

De la hermenéutica semiológica a la semántica

El camino de Paul Ricoeur

Si consideramos el pensamiento de Ricoeur desde su primera obra importante (*Filosofía de voluntad*, 1961), hasta sus últimas publicaciones sobre la hermenéutica del texto, observaremos un amplio «detour». Este «detour» va desde las obras fenomenológicas y prehermenéuticas¹ a la semiología pasando por la hermenéutica de los símbolos (sección I de este artículo); se hace luego otro desvío a través de la semántica del discurso (sección II) para acabar centrándose el interés de Ricoeur en la hermenéutica de los textos (sección III). De este modo, el proyecto inicial de la «Filosofía de la voluntad», se torna en un proyecto hermenéutico.

I. DE LA HERMENEUTICA DE LOS SIMBOLOS A LA SEMIOLOGIA

El proyecto inicial que Ricoeur forjó al calor de las admiti-

1. Algunos comentaristas de Ricoeur, como Patrik Bourgeois o David Pellauer, no estarían de acuerdo con este prefijo de prehermenéutica. Bourgeois encuentra en la extensa y cambiante obra de Ricoeur, una "consistency and continuity" de proyecto por debajo de sus obvios cambios, cfr. P. BOURGEOIS, *Paul Ricoeur's Hermeneutical Phenomenology*, en "Philosophy Today", 16 (1972) pp. 20 y 25. También D. PELLAUER, *The significance of the Text in Paul Ricoeur's Hermeneutical Theory*, en CHARLES REAGAN (ed.) "Studies in the Philosophy of Paul Ricoeur", Athenas (Ohio) Ohio University Press, 1979, pp. 98-113, especialmente 108 y ss.

das influencias de Husserl², Marcel³ y Jaspers⁴, era cómo articular el sentido del misterio al que le condujo Marcel con la claridad de la reflexión. «El problema que ocupaba mi mente —dice Ricoeur más tarde— era ver cómo es posible introducir en el marco de referencia de una filosofía de la voluntad, algunas experiencias fundamentales tales como la culpa, esclavitud o, para decirlo en términos religiosos, el pecado»⁵. Este proyecto pretende, pues, la reconciliación del hombre consigo mismo y con su mundo, a partir de la experiencia de la caída o culpa, esto es, de la «unité brisée» del hombre. Es, pues, una filosofía de la restauración⁶. Opuestamente a lo que por entonces estaba haciendo Sartre con su filosofía de la libertad como negación, Ricoeur proclama que intenta también com-

2. Husserl es para Ricoeur "si no toda la fenomenología, ciertamente es algo así como su nudo". Toda la fenomenología no viene a ser otra cosa que las variaciones, así como las herejías que se originaron con Husserl. Cfr. P. RICOEUR, *Apendice a E. Brehier, Histoire de la Philosophie*, Paris, Vrin, 1954, pp. 183 y 185. No obstante, aunque Ricoeur se declare con frecuencia fenomenólogo, no es husserliano, pese a haber traducido a Husserl al francés y ser probablemente el pensador francés que mejor conoce a Husserl (cfr. H. SPIEGELBERG, *The Phenomenological Movement*, La Haya, Nijhoff, 1982, p. 592).

3. Profesor de Ricoeur desde 1935, dejó en él un duradero influjo que puede concretarse en tres dimensiones: primeramente, le dejó un profundo respeto por el misterio del ser, así como un instintivo disgusto ante cualquier reduccionismo. En segundo lugar, se aprecia sobre todo en las primeras obras, un uso del cuerpo-sujeto, del yo-soy-mi-cuerpo, etc. muy al estilo de la existencia encarnada de Marcel. Finalmente, se aprecia también otra influencia que ciertamente perdura hasta los últimos escritos: la idea de la filosofía como propósito recuperador y unificador de las secretas convergencias del pensamiento hacia una "ontología reconciliada". Cfr. DON IHDE, *Hermeneutical Phenomenology of Paul Ricoeur*, Evanston (Illinois) Northwestern University Press, 1971, pp. 8 y 9.

4. La influencia de Jaspers es más matizada. Durante los años del cautiverio en un campo de concentración de la Pomerania, conoció Ricoeur a Michel Dufrenne (nacido en 1910; Ricoeur nació en 1913), el célebre fenomenólogo de la experiencia estética. Durante los años de la guerra se dedicaron a estudiar la filosofía existencialista. Fruto de esos años es la obra conjunta con Dufrenne: "*Karl Jaspers et la philosophie de la existence*". En la última parte de esa obra, se expresan algunas críticas y reservas al proyecto de Jaspers. Estas reservas se ahondarán durante los 10 años siguientes en los que Ricoeur enseñó en la Universidad de Strasburg, reservas que acabaron alejando a Ricoeur del existencialismo.

5. Cfr. P. RICOEUR, *From Existentialism to Philosophy of Language*, en "Philosophy Today", 17 (1973) pp. 88-89.

6. Cfr. H. SPIEGELBERG, *The Phenomenological Movement*, p. 589.

prender el mal a través de la libertad, pero la libertad como afirmación y restauración, lo cual no deja de ser —añade—: «un paso arriesgado e importante»⁷.

Este paso le iba a conducir, no a una filosofía de la voluntad, sino a una sugestiva hermenéutica cuyos sucesivos y enriquecedores ensanches vamos a estudiar a continuación. Pero antes, convendría decir algo sobre la estrategia general que seguirá Ricoeur en estos ensanches.

1. *La estrategia de Ricoeur.*

Encontramos ya al principio de la obra de Ricoeur un procedimiento que será habitual en él, y que constituye una de las dotes más sobresalientes de su genio filosófico. Es esa rara habilidad reconocida por los críticos, con la que Ricoeur nos sorprende en situaciones de extrema dicotomía. En esos casos, siempre encuentra Ricoeur algún pasadizo, una síntesis dialéctica, una reconciliación entre las partes más antagónicas. Así hay un pasadizo de comunicación profunda entre las hermenéuticas de la sospecha y la de la restauración del sentido, entre la semiología (ciencia de los signos dentro de estructuras o sistemas cerrados) y la semántica (estudio de las palabras y las frases como apertura y referencia al mundo). También habrá una reconciliación entre las epistemologías de la explicación (punto de vista científico) y la de comprensión (*Verstehen*) (punto de vista fenomenológico); descubrirá, en fin, la imagen invertida de Hegel en Freud, es decir, en la hermenéutica arqueológica hacia el «arché» u origen, descubrirá Ricoeur una implícita teleología o presentimiento del «telos» (hermenéutica teológica), así como en esta última habrá un oculto diálogo con las arqueológicas. ¿Qué procedimiento es éste? ¿Será posible tanta reconciliación?

