

# **SIGNOS, SÍMBOLOS Y TEXTOS. EL YO HERMENÉUTICO EN PAUL RICOEUR**

*Francisco José García Lozano*

*Sumario:* La hermenéutica se ha revelado como el nuevo paradigma de la modernidad y como el interlocutor más productivo frente a otras tradiciones filosóficas. El presente artículo es una aproximación a las categorías de signo, símbolo y texto como enclaves desde los que Paul Ricoeur ha desarrollado su proyecto hermenéutico y desde los cuales ha ido accediendo a distintas nociones del concepto "interpretación" como autocomprensión.

*Palabras clave:* signo, símbolo, texto, autocomprensión, apropiación, comprensión, explicación, interpretación.

*Summary:* Hermeneutics has revealed itself as the new paradigm of modernity and as the most productive interlocutor vis-à-vis other philosophical traditions. The present work is an approximation to the categories of sign, symbol and text, as lieux from which Paul Ricoeur has developed his own hermeneutical project, and from which he has been reaching to the different notions of the "interpretation" concept as self-understanding.

*Key words:* sign, symbol, text, self-understanding, appropriation, explanation, interpretation.

Fecha de recepción: 20 diciembre de 2011

Fecha de aceptación y versión final: 10 febrero de 2012

## **1. Introducción**

El siglo pasado estuvo marcado por la estela de Heidegger, cuya filosofía en torno a la "constitución del sentido" ha sido considerada a menudo como el hilo conductor y denominador común del pensamiento filosófico contemporáneo<sup>1</sup>. Sin embargo, lo heterogéneo de las propuestas filosóficas del siglo pasado y el agotamiento de muchas de ellas ha propiciado que la hermenéutica se haya manifestado como el nuevo paradigma de la modernidad. Si en otros momentos fueron protagonistas los marxismos, el positivismo lógico, los existencialismos o las filosofías analítico-lingüísticas, hoy en día, con una nomenclatura u otra, las diversas filosofías se han acercado cada vez más a una actitud hermenéutica. La hermenéutica, de hecho, se ha ganado un lugar propio y diferenciado dentro del atomizado marco de "tradiciones" de pensamiento contemporáneo, siendo la *koiné* o el lenguaje común de la tardomodernidad<sup>2</sup>. Y esto, a fin de cuentas, por razones

<sup>1</sup> Cf. H.-G. GADAMER (ed.), *Das Problem der Sprache. 8 Deutscher Kongres für Philosophie*, Heidelberg 1966.

<sup>2</sup> G. VATTIMO, *Ética de la interpretación*, Paidós, Barcelona 1991, 9, 60-61.

relacionadas con su misma epísteme metodológica, se debe a que la mirada hermenéutica aspira a comprender y, en esa medida, a convertir en objetos suyos los discursos en que van cobrando forma las ideas del pasado y del presente, convirtiéndose en un interlocutor fecundo de los más variados enfoques, pese a la diferencia de presupuestos que pueda subyacer en sus planteamientos<sup>3</sup>. A su vez, estos otros enfoques no han podido por menos de hacerse cargo de la interpretación hermenéutica, respondiendo a ella con una amplia gama de matices; pensemos que incluso en un ámbito como el analítico/epistemológico, tan contrario a admitir planteamientos “interpretativos”, hemos asistido a una revalorización de conceptos hermenéuticos, como tradición, comprensión<sup>4</sup>...

La cuestión hermenéutica abarca un amplio arco en la historia del pensamiento. La *ars interpretandi* de la antigua Grecia alcanzó un vigor inusitado a partir del siglo XVII, y tras ella la trayectoria de la hermenéutica hasta hoy puede ser entendida como una profundización del “comprender interpretativo” hacia una mayor universalización. De hecho, la hermenéutica ha ido procediendo, cuanto menos tentativamente, a un creciente mestizaje epistemológico, impulsando la transformación de la fenomenología, construyendo su propia idea de la facticidad, y protagonizando su propio viraje lingüístico, reclamando, con todo derecho y determinación, su “universalidad”. Paul Ricoeur ocupa un lugar preeminente a la hora de hilvanar y “mediar” ese gran legado filosófico que ha dejado el siglo pasado. Él mismo reconoce tales desplazamientos<sup>5</sup> y mediaciones en lo que sería una suerte de “autobiografía intelectual”, bajo el título de “Autocomprensión e historia”:

“Estos frentes variarán según las épocas, y esos adversarios se reemplazarán al aire de los nuevos cambios del paisaje filosófico: existencialismo contra racionalismo neokantiano al comienzo de mi carrera; estructuralismo contra filosofía del sujeto, en mi etapa media; inflación de la filosofía del lenguaje frente a la defensa de lo vivido o de la acción; filosofía analítica frente a hermenéutica; en fin, más recientemente, deconstrucción contra argumentación”<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Algún autor como J. Grondin relaciona el renacer de las cuestiones hermenéuticas a crisis epocales. Según Grondin, “Aunque estos momentos han sido detectados a menudo retrospectivamente, es decir, desde la óptica de la historiografía actual, se puede decir que estaban relacionados con experiencias de rupturas de tradiciones que provocaron un interés más intenso por el problema de la interpretación y su teoría hermenéutica” en J. GRONDIN, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Madrid 1999, 43.

<sup>4</sup> Para un análisis de los encuentros y desencuentros entre “analíticos” y “continentales”, desde un criterio “espacial” y “temporal”: F. D’AGOSTINI, *Analíticos y continentales. Guía de la filosofía de los últimos treinta años*, Cátedra, Madrid 2000 (el original es de 1997).

<sup>5</sup> Cf. W. JEANROND, “Les déplacements de l’herméneutique au XXe siècle”, en PIERRE BÜHLER ET CLAIRRETTE KARAKASSH, *Quand interpréter c’est changer. Pragmatique el tectures de la Parole* (Actas congreso Neuchâtel 1994), Labor et Fides, Geneve 1995.

<sup>6</sup> P. RICOEUR, “Autocomprensión e historia” (1987), en TOMÁS CALVO MARTÍNEZ, REMEDIOS ÁVILA CRESPO (eds.), *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación*, Actas del Symposium Internacional sobre el pensamiento filosófico de P. Ricoeur, Granada 23-27 de noviembre de 1987, Anthropos, Barcelona 1991, 27.

Ricoeur se reconoce “agradecido por haber sido movido, desde el inicio, por fuerzas contrarias y fidelidades opuestas”<sup>7</sup>. Siendo, en efecto, uno de los rasgos característicos de su pensamiento y de su obra su continuada decisión de diálogo con las más variadas disciplinas científicas y enfoques filosóficos contemporáneos. Su pensamiento confronta y se confronta con las diversas concepciones; psicoanálisis y estructuralismo, ciencia histórica y crítica literaria, filosofía lingüística y crítica de las ideologías, constituyendo puntos de referencia y a la vez de interacción donde entra en juego la tensión y diálogo bajo la categoría de “mediación”. Esta confrontación sucesiva con distintas corrientes y disciplinas puede utilizarse sin duda como punto de referencia para analizar la evolución y los cambios de perspectiva operados en el pensamiento de este filósofo. Nosotros lo haremos así, siguiendo el itinerario que él mismo marca describiendo su progresión intelectual, que ha pasado por los signos, los símbolos y los textos como principales enclaves desde los que ha desarrollado su propia ontología y proyecto hermenéutico: “No hay autocomprensión que no esté *mediatizada* por signos, símbolos y textos”<sup>8</sup>.

