve documento. Asimismo, explicación y comprensión son momentos relativos de un proceso dialéctico que Ricoeur denomina "Interpretación". Explicar y comprender surgen, pues, de la correlación de la teoría de la acción, la teoría del texto y la teoría de la historia, que consiste en entender que el acontecimiento de un acto es su significación social y el acontecimiento de habla es su fijación en un texto escrito. Nuestro filósofo parte de la idea de que el texto funciona cuando reconocemos que todos los discursos sobre la acción necesitan ser interpretados. Ahora bien, un texto es definido por Ricoeur como todo discurso fijado por la escritura, es decir, lo que se interpreta de un texto no es la escritura, sino su discurso. En otras palabras, el sentido que se busca en un texto es la voluntad de decir del propio texto, de forma que la intención del autor no es reflejada por la escritura, sino por el sentido del discurso. Así, pues, interpretar un texto conlleva dejarnos guiar por lo que quiere decir el propio texto y no por las expectativas o experiencias que pretenda compartir el autor con nosotros. Entonces, ¿el texto al tener una estructura y sentido propio, conlleva a la paralización de las posibilidades de comprensión del intérprete frente a sí mismo y cualquier ente dotado de significado?

El intérprete es un lector que se relaciona dinámicamente con lo escrito en un texto para volverlo texto, es decir, para convertirlo en un mundo posible, que a su vez, sea resultado de la transformación transitoria en que se plasma la interpretación. El texto se constituye en y por la interpretación, y la interpretación, entonces, se da como un proceso de inteligibilidad abierto al mundo de la obra en y por el concepto de intérprete, como lector de sí en la obra.

En esta acepción, el sentido de un texto o discurso va más allá de las limitaciones que busca imponerle un intérprete, pues el texto no está en función a los deseos o intenciones de él, sino que el texto es un ente con significación definida, ilimitada, incondicionada y de carácter universal. El texto representa una estructura y una forma que le confiere la categoría de obra, la cual hace posible su lectura, lo que conlleva a que la significación no sea ajena a la comprensión de las partes o frases, sino que el significado de éstas se configura a partir del significado del texto como todo. ¿Cómo validar el sentido de un texto respetando el sentido originario del mismo? Ricoeur sostiene que es a partir de una dialéctica del significado y la referencia que inicia con el análisis de la referencia del discurso y su posterior significado. La referencia es, pues, el principio a partir del cual presuponemos la existencia de cosas singulares que identificamos. La importancia de la referencia consiste en que nos indica un camino o una forma en cómo debe ser comprendido e interpretado un discurso para que el mismo pueda considerarse significativo. ¿Cómo identificar la intención predicativa de un texto sin fusionarla con la intención personal que posee el lector? La realización de la interpretación en el acontecimiento de sentido instaurado por la lectura permite mostrar que el problema específico de la distancia producida por la escritura se subsume en el problema de la alternancia entre nominación y predicación, es decir, en la circularidad “todo-parte”, que a su vez nos refiere la circularidad de la conjetura y la validación global del sentido.

Dado que en el discurso escrito la intención del autor y el significado del texto dejan de coincidir, la correcta interpretación del texto requiere que se ponga en juego la conjetura y la validación. Las conjeturas son necesarias debido al carácter polisémico de las palabras, la ambigüedad de las oraciones y a la plurivocidad del texto considerado como un todo. La validación, por su parte, se muestra de dos formas: en la probabilidad y en la lógica de la verificación empírica. Así pues, aunque existan diversas formas de interpretar un texto, la validación nos permite determinar cuáles son más probables que otras. Para Ricoeur, pues, una interpretación no debe ser sólo probable, sino la más probable respecto a otra interpretación.

Respecto a la dialéctica de la explicación y la comprensión es preciso afirmar que son dos fases de un sólo proceso, en el cual la comprensión da lugar a la explicación, y la explicación conlleva la comprensión. De forma que al principio, la comprensión es una conjetura o suposición del sentido, pero posteriormente, la comprensión se vuelve apropiación de sentido. La explicación, por su parte, aparece como la mediación entre los dos estadios de la comprensión pues, de no ser así, la comprensión e interpretación serían una mera abstracción, un instrumento de la metodología. Explicar el sentido verbal de un texto es explicarlo en su totalidad, es decir, analizar el discurso como trabajo u obra y no como algo meramente escrito. Así, pues, la referencia del texto es el mundo que se abre gracias a la profundidad semántica del mismo. Es decir, el significado del texto no es algo oculto, sino algo develado. Lo que tiene que ser entendido no es la situación inicial del discurso sino lo que apunta hacia un mundo posible, gracias a la referencia no aparente del texto. Comprender es intentar captar las proposiciones del mundo abiertas por la referencia del texto. Entender un texto es, pues, seguir sus movimientos desde el significado a la referencia: de lo que dice a aquello de lo que habla. ¿Qué es lo que permite otorgarle objetividad al texto de forma que se descontextualiza de su momento de origen con su respectivo autor? El distanciamiento es un aspecto constitutivo del fenómeno del texto como escritura, y debido a ello la