Creemos que la fecundidad de esta estrategia del pensamiento de Ricoeur, proviene del feliz meridaje entre fenomenología y la seria preocupación por las ciencias positivas (semio-

7. Cfr. P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus, 1969, p. 20.

logía, estructuralismo, psicología, sociología del conocimiento, biología, etc.) con las que Ricoeur logró una notable familiaridad. La alternativa de estas dos ópticas: la fenomenológica (centrada en la intencionalidad de la conciencia) y la de los saberes objetivos (centrados en la posibilidad del conocimiento frente a toda sospecha de subjetivismo), sitúan a Ricoeur en una privilegiada posición desde la que es capaz de ver muy bien las dimensiones y las exactas limitaciones de cualquier método.

Pero he aquí que, como él mismo nos dice, es justamente «al descubrir los límites de un método, cuando surge la oportunidad para descubrir también lo que lo justifica y lo que funda dicho método»⁸. Resulta así un sugestivo juego de foco-contrafoco, como muy bien ha visto Don Ihde⁹. Acostumbra Ricoeur a comenzar sus reflexiones con un enfoque usualmente «eidético»¹⁰, mediante el cual se hacen inventarios de descripciones sistemáticas, estructurales, sin dejar aún que se inmiscuyan en ellas los elementos existenciales. La ventaja de este enfoque es que hace resaltar prontamente los prejuicios, las extrapolaciones y, sobre todo, la «naiveté» epistemológica del método objetivo de las ciencias positivas, tan respetables por otra parte. Hasta este punto, la ventaja de la óptica fenomenológica parece clara¹¹. Sin embargo, no es una ventaja completa. Ricoeur descubre también en la fenomenología «naiveté». Por consiguiente, hay que reducir también a los fenomenólogos que usan —y abusan— de la «epoché» o reducción.

Esta doble limitación de los dos enfoques —fenomenológico y el de las ciencias positivas— generan como un *campo con*

8. Cfr. *Sympathie et respect: Phénoménologie et éthique de la seconde personne* en "Rev. du métaphysique et moral", 49 (1954) p. 380.

9. Cfr. *Hermeneutical phenomenology*, pp. 14-20.

10. Sobre la peculiar fenomenología de Ricoeur que incluye tres fórmulas legítimas de hacer el trabajo fenomenológico (la de Kant, la de Hegel y la de Husserl), así como sobre el procedimiento ricoeuriano, ver H. SPIEGELBERG, *The Phenomenological Movement*, pp. 592-595.

11. Hemos hecho una aplicación de estas ventajas del método fenomenológico a la psicología positiva, y hemos descubierto ese carácter "naïv" de los métodos de la psicología conductista y cognitiva particularmente. Cfr. JOSE M. GARCIA PRADA, *Experiencia y objetividad. La nueva heurística en psicología*, Salamanca, San Esteban (en prensa).

doble foco. La táctica de Ricoeur entonces consiste en hacer unas cuantas críticas a las extralimitaciones que los autores hacen desde un foco determinado. Es decisivo en este momento saber ver bien no sólo los puntos fuertes sino precisamente los débiles —que son las fortalezas del adversario. Se establece de esta manera un balanceo dialéctico entre foco y contrafoco, entre fenomenología y hermenéutica de la sospecha, entre explicar y comprender, entre semiología y semántica. Ese ir y venir del foco al contrafoco, ya anticipa un latente movimiento de la mente hacia un tercer lugar de reconciliación que Don Ihde llama «operational unity», el cual enlaza el foco y el contrafoco de modo tal que «ese tercer término, así como la lucha hacia la síntesis final, como también el origen de la cuestión son una y la misma cosa»¹². Tendremos ocasión de ver esta estrategia de Ricoeur en acción en los pasos que siguen. Volvamos, pues, de nuevo a nuestro tema: el primer paso de la fenomenología «eidética» a la hermenéutica.

2. *La «Simbólica del mal» y el origen del problema hermenéutico*

«Me sentí compelido —dice Ricoeur— por el mismo tema de inicial investigación (filosofía de la voluntad) a investigar la estructura del símbolo y del mito y esta investigación me condujo por sí misma, al problema general de la hermenéutica»¹³. Las razones que movieron a Ricoeur a investigar los símbolos radican en la peculiaridad semántica del mal. Contrariamente a los temas de la finitud y de la culpa, con los que cabe emplear un lenguaje directo, de los símbolos del mal, sólo se puede hablar mediante el lenguaje indirecto, es decir, con metáforas tales como mancha, desvío, carga, esclavitud. Más aún: esas metáforas suelen ensartarse en contextos narrativos o mitos. El problema pendiente ahora es ver cuál es la relación entre lenguaje indirecto de los símbolos y la reflexión que em-

12. Cfr. D. IHDE, *Hermeneutical Phenomenology*, p. 16.

13. Cfr. *From Existentialism...*, p. 90.

plea el lenguaje directo. Hay que notar que, si bien la «Simbólica del mal» es el origen del problema hermenéutico como ciencia de la interpretación, esta simbólica no es más que una provincia de una hermenéutica general.