En el presente trabajo intentaremos un análisis de la propuesta filosófica de Paul Ricoeur en lo que se refiere a sus indagaciones en el plano de la hermenéutica. Para ello realizaremos un recorrido por los hitos más importantes que han marcado el pensamiento de Ricoeur bajo las categorías de signos, símbolos y textos. En este sentido, Ricoeur ha redireccionado los estudios hermenéuticos brindándoles un nuevo estatuto en el marco de la filosofía general, motivando que la hermenéutica superara el campo de acción dentro del plano metodológico, en el cual cumplía la función privativa de brindar herramientas ligadas a la interpretación de los textos o bien realizaba un movimiento deslindado de la producción conceptual, más allá de la letra del texto escrito, convirtiéndose así en un paso necesario en el marco de un proyecto productivo mayor. En este sentido en la obra de Ricoeur se redefine este estatuto e incluso su potencialidad como herramienta filosófica, en tanto que pasa a intervenir como uno de los elementos centrales en la configuración de una nueva ontología como “autocomprensión”.

## 2. El punto de partida

Ricoeur, siguiendo a Fichte, entenderá la reflexión no como una determinación, sino como una tarea<sup>9</sup> (*Aufgabe*), encaminada a alcanzar el *yo soy* a través de la experiencia concreta y del despliegue de las obras de tal sujeto, de ahí su preferencia por la vía larga frente a la vía corta, expresión que define su modo de hacer filosofía y su proyecto en términos amplios. Como él mismo explica, se trata de:

“Sustituir la *vía corta* de la Analítica del *Dasein* por la *vía larga* iniciada por los análisis del lenguaje; así mantendremos

<sup>7</sup> *Ibid.*, 26.

<sup>8</sup> P. RICOEUR, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, FCE, México 2002, 31.

<sup>9</sup> Esta *tarea* será el leitmotiv que ha motivado toda su empresa intelectual, como se deja entrever constantemente en P. RICOEUR, *Crítica y convicción*, Editorial Síntesis, Madrid 2003.

constantemente el contacto con las disciplinas que practican la interpretación de manera metódica y resistiremos a la tentación de separar la verdad, propia de la comprensión, del método expuesto en práctica por las disciplinas provenientes de la exégesis. Si una nueva problemática de la existencia ha de ser elaborada, sólo podrá serlo a partir y sobre la base de la elucidación semántica del concepto de interpretación común a todas las disciplinas hermenéuticas”<sup>10</sup>.

Como hemos puntualizado, el enfrentamiento de Ricoeur con otras disciplinas y corrientes filosóficas ha tenido lugar en cada caso desde una posición filosófica nunca abandonada (la tradición de la “filosofía reflexiva”) y sobre la base de una actitud a la vez crítica e integradora, capaz de mediar dialécticamente tanto la propia posición como la disciplina o corriente analizada. Es precisamente esta idea de mediación por la “vía larga” de los símbolos y sus distintos niveles de representación la que en gran medida articula las distintas instancias temáticas y metodológicas en la obra de Ricoeur. En verdad, a la vez que un “estilo” de trabajo filosófico, la mediación signíca, simbólica y textual operan en Ricoeur como tema central, no ya de un itinerario de investigación, sino de la investigación misma sobre el “ser del hombre”. De hecho, Ricoeur desde el inicio de su obra, no quiere confinar la filosofía en una epistemología sólo movida por la preocupación de esclarecer el círculo del *sujeto-objeto* y sus relaciones. Más allá de toda teoría del conocimiento, se trata de preguntarse *por el ser*, ya que, como él mismo señala “esta convicción de la precedencia de un ser que pide ser dicho respecto de nuestro decir explica mi obstinación por descubrir en los usos poéticos del lenguaje el modo referencial apropiado a esos usos”<sup>11</sup>. De ahí que la suya sea una cuestión principalmente de raigambre *ontológica* que desea alcanzar el ser del yo, entendido como primera persona, tal como nos lo descubren los mecanismos lingüísticos, con anterioridad a que este yo se constituya en sujeto de conocimiento, opuesto a un objeto, ya que es “afirmación originaria, (...) acto más que forma, afirmación viva, poder de existir y de hacer existir”<sup>12</sup>; esto impide a Ricoeur confinar la filosofía en una metafísica de la esencia o en una fenomenología del objeto.

Este aspecto nos parece fundamental para entender la necesidad, el sentido y el alcance de la revolución metodológica que encara Ricoeur respecto de la tradición de la que se siente deudor. En tal sentido, la posición de Ricoeur va mucho más allá de lo meramente metodológico en tanto que puesta a punto y adecuación de un “instrumental” de análisis. De acuerdo con las observaciones de Ricoeur, la identidad del “yo” no puede escindirse de la interpretación de los signos, los símbolos, el lenguaje, en fin, los “documentos culturales y prácticos” en los cuales el yo realiza su objetivación. Sin embargo, antes de avanzar, será clarificador señalar qué entiende Ricoeur por cada uno de estos términos:

<sup>10</sup> P. RICOEUR, “Existencia y hermenéutica” en *El conflicto de las interpretaciones*, FCE, Buenos Aires 2003, 15-16.

<sup>11</sup> P. RICOEUR, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, 35.

<sup>12</sup> P. RICOEUR, “Fuerza de la afirmación”, en *Historia y Verdad*, Ediciones Encuentro, Madrid 1990, 316.

“Mediación a través de *signos*: se afirma así la condición originariamente lingüística de toda experiencia humana. La percepción se dice, el deseo se dice. (...) Freud dedujo de ello otra consecuencia: que no hay experiencia emocional, por oculta, disimulada o distorsionada que sea, que no pueda ser expuesta a la claridad del lenguaje y revelar su sentido favoreciendo el acceso del deseo a la esfera de lenguaje.

Mediación a través de *símbolos*: se entienden así las expresiones de doble sentido que las culturas tradicionales han incorporado en la denominación de los elementos del cosmos (fuego, agua viento, tierra, etcétera), de sus dimensiones (altura, profundidad, etcétera) de sus aspectos (luz y tinieblas).

Por último, mediación a través de los *textos*. A primera vista, esta mediación parece más limitada que la mediación a través de los signos y los símbolos, que pueden ser simplemente orales e incluso no verbales. (...) Pero, lo que la definición pierde en extensión, lo gana en intensidad<sup>13</sup>.