apropiación del texto pierde cualquier lazo de afinidad afectiva con la intención del autor. Es decir, todo texto se “descontextualiza” para “recontextualizarse” a través de los actos ininterrumpidos de lectura que recaerán sobre él. El texto como tal engendra un mundo que hay que reconstruir para comprender, y reclama la participación del lector por medio de la lectura.

La comprensión, así pues, es la capacidad de retomar el trabajo de estructuración del texto; mientras que la explicación (interpretación) consiste en la actualización de los códigos subyacentes al trabajo de estructuración que realiza el lector. Indiscutiblemente, en el acto de lectura se produce la vivificación del discurso y el hombre se constituye a través del mensaje recibido del texto. El intérprete debe ser consciente de la distancia que lo separa del autor del texto, más no de la distancia que lo separa del mundo del texto; esta distancia debe ser superada. De esta forma, todo discurso al realizarse como suceso, es decir, al superarse a sí mismo, puede ser entendido como significación, debido a que todo texto tiene referencia a un mundo, el cual se hace explícito solamente cuando el lector pueda efectuarla. Cuando se realiza esta referencia, la interpretación de un texto permite que el lector se comprenda a sí mismo, quizás de una forma distinta a la que acostumbraba. Definitivamente la distanciamiento no representa una ruptura o exilio entre autor y lector, sino que es la condición de la comprensión. La distancia es la liberación del texto, no sólo forma sus condiciones de la producción, sino también de su substrato material.

Comprender a un autor mejor de lo que él podría comprenderse es, según Ricoeur, mostrar el poder de revelación de su discurso más allá del horizonte limitado de su propia situación existencial. En este sentido, la comprensión de un discurso no es la comprensión de la subjetividad del autor, sino la comprensión de las posibilidades de ser del ser humano para entenderse a sí mismo frente al discurso de un texto. No obstante, es menester puntualizar que la autocomprensión del hombre no es inmediata, ya que la ontología de la comprensión permanece implícita en las distintas metodologías de la

interpretación, cada una de las cuales descubren un aspecto de su existencia. Un texto es, pues, la mediación por la cual el lector es capaz de comprenderse a sí mismo. Al comprender un discurso, el lector no cambiará el sentido del texto, sino que cambiará su perspectiva del mundo y con ella, su propia perspectiva de existencia.

Finalmente, la filosofía de Ricoeur va más allá de ser una hermenéutica fenomenológica con rasgos estructuralistas cuyo fin último sea la postulación de una teoría del texto que explique el sentido de la comprensión del hombre frente a un ente cargado de sentido; la filosofía de Ricoeur es una filosofía que no se restringe a un análisis estructural y fenomenológico con miras a limitar las relaciones de sentido del mundo de signos, símbolos, acciones e intenciones, sino que su filosofía trasciende dicha función para contemplar una situación fundamental en la condición del ser humano: es preciso que superemos las condiciones de posibilidad de la exégesis para dirigirnos a la condición lingüística de toda experiencia. Es decir, no sólo contemplar el ejercicio hermenéutico como una actividad de desciframiento de sentido de elementos lingüísticos, sino como el medio a partir del cual ser capaces de comprender toda nuestra realidad como una situación factible de expresarse lingüísticamente.

La propuesta de Ricoeur aquí expuesta nos encamina a una reflexión ética de la acción y su respectiva interpretación de sentido, pues ¿cómo interpretar el sentido o intención de aquellas acciones realizadas por sujetos con los cuales no se comparte un horizonte de sentido o una tradición de conocimiento?, ¿de qué forma es factible que elementos como la memoria y olvido restablezcan un relación de sentido quebrantada entre individuos o sociedades? Asimismo, si la hermenéutica presume ser capaz de interpretar toda acción cargada de sentido, ¿cuáles son los elementos hermenéuticos y éticos para juzgar una acción y cuáles los parámetros para hacer comprensible dicha sentencia a todos los individuos involucrados? Ricoeur seguirá este camino de reflexión a partir de analizar la importancia de la memoria, historia,

tradición, la argumentación y el olvido. Aspecto que será motivo de una posterior investigación y profunda reflexión filosófica.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía básica

Anscombe, E., [1958], *Intention*, Blackwell, Oxford, 1958.