Hay, pues, un problema de interpretación porque hemos de habérnoslas con símbolos cuyas peculiaridades son el tener un doble sentido, y, por ello mismo, el ser opacos, pues al expresar mediante analogías (dicen una cosa pero significan otra), nos resultan poco transparentes. Además, son contingentes con arreglo a las diversas lenguas y culturas. Todo lo cual reclama exégesis y desciframiento: algo de suyo problemático. Pues «no hay mito sin exégesis ni exégesis sin contestación»¹⁴. He ahí, pues, algunas de las dificultades que tuvo Ricoeur cuando intentó llevar adelante su primitivo proyecto de «Finitud y culpabilidad». Unas dificultades ligadas al uso del lenguaje indirecto, el cual puede provocar malentendidos. Pero parafraseando a Schleiermacher que decía: «donde hay un malentendido, allí debe de haber hermenéutica». Ricoeur dice también: «allí donde haya un lenguaje indirecto, hay un problema hermenéutico»¹⁵.

La fenomenología no le servía ya a Ricoeur porque ni la descripción eidética ni la existencial se cuidaban del lenguaje indirecto. Fenomenólogos como Merleau-Ponty que dedicaron no poca atención al problema del lenguaje¹⁶ o lo mismo Heidegger, cuando habla del lenguaje, hablan del lenguaje directo, «el lenguaje ordinario en el que encontramos palabras como propósito, motivo, etc.»¹⁷. Su discurso no es el discurso indirecto de «esa muda tiniebla» (*cette ténèbre muete*) a la que nos apuntan los símbolos. Aquel primer propósito de Ricoeur: conciliar la claridad de la reflexión con el sentido del misterio,

14. Cfr. P. RICOEUR, *Herméneutique des symboles et réflexion philosophique* (II) en P. Ricoeur, "Conflict des interprétations, Paris, Seuil, 1969. En adelante se cita bajo la sigla CI, p. 313.

15. From *Existentialism...*, p. 91.

16. Cfr. M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenología de la percepción*, traduc. de E. Uranga, Méjico, Fondo de cultura económica, 1957, Primera Parte, capítulo VI.

sólo podrá conseguirse a través del «detour» de la hermenéutica del lenguaje indirecto. Ya que ese tipo de reflexión filosófica sobre la vida y el misterio «n'est lui-meme compris dans la conscience réflexive qu'à titre de vérité hermenéutique»¹⁸. Quedan así ligados símbolos y hermenéutica. La una se define en los términos del otro.

Símbolo es para Ricoeur algo menos que para Cassirer (cualquier aprensión de la realidad por el mito, arte, etc. era un símbolo), y algo más que para los retóricos antiguos. Símbolo es cualquier estructura de significación en la que un sentido directo, primario, literal designa, además, otro sentido indirecto, segundo y figurado el cual sólo es aprehendido gracias a la mediación del primer sentido¹⁹. El símbolo es claramente un lenguaje indirecto, un lenguaje con doble sentido. Pero donde haya un lenguaje doble o indirecto, tiene que haber interpretación. Por eso, Ricoeur nos dice: «Yo identifico hermenéutica con arte de descifrar significados indirectos»²⁰. Labor de la hermenéutica será, pues, descifrar, desplegar los sentidos ocultos a través de los sentidos aparentes. Símbolos y hermenéutica son, por tanto, dos conceptos correlativos. La reflexión sobre el lenguaje indirecto de los símbolos se torna en hermenéutica de los símbolos. Años después de este «detour» por la hermenéutica de los símbolos, dice Ricoeur: «Hoy estaría menos inclinado a limitar la hermenéutica al descubrimiento de los signos ocultos en el lenguaje escrito. Sin embargo, tal fue el camino por el que yo fui introducido a la hermenéutica»²¹. Vamos a ver a continuación cómo el genio inquieto de Ricoeur, apenas entra en el campo de la hermenéutica de los símbolos, ya casi comienza a salir de él para efectuar otro importante ensanche de su hermenéutica.

17. Cfr. *From Existentialism...*, p. 90.

18. Cfr. P. RICOEUR, *De l'interprétation*, Paris, Seuil, 1965, p. 443. En adelante se citará por la sigla DI.

19. Cfr. P. RICOEUR, *Existence et herméneutique*, en CI, p. 16.

20. Cfr. *From Existentialism...*, p. 91.

21. *Ibid.*

3. *Más allá de la hermenéutica de los símbolos: hacia la semiología*

Cuando movimientos culturales de la década de los años 1960 impactaron fuertemente a Ricoeur y lo empujaron hacia nuevos intereses (hacia la lingüística de la experiencia humana), a la vez que lo alejaron tanto de la hermenéutica romántica²² como de la hermenéutica de los símbolos. En lo que sigue, vamos a analizar cada uno de esos cuatro movimientos.

3.1. *El psicoanálisis y el desplazamiento de la conciencia.*

Había buenas razones para que Ricoeur se interesase en el psicoanálisis sobre el que escribió la admirable obra «De l'interprétation. Essai sur Freud», además de los cinco importantes ensayos recogidos en «Le conflict des interpretations», y tantos otros. Por una parte, Ricoeur estaba interesado en el tema de la culpa. Le interesaba el doble lenguaje, y he ahí que el psicoanálisis presentaba tanto a los sueños como a los síntomas como lenguajes dobles o indirectos. Finalmente, el psicoanálisis, particularmente en la rama jungiana, ofrecía una copiosa floración de símbolos y mitos cuya interpretación era igualmente intrigante. Interesa destacar para nuestros propósitos las tesis del psicoanálisis concernientes a la conciencia, porque creemos que fueron ellas las que empujaron a Ricoeur —junto con el estructuralismo— hacia el campo de la semántica.