Ricoeur desarrolla estos aspectos en un primer ciclo de obras englobadas bajo el nombre de *Philosophie de la volonté* al que pertenecen *Le volontaire et l'involontaire* (1950) y los dos volúmenes de *Finitude et culpabilité: L'homme faillible* (1960) y *La symbolique du mal* (1960). A este primer ciclo corresponde también la colección de ensayos recogidos en *Historie et vérité* (1955). Un segundo ciclo se inicia ya en *La symbolique du mal*, obra de transición, en la que se produce el “injerto” de la hermenéutica en la fenomenología, y al que pertenecen el resto de sus obras<sup>14</sup>. Ricoeur, en estas primeras obras, aún reconociéndose heredero de la filosofía reflexiva cartesiana y kantiana y su consecuente identificación reflexión-intuición, opta por la perspectiva fenomenológica y su pretensión de alcanzar el fundamento último de los actos noéticos, ya que como él mismo indica la fenomenología posee el carácter de una filosofía reflexiva<sup>15</sup>.

Tal recorrido es recogido por Ricoeur en su proyecto de una *Filosofía de la voluntad* a través de una *eidética*, una *empírica* y una *poética*. La eidética pretende una abstracción de la realidad del mal y de la trascendencia. La empírica una inmersión en las categorías del mal, sólo accesibles desde el lenguaje simbólico. Y la poética, con la que concluiría la ontología del sujeto, que serviría de réplica dinámica a los dos momentos anteriores, no coincidentes entre sí, pero que nunca fue desarrollada temáticamente. Tanto la fenomenología existencial de *Le volontaire et l'involontaire* como la antropolo-

<sup>13</sup> P. RICOEUR, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, 31-33.

<sup>14</sup> Seguimos, en líneas generales, la esquematización planteada en L. FIDALGO BENAYAS, *Hermenéutica y existencia humana. El pensamiento de Paul Ricoeur*, Editorial de la Universidad de Valladolid, Valladolid 1996, 9-15.

<sup>15</sup> Cfr. P. RICOEUR, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, 28.

gía fundamental que propone en *L'homme faillible*, gravitan en torno a la problemática de la culpa, la falta, el mal y su posibilidad. Como él mismo resalta:

“Fue seguramente bajo la presión de mi doble cultura, bíblica y griega, por lo que yo me sentía forzado a incorporar a la filosofía reflexiva surgida de Descartes y de Kant la interpretación de los símbolos de la mancha, del pecado, de la culpabilidad, donde yo veía el primer estrato simbólico de la conciencia del mal, y más tarde la interpretación de los grandes mitos de la caída: mito cosmogónico, órfico, trágico, adánico”<sup>16</sup>.

Ya hemos señalado cómo las preocupaciones metodológicas para este autor están en función de la intención ontológica vehiculizada en la pregunta fundamental por el ser del yo, y en este sentido resulta evidente que comience con una descripción eidética y que en ello se sigan las directrices de Husserl. Sin embargo, será la salida de la retroacción fenomenológica la que le permita a Ricoeur abandonar al Husserl de las *Investigaciones lógicas* y de las *Meditaciones cartesianas*, incluso el abandono del recurso de la *Lebenswelt*<sup>17</sup>, para acercarse a la ontología de la comprensión heideggeriana. Ciertamente como señala Waldenfels<sup>18</sup>, la reducción fenomenológica nos descubre un *eidós* oculto, latente, de nuestra experiencia natural del mundo; sin embargo, la pura autodonación del mundo desemboca en un creciente idealismo debido a que cuanto mayor es la síntesis objetiva del plano noemático, mayor es la referencia a la síntesis subjetiva de la noesis. En ésta misma línea señala Ricoeur:

“Pero incluso ampliada a una antropología fundamental, la posición filosófica ilustrada por *Le volontaire et l'involontaire* permanecía fragmentaria, en el sentido de que ella no tenía en cuenta más que las estructuras formales de una voluntad general. ¿Qué ocurría con la mala voluntad, figura “histórica” de la voluntad? Es aquí donde la fenomenología, extendida incluso a la filosofía existencial que reconciliaba a Husserl con Marcel y a Mounier con Nabert, comprobaba sus límites, que eran los mismos que los del cogito cartesiano”<sup>19</sup>.

En realidad, en este punto Ricoeur dice que la fenomenología ha quedado desbordada por la constitución ontológica del sujeto<sup>20</sup>; Ricoeur recurrirá entonces a Heide-

<sup>16</sup> P. RICOEUR, “Autocomprensión e historia”, *o.c.*, 31.

<sup>17</sup> “La fenomenología queda así atrapada en un movimiento infinito de *interrogación hacia atrás* en el que se desvaneces su proyecto de autofundamentación radical. Incluso en los últimos trabajos consagrados al mundo de la vida designan con este término un horizonte de inmediatez que nunca se alcanza. El *Lebenswelt* nunca está dado y siempre se presupone. Es el paraíso perdido de la fenomenología”, en P. RICOEUR, *Del texto a la acción*, 29.

<sup>18</sup> Cf. B. WALDENFELS, *De Husserl a Derrida. Introducción a la Fenomenología*, Paidós, Barcelona 1997, 36s.

<sup>19</sup> P. RICOEUR, “Autocomprensión e historia”, *o.c.*, 30.

<sup>20</sup> P. RICOEUR, *Le volontaire et l'involontaire*, Aubier-Montaigne, París 1950, 14. Esta idea de la desproporción quedará plasmada y desarrollada extensamente en su obra *Finitud y Culpabilidad*, donde declarará cómo en el individuo se da una «desproporción» del sujeto consigo mismo, siendo ésta la raíz de la labilidad humana.

gger, aceptando el presupuesto según el cual “ser-en-el-mundo” precede a la reflexión, y por lo tanto, es anterior a la cuestión del sentido, para desplazar finalmente el mismo planteamiento heideggeriano al considerar Ricoeur necesario sustituir la “vía corta” de la analítica del *Dasein*, por la “vía larga” del análisis del lenguaje: “Era preciso introducir en el círculo de la reflexión el largo rodeo de los símbolos y los mitos, en suma, la mediación misma de los signos y de los centros del mundo cultural”<sup>21</sup>. El “injerto” de la hermenéutica se impone debido principalmente a un sujeto que está desbordado en su individualidad por formaciones significativas que lo arrastran fuera de sí. La recompensa será una restitución más plena de sentidos, además de una mayor comprensión de lo real<sup>22</sup>.

El puente entre la eidética de lo volitivo y la empírica de sus manifestaciones simbólicas lo establece Ricoeur a partir de la *Simbólica del mal*, todo ello conducido según el aforismo programático de: “El símbolo da que pensar”<sup>23</sup>. Por esta vía, Ricoeur llega a postular el alcance de una concepción hermenéutica en adecuación constante a las necesidades de un pensamiento reflexivo que no se agota en la búsqueda del objeto, sino que establece interacciones productivas, abiertas al sentido, en el campo de la representación:

“Sólo unos años más tarde llegué a comprender que este carácter transhistórico, común a la reflexión y a la simbolización, era tributario de un trabajo, renovado sin cesar, de contextualización y de descontextualización, trabajo que es el mismo de la interpretación”<sup>24</sup>.