Saussure, Ferdinand de. [1913], *Curso de lingüística general*, Losada, Buenos Aires, 1968.

Dilthey, W. [1978], *El mundo histórico. Obras completas VII*, FCE, México.

Gadamer, Hans-Georg, [1999], *Verdad y método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Sígueme, Salamanca.

Heidegger, M., [1927], *El ser y el tiempo*, FCE, Bogotá, 1988.

—, [2000], *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Alianza, Madrid.

Lévi-Strauss, C., [1962], *El pensamiento salvaje*, FCE, México, 2006.

Ricoeur, P., [1960], *La simbólica del mal*, Taurus, Madrid, 1982.

—, [1965], *Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, México, 1999.

—, [1969a], “La cuestión del sujeto: el desafío de la semiología” en *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica I*, FCE, Buenos Aires, 2003.

—, [1969b], “Existencia y hermenéutica” en *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica I*, FCE, Buenos Aires, 2003.

- , [1969c], “El problema del doble sentido como problema hermenéutico y como problema semántico” en *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica I*, FCE, Buenos Aires, 2003.
- , [1969d], “Estructura y hermenéutica” en *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica I*, FCE, Buenos Aires, 2003.
- , [1969e], “Lo consciente y lo inconsciente” en *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica I*, FCE, Buenos Aires, 2003.
- , [1971], “El modelo del texto: la acción significativa considerada como un texto”, en *Hermenéutica y acción*, Prometeo, Buenos Aires, 2008.
- , [1976], *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, Siglo XXI, México, 1995.
- , [1977], *El discurso de la acción*, Cátedra, Madrid, 1988.
- , [1984], *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, Siglo XXI, México, 1995.
- , [1985], *Hermenéutica y acción*, Prometeo, Buenos Aires, 2008.
- , [1986a], “Fenomenología y hermenéutica desde Husserl...” en *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, FCE, México, 2004.
- , [1986b], “Explicar y comprender” en *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, FCE, México, 2004.

—, [1986c], “¿Qué es un texto?” en *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, FCE, México, 2004.

—, [1986d], “El modelo del texto: la acción significativa considerada como un texto” en *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, FCE, México, 2004.

—, [1986e], “La función hermenéutica del distanciamiento” en *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, FCE, México, 2004.

—, [1986f], “La tarea de la hermenéutica: desde Dilthey y desde Scheleirmacher” en *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, FCE, México, 2004.

—, [1986g], “Acerca de la interpretación”, en *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, FCE, México, 2004.

—, [1995], *Autobiografía intelectual*, Nueva visión, Buenos Aires, 1997.

—, [1996], *A key to Husserl's Ideas*, Marquette University, Milwaukee.

—, [2001], *Metáfora viva*, Trotta- Ediciones cristiandad, Madrid, 2001.

Bibliografía de consulta

Ágora. Papeles de filosofía, [2006], Vol. 25, no. 2, Universidad de Santiago de Compostela.

Agís Villaverde, Marcelino [1995], *Del símbolo a la metáfora. Introducción a la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Chile.

Austin, J.L., [1998], *Cómo hacer cosas con palabras*, Paidós, Barcelona.

Basombrío, Manuel A., [2008], *De la filosofía del yo a la hermenéutica del sí mismo. Un recorrido a través de la obra de Paul Ricoeur*, Universidad de Málaga, Málaga.

Barthes, Roland, [1987], *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*, Paidós, Barcelona.

Benjoa Ruiz de Azúa, J., [1997], *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*. Herder, Barcelona.

Beuchot, M. & A. Velasco Gómez, A. (eds.), [2002], *Sextas jornadas de hermenéutica*, UNAM, México.

Clark, S.H., [1990], *Paul Ricoeur*, Routledge, London.

Clément, C., [2003], *Claude Lévi-Strauss*, FCE, Buenos Aires.

Corona, Pablo Edgardo, [2005], *Paul Ricoeur: lenguaje, texto y realidad*, Biblos, Buenos Aires.

Delacroix, C., Dosse, F., García P., [2007], *Paul Ricoeur y las ciencias humanas*, Nueva Visión, Buenos Aires.

Dicenso, J., [1990], *Hermeneutics and the disclosure of truth. A study in the work of Heidegger, Gadamer and Ricoeur*, University Press of Virginia, Charlottesville, 1990.

Dosse, Francois, [2009], *Paul Ricoeur y Michel de Certeau: la historia entre el decir y el hacer*, Nueva Visión, Buenos Aires.

Foessel, M. [2007], “Pensar lo social: entre fenomenología y hermenéutica”, en Delacroix, Dosse, García, (Dirs.), *Paul Ricoeur y las ciencias humanas*, Nueva Visión, Buenos Aires.