«Wo is war, soll ich werde» (lo que fuí, eso seré; o en el giro freudiano: allí donde estaba el Ello ahí debe de llegar el YO). Ricoeur cita repetidamente este famoso adagio que también usa Freud, porque, sin duda, resume bien la idea central de la

22. El sueño de una hermenéutica romántica de zambullirse en las vidas ajenas se originó con Schleiermacher, cuyo lema era conocer a un autor "mejor de lo que él mismo se conoce". Incluía esta hermenéutica un momento adivinatorio, una como proyección espontánea de la pre-comprensión. Todo lo cual implica un fuerte psicologismo del que adoleció generalmente la hermenéutica hasta la cura que finalmente le hizo el estructuralismo. Cfr. sobre el romanticismo de Schleiermacher y de la hermenéutica a EMERICH CORETH, *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, Barcelona, Herder, 1972, p. 32 y ss. También P. RICOEUR, *The Tasks of Hermeneutics* (Warfield Lectures) en "Philosophy Today" 17 (-973) pp. 112 ss.

doctrina freudiana sobre la conciencia. La conciencia, lejos de ser soberana en el lugar originario y fundante del sentido, es una prisionera de dos poderosos amos: el Ello y el Superyo. Tanto en la primera «tópica»²³ (inconsciente-preconsciente-consciente) como en la segunda (ello-yo-superyo) la conciencia ya no sigue apareciéndonos como juez, principio y medida de todas las cosas; se nos aparece, más bien, como un síntoma más de un sentido que ya no es suyo ni tal vez siquiera está informada de él²⁴.

Si la consideramos ahora dentro de la segunda «tópica», entonces la conciencia se nos ofrece sujeta a dos amos que disputan sus servicios como sistema perceptual de la realidad exterior. Sus papeles principales entonces serán los de *vigilancia* (contexto kantiano) frente a esa realidad exterior, y el de conciliar y *adueñarse* de las fuerzas que la oprimen (Ello, Superyo) (contexto hegeliano de la dialéctica amo-esclavo). En suma: la conciencia sigue ciertamente siendo un lugar, pero desplazado (déplacé) del lugar originario y fundante. A fin de cuentas, la conciencia es sólo «una porción del Ello que bajo la influencia del mundo exterior, alcanza un especial desarrollo»²⁵. Son estos dos papeles —vigilancia y dominio— o, tal vez, un solo papel²⁶ los que desplazan al «Cogito» de su cartesiana posición de *ser conciencia* (Bewusst-sein) a la nueva y fluída tarea de *devenir conciencia* (Bewusst-werden). Dicho de otro modo: lo que fue Ello, eso ha de devenir YO, un Yo dife-

23. La primera vez que Freud adopta el punto de vista de las «tópicas» o lugares del psiquismo para describir el aparato psíquico es en el capítulo VII de la «*Interpretación de los sueños*» (1900). Este punto de vista supone una diferenciación del aparato psíquico en tres sistemas cuyas funciones aparecen dispuestos en un cierto orden, lo que permite considerarlos metafóricamente como lugares. Hay dos «tópicas» o teorías de los lugares psíquicos: en la primera, se distinguen tres sistemas (inconsciente-preconsciente-consciente); y en la segunda: ello, yo y superyo.

24. Cfr. P. RICOEUR, *La question du sujet: le défi de la sémiologie*, en CI, p. 235.

25. Cfr. S. FREUD, *Obras completas*, III, Madrid, Biblioteca Nueva 1973, p. 1.013.

26. Aunque el análisis distingue como tareas del yo el convertirse en principio de realidad, y, además, el hacerse dueño en medio del juego de fuerzas que lo cruzan, en realidad, son una y la misma cosa, Cfr. *La question du sujet...*, en CI, p. 237.

rente, claro está, de aquello que ingenuamente se creía ser la conciencia inmediata. Ahora sabemos que la conciencia es siempre mediata; sabemos bien que cuando la conciencia nos cuenta su historia, esa historia no es tal como nos la cuenta²⁷. Tarea de la hermenéutica será, pues, defenestrar los ídolos del YO, los falsos «Cogito» que erigió una «conciencia falsa». La metapsicología de Freud condujo de este modo a la «de-construction du Moi»²⁸, mediante un trabajo de duelo²⁹ que le llevará más allá de la «pérdida» a la «reapropiación» del verdadero sujeto.

Nos queda así un Cogito maltrecho y desplazado a un segundo lugar. Primero está el «sum», esto es, primero está la pulsión, el deseo, el «conatus»³⁰, y luego viene el Cogito, esto es, los actos cognitivos y los volitivos. Hemos de atravesarnos a traslocar la filosofía de Descartes y hacer esta revolución copernicana, porque ya Aristóteles, Spinoza, Leibniz y Hegel colocaron el acto de existir sobre el eje del deseo; esto es, el plano óntico del «sum» es anterior al plano epistemológico de la flexión del Cogito.

27. Cfr. R. DORAN, *Subject and Psyque: Ricoeur, Jung and Search for Foundation* Washington, University Press of America, 1977, p. 134.

28. Cfr. *La question du sujet...*, en CI, p. 240.

29. La expresión es de Freud en «*Duelo y melancolía*», cfr. *Obras completas*, tomo II, pp. 2,091-2,100. Con la expresión duelo (Trauerarbeit) Freud designa el proceso que sigue a la pérdida de un objeto de fijación. Gracias al duelo consiguiente a la pérdida, el sujeto logra desprenderse poco a poco de ese objeto. Cfr. J. LAPLANCE y J. B. PONTALIS, *Diccionario del psicoanálisis*, Barcelona, Labor, 1974, pp. 457 y ss.

30. «Conatus» en el sentido de Spinoza es ese proceso por el cual el hombre pasa de la esclavitud a la libertad. Es un proceso que aún no está regulado por principios éticos, ni siquiera por la intuición de los valores: es el puro despliegue del esfuerzo de ser. Hay hondas confluencias entre esta doctrina de Spinoza y el *épos* de Platón (y de Freud). Tanto Freud como Hegel niegan que este proceso, gracias al cual el hombre se apropia el sentido de su existencia en tanto que deseo *épos* y esfuerzo (conatus), esté en las manos del sujeto consciente. Ese proceso no le pertenece al sujeto, pertenece, más bien, «au sens qui se fait en lui», Cfr. P. RICOEUR *Religion, athéisme et foi*, en CI, p. 442. Para la interpretación hegeliana de la autoconciencia como deseo, ver J. M. ARTOLA, *La filosofía como retorno*, Madrid, M. G. del Toro, 1972, pp. 164 y ss. Dice Artola: «Es el deseo el que con su doble movimiento hace la negación del objeto así como la posición de la autoconciencia en el ser» (p. 164).