Ricoeur es cada vez más consciente de la impureza del cogito y su carácter apodíctico: “No hay autocomprensión que no esté mediatizada por signos, símbolos y textos; la autocomprensión coincide en última instancia con la interpretación aplicada a estos términos mediadores”<sup>25</sup>. No por ello nuestro autor renuncia a la reflexión, pero sí ciertamente lleva, de suyo, una concepción diferente de la tarea reflexiva, en la que ante toda pretensión de verdad de nuestras representaciones, subyace siempre un esfuerzo, *conatus*, voluntad o pulsión que convierten en problemáticas todas nuestras representaciones; representaciones como reapropiaciones que deberán llevarse a cabo necesariamente de modo indirecto y mediato. Ricoeur da aquí un paso más hacia adelante, encontrando en Freud la formulación más radical y contundente del desplazamiento del sentido al campo pulsional, además de certificar cómo toda filosofía reflexiva es *necesariamente* hermenéutica: “No existe en ninguna parte del mundo lenguaje simbólico sin su correspondiente hermenéutica”<sup>26</sup>.

<sup>21</sup> P. RICOEUR, “Autocomprensión e historia”, *o.c.*, 30.

<sup>22</sup> Cf. P. RICOEUR, “Existencia y hermenéutica”, *o.c.*, 11.

<sup>23</sup> P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid 1969, 699-713.

<sup>24</sup> P. RICOEUR, “Autocomprensión e historia”, *o.c.*, 31.

<sup>25</sup> P. RICOEUR, *Del texto a la acción*, 31.

<sup>26</sup> P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, 703.

Hasta ahora el reclamo del sentido ha supuesto la ruptura de la fenomenología, bajo la tesis de la no-inmediatez de la reflexión, y la ha canalizado hacia la interpretación de las objetivaciones culturales en las que se expresa. La categoría de sentido recibirá una primera ampliación y definición explícita en su siguiente obra que será *Freud: una interpretación de la cultura*, donde detectará cómo más allá de las hermenéuticas de la sospecha (Freud, Marx, Nietzsche), está la hermenéutica de la recolección del sentido<sup>27</sup>.

En ésta última obra Ricoeur considera el símbolo como el objeto específico de la hermenéutica, y define la hermenéutica en función del símbolo:

“Para atribuir esta discordancia entre una definición demasiado amplia y una definición demasiado restringida propongo delimitar el campo de aplicación del concepto de símbolo por referencia al acto de interpretación. Diré que hay símbolo en toda ocasión en que la expresión lingüística se presta por su doble sentido o sentidos múltiples a un trabajo de interpretación. Lo que suscita este trabajo es una estructura intencional que no consiste en la relación del sentido con la cosa, sino en una arquitectura del sentido, en una relación del sentido con el sentido, del sentido segundo con el primero, sea o no una relación de analogía, y tanto si el sentido primero oculta al segundo, como si lo revela”<sup>28</sup>.

Esta definición “estrecha” de símbolo circunscrita a la “expresión lingüística” será ampliada al tratar la hermenéutica derivada de la exégesis bíblica, estrechamente ligada al elemento material de la Escritura y de la autoridad. De ella derivará una noción de “texto” liberada del concepto “escritura”, al cual Freud recurrió a menudo, y que Ricoeur hará suya: “No es sólo la escritura la que se ofrece a la interpretación, sino todo conjunto de signos susceptible de ser considerado como un texto por descifrar; así, pues, tanto un sueño, un síntoma neurótico, como un rito, un mito, una obra de arte o creencia”<sup>29</sup>. En este contexto de la hermenéutica del símbolo y el signo, Ricoeur mantiene como característica propia del símbolo la duplicidad o multiplicidad de sentidos, reconociendo en el abordaje freudiano una hermenéutica *reductiva*, en cuanto que los símbolos y su lenguaje ocultan más que manifiestan y, del lado contrario, su propia hermenéutica *promotora* de sentido. De esta manera, la hermenéutica para Ricoeur dependerá de un doble movimiento, uno regresivo que exige una arqueología de la conciencia, ya que toda conciencia inmediata es conciencia falsa (psicoanálisis), y

<sup>27</sup> Una exposición del diálogo de Ricoeur con el psicoanálisis, cf. M. BEUCHOT, *Hermenéutica, lenguaje e inconsciente*, UPA, Puebla 1989.

<sup>28</sup> P. RICOEUR, *Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, México 1960, 19-20. En esta obra Ricoeur intenta situar la noción de símbolo entre una demasiado amplia (a saber, la definición de Cassirer: “una realidad material que indica otra cosa. Es algo sensible que se hace portador de una significación universal, espiritual”, en E. CASSIRER, *Filosofía de las formas simbólicas*, FCE, México 1972, vol. 1, 36) y otra demasiado restrictiva (a saber, la que define símbolo por analogía, propia de la exégesis bíblica).

<sup>29</sup> *Ibid.*, 27.

otro progresivo o hacia adelante, cuyo origen lo sitúa en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, basado en la teleología de la conciencia de sí<sup>30</sup>. De tal manera que toda arqueología debe ir acompañada de una teleología: “Sólo un sujeto que tiene *telos* tiene también un *arche*”<sup>31</sup>.

Esta *lógica del doble sentido*, señala Ricoeur, no puede ser formal sino *trascendental*, ya que si la reapropiación reflexiva del propio ser o autoconocimiento pasa necesariamente por la interpretación de los símbolos y éstos son, de suyo, ambiguos, el doble sentido constituirá la *condición de posibilidad* de la reflexión misma en tanto que hermenéutica:

“La justificación de la hermenéutica no puede ser más radical que si se busca en la naturaleza misma del pensamiento reflexivo el principio de una lógica del doble sentido, compleja pero no arbitraria, rigurosa en sus articulaciones pero irreductible a la linealidad de la lógica simbólica. Esta lógica no es entonces una lógica formal, sino una lógica trascendental; en efecto, se establece a nivel de las condiciones de posibilidad, no de las condiciones de la objetividad de una naturaleza, sino de las condiciones de la apropiación de nuestro deseo de ser”<sup>32</sup>.

Sin embargo, Ricoeur todavía no ha formulado la que sería una hermenéutica general, ya que el libro sobre Freud no es más que “una propedéutica para esa gran obra”<sup>33</sup>.

### 3. De los símbolos y signos a los textos

Los segundos ensayos de hermenéutica: *Du texte à l'action. Essais d'hermeneutique II* (1986), que recogen los trabajos de la década de los 70 y 80, contienen la teoría de la hermenéutica general a la que llega nuestro autor. En este periodo el desplazamiento del símbolo al texto se hace explícito debido principalmente a que la reducción de “hermenéutica a la interpretación de los símbolos” le resulta demasiado “restringida”, porque la “multivocidad” del simbolismo sólo se despliega a escala del texto y porque el conflicto de interpretaciones también es reducible a esta escala y no sólo en la del simbolismo. No obstante, conserva la definición de hermenéutica como interpretación de símbolos:

<sup>30</sup> “Yo veía a Freud socavar debajo del mito, hecho complejo, una arqueología del cogito, que ponía a la luz del día los aspectos arcaicos, infantiles, neuróticos de la sexualidad, mientras que veía a Hegel, al menos el de la *Fenomenología del espíritu*, desplegar hacia adelante figuras arcaicas de la conciencia de sí, una teleología de la conciencia de sí según la cual la verdad de cada figura estaba contenida en la figura siguiente” en P. RICOEUR, “Autocomprensión e historia”, *o.c.*, 33.