Ferraris, M. [2002], *Historia de la hermenéutica*. Siglo XXI, México.

Fidalgo Benayas, Leonides [1996], *Hermenéutica y existencia humana. El pensamiento de Paul Ricoeur*, Universidad de Valladolid, Salamanca, 1996.

García Ruiz, P. E. [1999], *Emmanuel Levinas. Fenomenología y subjetividad: de la ontología fundamental a la pasividad ética. Un estudio del primer periodo de su obra (1930-1949)*, Tesis de Maestría en Filosofía, UNAM, México.

—. [2005], *La unicidad humana del pronombre Yo: un estudio sobre el estatuto ético de la subjetividad en la obra de E. Levinas y P. Ricoeur*, Tesis de Doctorado, UNAM, México.

Gende, Carlos E., [2004], *Lenguaje e interpretación en Paul Ricoeur. Su teoría del texto como crítica a los reduccionismo de U. Eco y J. Derrida*, Prometeo, Buenos Aires.

Grondin, J. [1999], *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Herder, Barcelona.

—. [2008], *¿Qué es la hermenéutica?*, Herder, Barcelona.

Günther Buck, “Hermeneutics of texts and hermeneutics of action”[1980], *New Literary History*, vol. 2, no. 1, The Johns Hopkins University Press.

Hanks, W.F., “Text and textuality” [1989], *Annual Review of Anthropology*, Vol.18.

Husserl, E., [1997], *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, IIF, UNAM, México.

Ihde, Don, [1971], *Hermeneutic phenomenology. The philosophy of Paul Ricoeur*, Northwestern University Press, Nueva York.

Iser, Wolfgang., [2000], *Rutas de la interpretación*, FCE, México.

Jervolino, D., [1990], *The cogito and hermeneutics: the question of the subject in Ricoeur*, Kluwer Academic Publishers, The Netherlands.

Maceiras, M., & Trebolle, J., [1990], *La hermenéutica contemporánea*, Cincel, Bogotá.

Maceiras, M., [1991], “Paul Ricoeur: una ontología militante” en Tomás Calvo Martínez, Remedios Ávila Crespo (Eds.), *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación*. Symposium internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur, Anthropos, Barcelona.

Madison, G. B. 1995. “Ricoeur and the Hermeneutics of the Subject”, en L. E. Hanh (editor). *The Philosophy of Paul Ricoeur*. Open Court, Chicago & Illinois.

- Mauss, M. (Comp.) [1971], *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid.
- Melden, A.I. [1961], *Free Action*, Routledge and Paul, Londres.
- Merleau-Ponty, M., [1981], *Fenomenología de la percepción*, Planeta, México.
- , [1964], *Signos*, Seix Barral, Barcelona.
- Moratalla, Domingo T., “De la fenomenología a la ética” en Masiá C., J., Domingo M., T., Ochaita V., A., [1998], *Lecturas de Paul Ricoeur*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid.
- Ortiz-Osés, A., [1976], *Mundo, hombre y lenguaje crítico*, Sígueme, Salamanca.
- Palmer, R. [2002]. *¿Qué es la hermenéutica? Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer*. Arco Libros, Madrid.
- Peñalver, Mariano, [2005], *Las perplejidades de la comprensión*, Síntesis, Madrid.
- Picontó N. Teresa, [2005], *Hermenéutica, argumentación y justicia en Paul Ricoeur*, Dykinson, Madrid.
- Recas Bayón, J., [2006], *Hacia una hermenéutica crítica. Gadamer, Habermas, Apel, Vattimo, Rorty, Derrida y Ricoeur*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Romo Feito, Fernando [2007], *Hermenéutica, interpretación, literatura*, Anthropos, Barcelona.
- Said, Edward W., [1983], *El mundo, el texto y el crítico*, Debate, Barcelona.

Simms, Karl, [2003], *Paul Ricoeur*, Routledge, Londres.

Szilasi W., [1959], *Introducción a la fenomenología de Husserl*, Ámorrortu, Buenos Aires, 2003.

Van Dijk, Teun A., [1993], *Texto y contexto. Semántica y pragmática del discurso*, Rei, México.

Vela Valdecabres, D., [2005], *Del simbolismo a la hermenéutica. Paul Ricoeur (1950-1985)*, Consejo superior de investigaciones científicas, Madrid.

Vergara, L., [2004], *La producción textual del pasado I. Paul Ricoeur y su teoría de la historia anterior a La memoria, la historia, el olvido*, Iteso, Universidad Iberoamericana, México.

Wood, D., [1991], *On Paul Ricoeur*, Routledge, Londres.