3.2. *El estructuralismo: una lengua sin sujeto que hable.*

Si el psicoanálisis aprisionaba al sujeto entre el Ello y el Superyo, en el estructuralismo ya ni hay sujeto. En el sistema o estructura lingüística que es un ámbito cerrado, y no tiene *fuera*, sino sólo tiene un *dentro* (un *dedans*), en ese campo anónimo de reglas y clasificaciones, en el que laboran los estructuralistas, ya nadie habla; el sujeto ha muerto³¹. Como anteriormente en el psicoanálisis, queda una suerte de Inconsciente —no freudiano— del lenguaje que es como un Inconsciente kantiano³², categorial.

Ricoeur renoce haber quedado muy intrigado por el cambio que el estructuralismo introdujo en el panorama de la filosofía europea, un cambio que, como el mismo nos confiesa, le llevó a «hacerme más competente en cuestiones del lenguaje... y a incorporarlo a la hermenéutica tanto como me fuera posible»³³. Hoy poseemos una visión bastante ponderada del panorama del estructuralismo, gracias al movimiento postestructuralista encabezado por N. Chomsky y a las importantes evaluaciones que hicieron primeramente Jacques Derrida con sus influyentes obras «L'écriture et le difference» y «De la grammatologie» con las cuales la «parole» vuelve a asumir algunos de los títulos que le había arrebatado la tiranía de la «langue». Posteriormente, Gilles Deleuze abundó en la revisión de los postulados estructuralistas con «Difference et repetiton» y «Logique du sens» obra que impresionó a M. Foucault. Por su parte, Ricoeur contribuyó también mucho con sus repetidos tratamientos del tema: ver, entre otros, el ensayo «Structure e hermeneutique» y «La structure, le mot, l'événement».

Con la muerte del sujeto, el estructuralismo trajo también algunas curas de las que estaba largamente necesitada la hermenéutica: en primer lugar, significó la cura de todo psicologis-

31. Cfr. P. RICOEUR, *Philosophie et langage* en "Rev Phil de la France et de l'Etranger", 168 (1978), p. 453.

32. Cfr. P. RICOEUR, *Reflexión sobre el lenguaje, Hacia una teología de la palabra*, en ROLAND BARTHES, et alii, *Exégesis y hermenéutica*, Madrid, Cristiandad, 1976, p. 242.

33. Cfr. *From Existentialism...*, p. 93.

mo y sociologismo, que eran unos males —particularmente el primero— del que adolecía la hermenéutica desde los días de Schleiermacher. Al desdoblarse Saussure lengua y habla, quedó esta última postergada y excluida del universo anónimo de la «language» en la que nadie habla. Pero si no hay nadie que hable, si no hay sujeto, tampoco hay ya necesidad alguna de hacer asaltos psicológicos mediante los cuales abordar la intención o mentalidad del autor, oculta tras el texto. Tarea, por otra parte, ilusoria, pues no es posible transferirse a un psiquismo inaccesible. En este punto, los estructuralistas se alían a los freudianos en la crítica de las ilusiones del sujeto³⁴.

Y si nadie habla..., nadie escucha. Si no hay primera persona, tampoco habrá segunda persona. El lenguaje de los estructuralistas es una lingüística anónima que no sólo encuentra aliados en los freudianos, también los encontró en los estudiosos de la Teoría sociológica de la comunicación (por la que sólo circulan mensajes, no entre personas que hablan y escuchan, sino entre emisor-receptor, entre input-output)³⁵. Se consigue de esta manera una «positividad» y un manejo científico del lenguaje que sedujo a muchos, tal vez no del todo conscientes del alto precio que esta científicidad les obligaba a pagar.

El precio era demasiado alto para Ricoeur; un fenomenólogo como él no podía avenirse con los estructuralistas para ceder en pago a esa combinación de elementos y parejas de oposiciones³⁶, posesiones tan queridas de la fenomenología existencial como la intencionalidad del lenguaje con su doble referencia: decir algo (referencia ideal) sobre algo (referencia real); además, había que renunciar a la historia la cual es más que la mera sucesión de «sincronías» o estados de la lengua, es, sobre todo, un principio generacional. Finalmente, quedaría

34. Dígase lo mismo respecto a la ilusión del sociologismo. La organización social nada explica, pues ella misma es simbolizada por el lenguaje. Cfr. P. RICOEUR, *del conflicto a la convergencia de los métodos en exégesis bíblica*, en RANALD BARTHES et alii, *Exégesis hermenéutica*, p. 37.

35. Cfr. P. RICOEUR, *Philosophie et langage*, p. 453, en donde se alude a la teoría de R. Jakobson, (1960).

36. Cfr. la clara exposición de A. PINTOR RAMOS, *Paul Ricoeur y el estructuralismo*, en "Pensamiento", 31 (1975), pp. 102 y ss.

también excluída la capacidad de producir nuevas combinaciones en la lengua, la cual es mucho más que el mero juego de relaciones que establece la combinatoria estructuralista: es la producción de enunciados inéditos³⁷. Quedaría, en suma, excluída la esencia del lenguaje: el decir; lenguaje es decir algo sobre algo. Ricoeur no podía aceptar que la función primera del lenguaje fuese la clausura (clôture) de su sistema de lengua cerrado; es justo lo contrario: la función esencial del lenguaje es la apertura a un mundo, es el decir algo *sobre algo*.

Pero en medio de estas negaciones del estructuralismo, quedaban en pie sólidas lecciones: primeramente, que la hermenéutica debe de ir más allá de todo romanticismo (no puede ser una zambullida en la mentalidad ajena), y reconocer francamente el significado objetivo del texto. Las conexiones entre discurso del texto y discurso del intérprete podrían ahora hacerse con nuevos términos menos subjetivos.