<sup>31</sup> P. RICOEUR, *Freud: una interpretación de la cultura*, 402.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 46.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 423.

“De todo ello resulta que la hermenéutica no puede definirse simplemente como la interpretación de símbolos. Sin embargo, debemos mantener esa definición como una etapa entre el reconocimiento muy general del carácter lingüístico de la experiencia y la definición más técnica de la hermenéutica como interpretación textual”<sup>34</sup>.

Como señala Tomás Calvo, la apertura de la hermenéutica al tratamiento de textos reportará a la filosofía de Ricoeur un horizonte teórico sustancialmente nuevo, además de una extraordinaria fecundidad:

“La redefinición posterior de la hermenéutica como interpretación no ya de los símbolos sino de los textos como tales abrirá un horizonte teórico sustancialmente nuevo y de una fecundidad extraordinaria. De una parte, aparecerán con perfiles propios categorías nuevas como las de escritura, texto, obra, etc., que permitirán a Ricoeur encontrar una alternativa al psicologismo de la hermenéutica tradicional, una nueva articulación entre explicar y comprender y un replanteamiento de la dialéctica distancia/ apropiación”<sup>35</sup>.

Ricoeur propone una concepción particular de texto, lo cual le permite centrarse en el discurso y romper la clausura del sistema atemporal de los signos<sup>36</sup>, y aplicar las categorías de la hermenéutica a un ámbito de mayor amplitud ligado a la producción simbólica de las sociedades o los sistemas intelectuales. De esta suerte, su trabajo está ligado principalmente a la dilucidación de los sistemas intelectuales comprendidos en una perspectiva amplia, en tanto producciones de los hombres en sociedad, más que a las propias sociedades. Para llegar a ellas, y al modo en que los sujetos se desenvuelven, estarán siempre presentes las mediaciones que éstos producen en su estar en el mundo.

Dichas mediaciones revelan, desde esta perspectiva, los modos de la existencia de los sujetos y sus intencionalidades creativas; asimismo, a partir de la hermenéutica, se hace posible trabajar con el sentido de tales producciones y comprenderlas en su significado profundo, que supera lo estructural hacia lo existencial y lo ontológico. Con este propósito Paul Ricoeur desarrolla una serie de categorías que intervienen en los estudios hermenéuticos y que apuntan a organizar la recepción de los textos, entendidos éstos como enunciados que directamente expresan una determinada intencionalidad y que se

<sup>34</sup> P. RICOEUR, *Del texto a la acción*, 32.

<sup>35</sup> TOMÁS CALVO, “Del símbolo al texto”, en *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación*, 124-125.

<sup>36</sup> “Decir que el discurso es un acontecimiento es decir, primero, que el discurso se realiza en el tiempo y en el presente, mientras que el sistema de la lengua es virtual y ajeno al tiempo; en este sentido, se puede hablar, siguiendo a Benveniste, de la *instancia del discurso* para designar el surgimiento del discurso mismo como acontecimiento”, en P. RICOEUR, *Del texto a la acción*, 97.

encuentran sujetos de manera paralela a lo que sucede con el habla en el diálogo a un proceso de intercambio continuo. En sus propias palabras:

“Podemos decir que lo que llega a la escritura es el discurso en tanto intención de decir, y que la escritura es una inscripción directa de esa intención, aun cuando, histórica y psicológicamente, la escritura comenzó por transcribir al habla. Esta liberación de la escritura que la pone en el lugar del habla es el acto de nacimiento del texto”<sup>37</sup>.

Esta afirmación sostiene la propuesta ricoeuriana por la que declara la liberación del texto del lugar en el que estaba situado en la hermenéutica clásica. A partir de allí se abre un nuevo camino para la interpretación que considera al texto como enunciado y a éste como parte de un diálogo que se desarrolla en el código escrito. El cual aparece como un vehículo comunicativo y no como una mediación de transcripción de un diálogo sostenido en el habla. El texto habla por sí mismo, es una realidad singular que adquiere su sentido en sí mismo y en el marco del intercambio en el que se sitúa. Ya no se trata en adelante de una traducción, ni tampoco de que el habla se encuentre más ligada al pensamiento. Sino que habla y escritura se construyen como códigos paralelos que permiten comunicaciones diferentes pero que involucran aspectos comunes en lo que se refiere a su análisis, como es el caso de la intencionalidad mencionada.

En Ricoeur esta perspectiva está presente desde el comienzo en el modo en que define los límites del texto y su estatuto en el interior de las interacciones humanas. En primer lugar introduce la categoría de *distanciamiento*; ésta es central debido a que el texto se emplaza allí donde el hombre puede distanciarse de su experiencia y construir con ella un producto mediado. Además, a partir de él se produce un distanciamiento en la comunicación en tanto que allí adquiere su sentido. Entonces analizará los textos y sus posibilidades de interpretación en base a la vinculación con el distanciamiento, que explica del siguiente modo:

“El texto es para mí mucho más que un caso particular de comunicación interhumana; es el paradigma del distanciamiento en la comunicación y, por eso, revela un rasgo fundamental de la historicidad misma de la experiencia humana: que es una comunicación en y por la distancia”<sup>38</sup>.

A partir de este planteamiento, Ricoeur establece una vinculación efectiva entre texto e historia, ya que el primero actúa como posibilidad de construcción de la segunda. En efecto, en la construcción histórica interviene la distancia con la experiencia, y es de esa distancia de la que surge la significación que le es otorgada. En ese sentido la posibilidad de la escritura de un texto, entendido en tanto acción que se vale de recursos

<sup>37</sup> TOMÁS CALVO, “Del símbolo al texto”, en *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación*, 129.

<sup>38</sup> P. RICOEUR, *Del texto a la acción*, 96.

lingüísticos, y vinculada a las posibilidades del lenguaje y del modo en que se organizan los textos, es lo que permite una historicidad para el hombre.

Así, el lenguaje para Ricoeur es comprendido en todo momento como discurso y no sólo como sistema de signos vinculados entre sí según reglas específicas. Es decir, se antepone el uso histórico del lenguaje a su dinámica interna como estructura. Ya que es en esas cristalizaciones donde adquiere sentido y por lo tanto puede prestarse a la interpretación fenomenológica. Siguiendo esta línea de razonamiento, Ricoeur propone la comprensión del lenguaje como discurso y del discurso como obra. Así es como se objetiva el discurso y puede ser trabajado con la metodología propuesta para los textos. Aquí introducirá Ricoeur la dialéctica entre evento y significado, queriendo dar cuenta de que si bien en la producción del texto se puede ver un suceso mundano, de fecha, lugar y circunstancias determinados, a la hora de la recepción se lo comprende como significado, es decir, como contenido proposicional, síntesis de identificación y predicción, señalando lo siguiente:

“Así, el término interpretación puede ser aplicado, no a un caso particular de comprensión, el de las expresiones escritas de la vida, sino al proceso completo que engloba la explicación y la comprensión. La interpretación, vista como la dialéctica de la explicación y el entendimiento o la comprensión, puede ser rastreada hasta las etapas iniciales del comportamiento interpretativo, en funcionamiento en la conversación. (...) No se define por un tipo de objetos—los signos inscritos, en el sentido más general del término— sino por un tipo de proceso: la dinámica de la lectura interpretativa”<sup>39</sup>.

En relación a su contenido, Ricoeur utiliza la categoría de *mundo del texto*, que alude al aspecto denotativo del mismo, en la que se vincula el sentido y la referencia. Esta noción se basa en la perspectiva fenomenológica y específicamente en la expresión heideggeriana de *ser-en-el-mundo*<sup>40</sup>. Así la referencia de un texto no se encuentra sólo en los objetos materiales que pueden manipularse, sino también en este aspecto del mundo del texto, que manifiesta aquello que es de otro orden pero que, del mismo modo que los objetos sensibles, puede vislumbrarse a partir de la lectura.

En cuanto a este aspecto, el filósofo sostiene:

“Esta dimensión referencial absolutamente original de la obra de ficción y de poesía plantea, en mi opinión, el pro-

<sup>39</sup> P. RICOEUR, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, Siglo XXI, México 2003, 86.

<sup>40</sup> Cf. M. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, FCE, Buenos Aires 1991, 97: “El ‘ser ahí’ es, existiendo, su ‘ahí’, quiere decir en primer término: el mundo es ‘ahí’; su ‘ser ahí’ es el ‘ser en’. Y éste es igualmente ‘ahí’, a saber, como aquello por mor de lo que es el ‘ser ahí’. En el ‘por mor de qué’ es abierto el existente ‘ser en el mundo’ en cuanto tal, ‘estado de abierto’ que se llamó ‘comprender’”.

blema hermenéutico fundamental. Si ya no podemos definir la hermenéutica por la búsqueda de otro y de sus intenciones psicológicas que se disimulan detrás del texto, y si no queremos reducir la interpretación a la deconstrucción de las estructuras, ¿qué es lo que queda para interpretar? Mi respuesta será: *interpretar es explicitar el tipo de ser-en-el-mundo desplegado ante el texto*<sup>41</sup>.

En este fragmento puede verse el objetivo general de la hermenéutica que propone Ricoeur, así como aquellos aspectos tanto estructuralistas como psicologistas de los que toma distancia. Al mismo tiempo, esta categoría le permite la inauguración de un nuevo espacio de significado al cual puede hacerse referencia discursivamente, la categoría de la *autocomprensión*, en la cual se constituye la figura del lector (por contraposición al mundo del texto), en el cual se plasma una actitud ante el texto, en el modo en que el lector asume esa lectura y a partir de ella se inauguran planos de existencia nuevos<sup>42</sup>.

“El texto es la mediación por la cual nos comprendemos a nosotros mismos. Este cuarto tema marca la entrada en escena de la subjetividad del lector”<sup>43</sup>.

De este modo, la categoría de la *autocomprensión* se liga no sólo a la de *mundo del texto*, sino también a la de objetivación, en tanto que la primera se aplica sobre la segunda, teniendo en cuenta que Ricoeur desaparece en cuanto el texto se halla escrito, y el lector se posiciona ante el texto y de ningún modo ante Ricoeur. He ahí la diferencia fundamental con la oralidad y la razón por la cual el texto se constituye como mediación. Así, la *autocomprensión* no se basa en el intercambio, sino en otras características comunes entre lector y autor. La particularidad es que éste no se encuentra presente cuando aquél despliega la tarea de comprensión sobre su obra. En ese punto el lector se encuentra frente a la obra, y de sus características comunes u opuestas surgirá la comprensión que pueda realizar de sí mismo a través de ella<sup>44</sup>. Y que se determina, en último término, como *apropiación*<sup>45</sup>.

Así, mediante el juego de las categorías de *mundo del texto* y *autocomprensión*, puede comprenderse el hecho de que los textos puedan operar transformaciones en la

<sup>41</sup> P. RICOEUR, *Del texto a la acción*, 107. La cursiva es nuestra.

<sup>42</sup> En términos similares, pero en clave dialógica, se expresa Bajtin: “Dentro de una *explicación* actúa una sola conciencia y un solo sujeto; dentro de una *comprensión* actúan dos conciencias y dos sujetos (...) La comprensión siempre es dialógica, en cierta medida”, en M. BAJTIN, *Estética de la creación verbal*, Siglo XXI, México 1982, 302.

<sup>43</sup> P. RICOEUR, *Del texto a la acción*, 108.

<sup>44</sup> UMBERTO ECO en *Lector in fabula. La cooperación interpretativa en el texto narrativo*, Lumen, Barcelona 1981, 18-25, recoge los conceptos ricoeurianos y propone una idea de “lector” como construcción semiótica derivada del propio texto, puntualizando cómo pueden cooperar texto y lector en las narraciones, a partir de lo cual desarrolla un modelo de cooperación interpretativa (p. 18) para los textos narrativos, esto es, una semiótica textual narrativa.

<sup>45</sup> “El proceso por el que la revelación de nuevos modos de ser –si se prefiere Wittgenstein a Heidegger, de nuevas formas de vida– da al sujeto una nueva capacidad de conocerse a sí mismo”. *Ibid.*, 94.

vida material y en el aspecto subjetivo de la sociabilidad. Mientras que las dos primeras, la *objetivación* y el *distanciamiento* iluminan el modo en que las producciones textuales circulan entre los sujetos, en tanto abarcan las dos perspectivas básicas de la existencia del sujeto, el espacio y el tiempo, respectivamente.

Es a partir del interjuego entre las cuatro nociones básicas para una hermenéutica general que puede reflexionarse acerca del modo en que Ricoeur propone una teoría general para la interpretación textual. Toma recursos de las teorías ligadas al lenguaje y a la filosofía de los fenómenos y de la existencia, y las transforma para lograr un todo coherente, que al mismo tiempo pueda funcionar como esquema para la producción de interpretaciones textuales de diversa índole.

A partir de la constitución del modelo semiológico de explicación en el dominio del signo que hemos expuesto, Ricoeur zanja otra cuestión: la relación entre explicación y comprensión ya no puede establecerse en términos de exclusión, como hizo Dilthey:

“El debate entre explicar y comprender es antiguo y se refiere, al mismo tiempo, a la epistemología y a la ontología (...) En este primer nivel del problema los términos explicar y comprender son los emblemas de dos campos enfrentados. En este duelo, el término *explicación* designa la tesis de la no diferenciación, de la continuidad epistemológica entre ciencias naturales y ciencias del hombre, mientras que el término *comprensión* anuncia la reivindicación de una irreductibilidad y de una especificidad de las ciencias del hombre”<sup>46</sup>.

De este modo, Ricoeur establece un principio fundamental de su hermenéutica: “explicar más es comprender mejor”<sup>47</sup>, principio superador de la exclusión de ambos:

“Lo importante a mis ojos no es separar la comprensión de la explicación y viceversa, como lo hacen, de un lado, los descendientes de la hermenéutica romántica, y, de otro, los herederos del positivismo. La interpretación, según mi opinión, consiste precisamente en la alternancia de fases de comprensión y de fases de explicación a lo largo de un único arco hermenéutico”<sup>48</sup>.