* * *

Además de los dos desplazamientos de la conciencia que acabamos de analizar, podríamos aún señalar un tercero: el desplazamiento que efectuó Hegel, no hacia el origen (arché), previo a las ilusiones y distorsiones de la «conciencia falsa», sino hacia el «eschatón», hacia el punto último del cual procede el sentido. Según las conocidas reglas hegelianas, cada figura del espíritu recibe su sentido de la que sigue; es un sentido que procede siempre desde el fin al principio. Una vez más, se trata de lo mismo: de la muerte de los ídolos o las ilusas pretensiones de la «conciencia falsa». Se desvela de este modo, una nueva dependencia de la conciencia, del Cogito, ya no de su nacimiento u origen, sino de la ultimidad hacia la cual apuntan todas las figuras del espíritu. El ejercicio de la hermenéutica consistirá ahora en un movimiento sintético y progresivo que viene a ser una «fenomenología del espíritu» (la fenomenología del «Selbst» que va descubriendo a través del movimiento del deseo (Begierde) cómo el «Selbst» se va prefigurando o, como

37. Cfr. *La structure, le mot, l'événement*, en CI, p. 84.

dice atrevidamente Ricoeur, «se tire à soi»³⁸. Se trataría, pues, de una hermenéutica del *orden de lo terminal* más bien que del *orden de lo primordial* en el cual se mueven las hermenéuticas de la sospecha.

3.3. *El camino hacia la semántica de los teólogos postbultmannianos.*

El tercer movimiento en el que Ricoeur dice haber encontrado «impulso y ayuda para su esfuerzo por coordinar la fenomenología y la filosofía del lenguaje»³⁹, fueron las escuelas postbultmannianas, especialmente las de Fuchs y Ebeling. De modo paralelo a lo que había encontrado en el estructuralismo, también aquí Ricoeur encuentra que estos teólogos se desplazaban de las posiciones sin salida en las que los dejó Bultmann hacia un nuevo lugar más allá de la desmitificación, a saber: la esencial lingüisticidad de la experiencia humana. También del trabajo de estos teólogos emerge el texto como un problema mayor al que debería subordinarse la desmitologización.

Ricoeur muestra no disimulado interés por estos teólogos, por ejemplo, John Macquarrie; también cita a Langdon Gilkey y a Donald Evans. Y en otra línea, a von Rad. En este movimiento de las escuelas postbultmannianas encuentra Ricoeur lo que no podían ofrecerle los estructuralistas. Estos últimos le ayudaron a entrar en el campo del lenguaje, pero resultó ser un campo cerrado, un sistema de signos que sólo tenía «dentro» no «fuera». En cambio, los postbultmannianos ayudaron a Ricoeur, que ya estaba en marcha hacia el texto, a trascender la clausura (clôture) de la lengua de los estructuralistas y, a través de las diferentes funciones del discurso, llegar al texto.

3.4. *El camino hacia la semántica en los filósofos analíticos.*

El último movimiento en el que Ricoeur reconoce haber

38. Cfr. *De l'interprétation*, p. 449.

39. Cfr. *From Existentialism*, p. 94.

encontrado impulso para arribar a las posiciones presentes, fue la filosofía analítica o del lenguaje. Esta filosofía había recorrido desde el Wittgenstein del «Tractatus» un largo camino a través del cual decidió abandonar las iniciales virulencias críticas.

En clara oposición al atomismo empirista de los comienzos de esta escuela, la significación ya no está vinculada rígidamente ni a la verificación ni a la falsación: también los silencios, las intersecciones y los intervalos entre las palabras pueden ser vehículos de significación. Hasta los enunciados ambiguos pueden ser reflejos fieles de la experiencia y no una enfermedad intolerable de la lengua. La noción básica de esta filosofía es que el lenguaje refleja la experiencia en multitud de maneras. Recuérdese que la experiencia era, por su parte, la temática central de la fenomenología existencial, y ya no resultarán nada sorprendentes los constantes parangones que se hacen entre ambas filosofías⁴⁰. Ambas presentan «vivas y obvias diferencias de estilo» pero son muy afines en sus temáticas⁴¹. Sería, pues, probablemente viable el injertar la filosofía lingüística en la fenomenología. Los frutos del injerto serían, entre otros: el que la fenomenología se libraría tanto de su futilidad como de su crónica inverificabilidad, y la filosofía analítica podría igualmente quedar enaltecida y renovada.

En conclusión: en la nueva filosofía analítica hay sitio para el lenguaje ambiguo, para el lenguaje equívoco e indirecto de los símbolos, mitos o parábolas en las cuales su referencia última está mediada por otra referencia primera. Los conceptos presentan una textura abierta, y hay también sitio para las imágenes evocativas. Finalmente, la tendencia de los analí-

40. Cfr. DON IHDE, *Some Parallels between Analysis and Phenomenology*, en "Sense et Significance", Pittsburg, Duquesne University Press, 1973, en donde se hace un interesante parangón entre W. V. O. Quine y Ricoeur en pp. 131 y ss., especialmente 135 y ss. Es también muy clarividente el parangón que hace el mismo Ricoeur al principio y al final de su *Discurso de la acción*, Madrid, Cátedra, 1981, capítulo I (9-28) y V: "Fenomenología y análisis lingüístico", pp. 133-154.

41. Cfr. M. ROCHE, *Phenomenology, Language and the Social Sciences*, Londres, Routledge, 1973, pp. 292 y ss.

ticos a colocar el lenguaje en el contexto en el que surge —en su «home»— no podía menos de interesarle a Ricoeur. Este sería el momento para hablar del conflicto de las hermenéuticas así como de la original conciliación que hizo de ellas Ricoeur. En otro lugar⁴² expusimos ya estos extremos que el espacio ya no nos permite hacer aquí. Veamos ahora los otros dos ensanches de la hermenéutica de Ricoeur.

II. DE LA SEMIOLOGIA A LA SEMANTICA

1. *La necesaria pero insuficiente semiología*

Los precedentes movimientos, muy particularmente los dos primeros, llevaron a Ricoeur a cruzar la semiología en su camino hacia la semántica. Esa fue la lección que Ricoeur supo tomar tanto de los teólogos postbultmanos como de los filósofos analíticos que llevaron a cabo una evolución paralela. También ellos tomaron muy en serio la lingüística de la experiencia humana, pero, contrariamente a los estructuralistas, trascendieron el puro nivel semiológico hacia los horizontes de la semántica. Menos beneficios —a no ser la lección negativa— sacó Ricoeur de los fenomenólogos. De ellos aprendió, en todo caso, a evitar dar el paso «trop vite» que ellos dieron —concretamente, Merleau-Ponty— hacia la semántica. Todos los fenomenólogos colocaron al lenguaje en la posición central de sus filosofías, pero no lo tomaron muy en serio y pasaron directamente de la «langue», a la «parole»⁴³.

1.1. *El paso por la semiología.*

Sólo quien pase por la dura escuela de la objetivación que enseña el análisis estructural, se librará de convertir a la her-

42. Cfr. *Hermenéutica de los símbolos y crisis del lenguaje religioso*, en "Ciencia Tomista", (1984), pp. 530-542.

43. Cfr., por ejemplo, M. MERLEAU-PONTY, *Sobre la fenomenología del lenguaje*, en "Signos", Barcelona, Seix Barral, 1964, pp. 99-116; también *Fenomenología de la percepción*, cap. VI (ver nota 16).

menéutica en una imposible «apropiación» al estilo romántico (zambullirse en la mentalidad del autor) tal como creía Schleiermacher. Quedaría igualmente libre de todo psicologismo y sociologismo. Al contrario: sabrá hacer la «des-apropiación» narcisista; esto es, no pondrá ya el acento posesivo en su «apropiación», más bien, entenderá la tarea hermenéutica como lo expresa muy bien la palabra alemana «Aneignung» (de eigen = propio): lo que era ajeno o extraño, se le tornará en propio⁴⁴. Quien, en cambio, no pase por las mediaciones de las estructuras y de la semiología, quedará condenado a no llegar nunca al campo semántico. Ya nos parece indubitable que todos los beneficios que la descripción fenomenológica pueda conseguir, le vendrán sólo y a través de la estructura objetiva del lenguaje como obra⁴⁵.

1.2. *El error de la fenomenología: saltar directamente a la semántica.*

Los fenomenólogos no se sometieron a la dura disciplina de la escuela objetiva. Consecuencia inmediata de ello fue, primeramente, el que no haya habido diálogo entre ellos y la lingüística moderna; y, en segundo lugar, el ofrecer un planteamiento del lenguaje que no hace justicia a la complejidad del fenómeno —al fenómeno que ellos prometen ser enteramente fieles—. Merleau-Ponty es un buen ejemplo⁴⁶. Con su concepto de sedimentación⁴⁷ parece no tomar suficientemente en serio la «langue», el hecho estructural del lenguaje como sistema autónomo. Trata más bien, de insertar el pasado de la «langue» en el presente de la «parole». La palabra es ella misma como la reanimación de un cierto saber lingüístico hecho de las palabras anteriores de los hombres que nos precedie-

44. Cfr. *Del conflicto a la convergencia...*, p. 49.

45. Cfr. P. RICOEUR, *The Hermeneutical Function of Distance*, en "Philosophy Today", 17 (1973), p. 139.

46. Cfr. *Sobre la fenomenología del lenguaje* (ponencia que Merleau-Ponty presentó en el Coloquio Intern. de Fenomenología de Bruselas), en "Signos", pp. 101-116.

47. Cfr. *ibid.*, a partir de la página 107.

ron. Esas palabras ya pasadas se han sedimentado, se han «instituido» en un haber disponible para su utilización en los actos de habla de hoy. La lengua sería la utilización (met en oeuvre), como un «savoir-fair», como un saber previamente adquirido⁴⁸.

Por ese camino, Merleau-Ponty creyó alcanzar el campo semántico sin cruzar por el campo semiológico. Pero eso no puede hacerse sin consecuencias. El lenguaje es un sistema de signos, pero estos signos presentan, primeramente, diferencias y oposiciones (función semiológica) y, en segundo lugar, ofrecen también referencias, esto es, están apuntando al universo o, como se decía en la tradición filosófica anterior (medieval, cartesiana, kantiana y hegeliana) *representan* (función semántica). Ciertamente: la función semiológica está subordinada a esta segunda función semántica, pero hay que mantener estrictamente las dos funciones. Sólo sobre esta base, pueden confluir la lingüística, la lógica del sentido y de la referencia en el sentido de Husserl y de Frege, junto con la fenomenología del lenguaje al estilo de Merleau-Ponty. Sólo entonces las nociones fenomenológicas quedarán libres de psicologismo o de toda sospecha de subjetivismo.

2. *El paso de la semiología a la semántica*

2.1. *El problema de la semántica del discurso*

El problema que se le presenta a Ricoeur era cómo retener la conquista de la cientificidad que hizo el estructuralismo, pero recuperando, reconquistando lo que éste perdió. El problema es cómo volver a unir lo que Saussure y sus epígonos dividieron, esto es: cómo ir más allá de la antinomia «langue/parole». Este problema era para Ricoeur muy diferente al de Merleau-Ponty que reducía la «langue» a la «parole»; para Ricoeur se trataba de producir el acto de la «parole» en el «mi-

48. Esta concepción, además de recordarnos la vieja noción psicológica de "habitus", no hace justicia ni al fenómeno ni a la experiencia del lenguaje. Cfr. *La question du sujet...*, p. 245.

lieu» mismo de la «langue», a la manera de una promoción del sentido o una producción dialéctica que torne al sistema en acto, y a la estructura en evento»⁴⁹. Se trata, pues, del paso de una estructura del lenguaje (que es un sistema virtual, inactual y anónimo) al evento o momento en que la palabra actualiza la lengua virtual. En el título de un notable ensayo: «La structure, le mot, l'événement»⁵⁰. Ricoeur expresa este paso muy gráficamente. Nótese que «le mot» ocupa un lugar intermedio: se pasa del evento «vía» la palabra. La palabra es, pues, algo menos y algo más que la frase: menos, porque hasta que no sale del diccionario, hasta que uno no la toma y habla con ella, no hay propiamente palabra; la palabra es tributaria de la frase. Pero también es algo más que la frase porque mientras que ésta es un evento transitorio, evanescente, aquélla le sobrevive y queda disponible para nuevas frases en discursos nuevos.