<sup>46</sup> P. RICOEUR, *Del texto a la acción*, 149.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 25.

<sup>48</sup> P. RICOEUR, “Autocomprensión e historia”, *o.c.*, 35-36. Igualmente P. RICOEUR, *Del texto a la acción*, 167: “En el plano epistemológico, en primer lugar, diré que no hay dos métodos, el explicativo y el comprensivo. Estrictamente hablando, sólo la explicación es algo metodológico. La comprensión es más bien el momento no metodológico que, en las ciencias de la interpretación, se combina con el momento metodológico de la explicación. Este momento precede, acompaña, clausura y, así, *envuelve* a la explicación. A su vez, la explicación *desarrolla* analíticamente la comprensión. Este vínculo dialéctico entre explicar y comprender tiene como consecuencia una relación muy compleja y paradójica entre ciencias humanas y ciencias naturales. Ni dualidad, ni monismo”.

Igualmente propone que en la tarea interpretativa tiene lugar un doble movimiento entre *conjeturar* y *validar* que es la parte dialéctica entre la comprensión y la explicación. Para Ricoeur, ambos movimientos están vinculados en cuanto a sus fines pero son de signo contrario: mientras el primero se vincula con la intuición y la adivinación en términos tradicionales, el segundo se vincula a lo gramatical y a la restricción impuesta por la forma sobre las posibilidades significacionales. Léase: “En el acto de la lectura está implícito un tipo específico de parcialidad y esta parcialidad confirma el carácter conjetural de la interpretación”<sup>49</sup>.

Estas conjeturas que pueden realizarse en cada momento de la lectura, teniendo en cuenta en cada caso distintos aspectos, es un movimiento que abre el campo de los significados y por lo tanto el campo de las posibles interpretaciones en direcciones diversas. Sin embargo, las conjeturas se corresponden con el aspecto creativo e intuitivo de la lectura, donde de lo que se trata es de multiplicar las hipótesis habilitadas por el texto.

En cuanto a la *validación*, señala Ricoeur:

“Si bien es cierto que siempre hay más de una manera de interpretar un texto, no es verdad que todas las interpretaciones son equivalentes y que corresponden a lo que en inglés se llama *rules of thumb* (reglas empíricas). El texto es un campo limitado de interpretaciones posibles. La lógica de la validación nos permite movernos entre los dos límites que son el dogmatismo y el escepticismo”<sup>50</sup>.

Es decir, la *validación* constituye para Ricoeur la contracara de la *conjetura* y permite restringir el campo de lo posible a lo adecuado, ya que cada texto presenta un plano limitado dentro del cual pueden desplazarse sus sentidos. En efecto, éste es uno de sus rasgos centrales, la implantación de un orden en tanto mundo del texto, en el cual se expresa un sentido que es particular de sí como propuesta de sentido y en el que éste se disputa a través de la plurivocidad de sus elementos. Se trata de una resultante de ese proceso que puede concebirse como una marca de identidad que debe estar presente en la interpretación como marco limitante dentro del cual las hipótesis pueden esbozarse y validarse.

Es por ello que puede pensarse no sólo la tarea estructural de demarcación semántica del texto, sino sobre todo su carácter de objeto que trasciende su propio emplazamiento y se dirige hacia algo que está más allá de su propia presentación. Desde esta óptica, en Ricoeur el texto no sólo se compone de signos que adquieren su valor a partir de sus relaciones negativas, sino también como símbolo que forma parte de una constelación cultural y que adquiere su significado históricamente a través de la capacidad mediadora entre el hombre y sus atributos o dimensiones.

<sup>49</sup> P. RICOEUR, *Del texto a la acción*, 185.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 187.

“El hombre no es intermediario porque esté entre el ángel y la bestia, sino que es intermediario en sí mismo entre su yo y su yo. Es intermediario porque es mixto, y es mixto porque realiza mediaciones. Su característica ontológica como ser-intermediario consiste precisamente en que su acto de existir es por identidad el acto de realizar mediaciones entre todas las modalidades y todos los niveles de la realidad dentro y fuera de sí”<sup>51</sup>.

Aquí, yendo más allá de la superficie textual, trascendiendo el ámbito de acción de la estructura e incluso de lo lingüístico, Ricoeur explica la potencialidad para la simbolización que posee el hombre. Puede mediar entre los atributos que componen su ser de manera unitaria, y brindarle así la posibilidad de comprenderse. El proceso para lograrlo consiste en la construcción de mediaciones que le permiten producir y recibir bajo formas muy variadas, distintas perspectivas sobre sí mismo.

Sin embargo, este planteamiento conserva intacta la inquietud fundamental desde la perspectiva ricoeuriana, que es por el sentido antes que por la forma:

“Mi problema se precisa a partir de aquí: ¿cuál es el lugar de una ‘teoría general de las relaciones’ en una teoría general del sentido? Cuando se trata de arte y de religión: ¿qué comprendemos al comprender la estructura? Y ¿de qué manera la comprensión de la estructura instruye la comprensión de la hermenéutica, dirigida hacia una continuación de las intenciones significantes?”<sup>52</sup>.

En el esquema planteado por Ricoeur es el *sentido* lo que se encuentra en el centro de la búsqueda teórica, pero no ya en el sentido heideggeriano de la *Umwelt*, como mundo de significaciones que se proyectan<sup>53</sup>, sino un *Welt*, que es más que una situación, es una apropiación, aplicada a la situación presente del lector<sup>54</sup>: “Al sujeto se le pide que se comprenda ante el texto en la medida en que éste no está cerrado sobre sí mismo, sino abierto al mundo que redescubre y rehace”<sup>55</sup>.

De esta manera Ricoeur termina adoptando una definición amplia de hermenéutica, que ya comentábamos con anterioridad:

“Si ya no podemos definir la hermenéutica por la búsqueda de otro y de sus intenciones psicológicas que se disimulan *detrás* del texto, y si no queremos reducir la interpretación

<sup>51</sup> P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, 31.

<sup>52</sup> P. RICOEUR, *El conflicto de las interpretaciones*, 41-42.

<sup>53</sup> Cf. M. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, 98.

<sup>54</sup> P. RICOEUR, *Del texto a la acción*, 194. “La manifestación de un *Welt* que ya no es un *Umwelt*, la proyección de un mundo que es más que una situación”.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 156.

a la deconstrucción de las estructuras: ¿qué es lo que queda para interpretar? Mi respuesta será: *interpretar es explicitar el tipo de ser-en-el-mundo desplegado ante el texto*<sup>56</sup>.

Con esta última definición de interpretación, Ricoeur cierra el círculo de las mediaciones, siendo la mediación textual, como liberación del discurso de los límites de lo dialogal, y como explicitación de un nuevo ser-en-el-mundo, la que aporte la última innovación ontológica y constituya al texto como modelo de toda acción humana, bajo la categoría de *apropiación*:

“Por apropiación entiendo lo siguiente: la interpretación de un texto se acaba en la interpretación de sí de un sujeto que desde entonces se comprende mejor, se comprende de otra manera o, incluso, comienza a comprenderse. Este acabamiento de la inteligencia del texto en una inteligencia de sí mismo caracteriza la especie de filosofía reflexiva que he llamado, en diversas ocasiones, reflexión concreta”<sup>57</sup>.

La *apropiación*, para Ricoeur, se revela como la resolución de la interpretación del sí mismo del sujeto que lee, actualizando igualmente el tercer momento que la hermenéutica clásica asignaba a la comprensión: la *subtilitas applicandi*<sup>58</sup>. Por lo tanto, no basta con refutar la tendencia a separar comprensión e interpretación; ahora se añade que comprender es interpretar, pero que no hay comprender e interpretar que no sea *eo ipso* aplicar. Sin embargo, el mismo Ricoeur despeja las dudas que pueden recaer de considerarla una postura subjetivista:

“Lo que quiere el texto es introducirnos en su sentido, es decir –según otra acepción del término sentido–, ponernos en la misma dirección. Si la intención es la intención del texto, y si esta intención es la dirección que ella abre para el pensamiento, hay que comprender la semántica profunda en un sentido fundamentalmente dinámico (...). Interpretar es tomar el camino del pensamiento abierto pero el texto, ponerse en ruta hacia el *oriente* del texto. Esta observación nos invita a corregir nuestro concepto inicial de interpretación y

<sup>56</sup> *Ibid.*, 107.

<sup>57</sup> *Ibid.*, 141.

<sup>58</sup> La distinción entre *subtilitas intelligendi* y *subtilitas explicandi* no es de ayer, puesto que encuentra su antecedente en la que se da entre el modo de encontrar lo que hay que comprender, y el modo de hacer público lo que se ha comprendido (*modus inveniendi* y *modus proferendi*, I, i, 1), en el *De doctrina christiana* de Agustín de Hipona. Schleiermacher redujo la hermenéutica a *subtilitas intelligendi*, es decir, a comprensión, dejando a un lado la *subtilitas explicandi*, que formaría parte del “arte de exponer”, es decir, de la retórica. En cuanto a la aplicación, la *subtilitas applicandi*, se suele vincular su formulación expresa con la *Hermeneutica Sacra* (1723) de Johann Jakob Rambach. Rambach, teólogo pietista, distinguió claramente tres tareas hermenéuticas del cristiano, y sobre todo, del teólogo: investigar el sentido (*investigatio*), explicarlo a los demás (*explicatio*), aplicarlo sabiamente (*applicatio*). Gadamer ha aceptado la *applicatio* como clave de la hermenéutica, también como *subtilitas*: “comprender es siempre también aplicar”.

a buscar, más acá de la operación subjetiva de la interpretación como acto *sobre* el texto, una operación objetiva de la interpretación que sería el acto *del* texto”<sup>59</sup>.

De este modo, Ricoeur cierra el círculo hermenéutico en el cual los signos, símbolos y textos surgen de la vida y vuelven a la vida, del ser humano como animal hermenéutico que se autointerpreta interpretando signos, símbolos y textos.

#### 4. Observaciones finales

Al comienzo de nuestro artículo señalábamos el propósito fundamental de nuestra exposición: realizar un análisis aproximativo a los principales enclaves desde los cuales Ricoeur ha desarrollado su hermenéutica filosófica, partiendo de una doble hipótesis: a) el método hermenéutico es generativo, ya que surge en concomitancia a los ámbitos desde los que nuestro autor ha desarrollado su trabajo intelectual (signos, símbolos, textos), y b) el surgimiento del método y su evolución de acuerdo con las distintas problemáticas que aborda Ricoeur, tiene una clara motivación antropológica. Esta “motivación” lleva al autor a postular la centralidad de los símbolos, y de los textos en tanto símbolos en contextos históricos culturales dados, como instancia de mediación en que el sujeto se (re) conoce a sí mismo en el mundo. Por eso hemos elegido un enfoque según el cual en la producción filosófica de P. Ricoeur, habida cuenta de su gran extensión, diversidad y carácter “fragmentario”, puede sin embargo postularse un núcleo temático constante que se aborda bajo distintos métodos e investigaciones parciales: el análisis y comprensión de la existencia humana.

Hemos identificado como una noción clave en la obra de Ricoeur la de “mediación”, que atraviesa distintos planos temáticos y articula una particular modalidad de entender el trabajo filosófico y una serie de conceptos claves en relación con la centralidad de la hermenéutica en la concepción global de Ricoeur y en su particular teoría de la interpretación, que se presenta como continuación y superación (en términos dialécticos) de la tradición de la hermenéutica filosófica moderna.

El punto nodal de la concepción del método hermenéutico en Ricoeur a través de los distintos momentos “evolutivos” de su trabajo filosófico es el modo en que se cumple un pasaje continuo del análisis de las condiciones de la existencia humana en virtud de las mediaciones simbólicas que son huellas y testimonio de la finitud del sujeto. De esta manera, Ricoeur singulariza un cogito muy particular, un cogito que remite al rodeo necesario de la exteriorización, como ya había sugerido Dilthey<sup>60</sup>.

<sup>59</sup> P. RICOEUR, *Del texto a la acción*, 144.

<sup>60</sup> “Así, pues, llamamos comprender al proceso en el cual, a partir de unos signos dados sensiblemente, conocemos algo psíquico de lo cual son su manifestación. Este comprender abarca desde el balbuceo de un niño hasta el *Hamlet* o la *Crítica* de la Razón. El mismo espíritu humano nos habla a nosotros desde piedras, mármol, tonos musicalmente formados, gestos, palabras y la escritura, desde las acciones, las constituciones y las organizaciones económicas, y precisa de interpretación”, en W. DILTHEY, *Dos escritos sobre hermenéutica: el surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*, Ediciones Istmo, Madrid 2000, 27.

De esta manera, las diversas mediaciones pueden ser auténticas a priori, ya que comparten rasgos ontológicos del yo, sea de los modos posibles y legítimos, sea de las vivencias alienantes que puedan engendrarse en cada esfera de la vida a la que el yo está vinculado por su pertenencia ontológica, o sea, por su cualidad de ser-en-el-mundo. El yo pasa a ser, por entero, una realidad interpretada, que se impone para autoconocerse dar el rodeo de la interpretación de los signos lingüísticos y con ello, el abordar la parte más rica de éstos, los símbolos y los textos.

Ricoeur alcanza así una de sus primeras intuiciones, transformándose en una segura convicción: el conocimiento de sí es el resultado de una vida examinada bajo el prisma de las obras, los textos y la cultura. El yo del sujeto, o la conciencia de sí, nunca es idéntica a sí misma, sino que es un yo siempre hermenéutico, del cual sólo podremos tener una unidad significativa, en la medida que identifiquemos sus mediaciones; o como señala Ricoeur, unir a la afirmación ontológica la confesión de una “docta ignorancia”, debido a las aporías a las que llegamos, y a la opacidad y apodicticidad que acompañan siempre al yo hermenéutico en sus manifestaciones.