De lo que, en fin, se trata es de no detenerse con los estructuralistas en los niveles semiológicos del lenguaje (nivel fonológico, lexical y sintáctico), sino de avanzar por todos los niveles, alcanzar la dimensión semántica y reabrir, por fin, el camino a la realidad. Un camino cerrado arbitrariamente por los estructuralistas. Estos por ninguna otra razón que por una decisión metodológica arbitraria⁵¹ tuvieron que poner entre paréntesis tres dimensiones esenciales del lenguaje: la dimensión ontológica (o de las referencias del lenguaje hacia la realidad), la dimensión psicológica (la referencia a sujetos o personas que hablan y escuchan) y la social (referencia a la comunidad de personas vivas que hablan y usan diferentemente el lenguaje). De lo que se trata entonces es de quitar esos paréntesis y devolverle al lenguaje su triple mediación, a saber:

49. Cfr. P. RICOEUR, *La structure, le mot, l'événement*, en CI, p. 86.

50. Este es el segundo título que le fue dado al ensayo publicado anteriormente con título diferente: "Structuralism, idéologie et méthode" en "Esprit", mayo de 1967. Cfr. en CI, pp. 80-100.

51. En realidad, no era arbitraria, ya que venía exigida por cuatro postulados básicos, a saber: diferenciación de lengua/habla, de sincronía/diacronía, postulado de dependencias mutuas dentro del sistema, y postulado del sistema cerrado donde sólo hay dentro, no un fuera.

del hombre con su mundo o realidad, del hombre con los demás hombres y del hombre consigo mismo. En suma: se trata de romper la clausura que los estructuralistas impusieron al lenguaje y recuperar lo que aquellos excluían: la «la langue» como acto de la palabra, como «dire».

¿Cómo Ricoeur lleva a cabo este programa? Repensando el lenguaje desde una nueva actitud que no excluya nada. Así, primeramente, tomará la unidad fundamental del lenguaje —el signo— y lo repensará, pero no desde los postulados estructuralistas que sólo tuvieron en cuenta las dos dimensiones significante-significado, y dejaron en la sombra la tercera dimensión del signo (la cosa) que siempre había sido destacada por la tradición ya desde los estoicos, San Agustín y los medievales. Pero, sobre todo, Ricoeur repensó la cuestión y recorrió todos los niveles jerárquicos del lenguaje. Recorre con los estructuralistas el primer tramo semiológico (fonología, léxico, sintaxis). Todo lo cual no es aún semántica. Ricoeur no se detiene ahí, sino que prosigue el análisis en busca de una unidad nueva. Para ese viaje más allá de la semiología, Ricoeur necesitaba de una nueva lingüística que tematizara, no ya la «langue», sino la «parole». Fue E. Benveniste el que se la proporcionó. Este gran lingüista, con exquisito tacto y sentido agudo de la tradición, vinculó el lenguaje a dos suertes de entidades: los *signos* que son unidades (fonemas, morfemas, lexemas) definidas por su diferenecia con otras unidades dentro del mismo sistema; son, pues, fenómenos intralingüísticos, sin referencia a cosas o eventos; la otra entidad irreductible es la *frase*. La frase no es un agregado de palabras, es una entidad nueva⁵². Su función no es, como la del signo, establecer diferencias, sino síntesis; su carácter específico es ser predicado.

2.2. *Las propiedades del discurso*

Palabra, frase, texto y obra, dice Ricoeur, caen (tombent)

52. Cfr. PAUL RICOEUR, *Creativity in Language*, en "Philosophy Today", 17 (1973), p. 99.

bajo la misma categoría: el discurso⁵³. Veamos entonces brevemente cuáles son las cinco más importantes propiedades del discurso según Ricoeur. Nótese cómo estos rasgos son polares y aparecen «prima facie» como paradójicos y contradictorios. La contradicción es, sin embargo, sólo aparente.

En primer lugar, contrariamente a la «langue» que es un sistema virtual, atemporal, el discurso acontece: se realiza, se actualiza en el tiempo. Pero he aquí que paradójicamente «si todo discurso es actualizado como evento, es entendido como significado». La articulación de esta polaridad es el meollo de todo el problema hermenéutico, dice Ricoeur⁵⁴. Ese significado, en segundo lugar, también es polar y, en cierto modo, paradójico. En efecto, el vehículo de la significación de todo discurso es la proposición que aparece como desgarrada por una fuerte polaridad interior: en el polo del sujeto, podemos efectuar identificaciones *singulares* (hablamos de Juan, de Pedro, de este pueblo) pero he ahí que en el otro polo se ofrece una predicación *general*. Además, en tercer lugar, el discurso como frase ofrece la polaridad del sentido y de la referencia; esto es: el contenido ideal (ce qui est dit) y la referencia o denotación (cet au sujet de quoi)⁵⁵. Polaridad que no parece estar muy lejos de aquélla que estableció Frege entre «Sinn» y «Bedeutung». De ese modo, allí donde hay significación, allí debe haber referencia⁵⁶.

Si ahora tomamos el discurso como acto, observaremos, en cuarto lugar, lo que vio muy bien Austin, a saber: en el acto del discurso hay (a) un *contenido*, es decir, el acto proposicional (locutionary act, dice Austin), y (b) un acto de *fuerza* (illocutionary act), con la cual se predica ese contenido. En otros términos, lo que digo y lo que hago al decirlo no son la misma cosa.

53. Cfr. PAUL RICOEUR, *La métaphore et le problème central de l'herméneutique* en "Rev Phil Louvain, 70 (1972), p. 84.

54. Cfr. *The Hermeneutical Function...*, p. 131.

55. Cfr. *La métaphore...*, p. 96.

56. Cfr. *Creativity in Language*, p. 99.

Finalmente, en todo discurso hay que señalar dos o quizá, como corrige Ricoeur⁵⁷, mejor tres referencias que son la clave para interpretar el círculo hermenéutico. Hay una referencia a la realidad extralingüística, a la cosa, que en la gramática se expresa con los pronombres «ello, ella»; hay otra referencia al propio locutor (autorreferencia), expresada por «yo, mí», y hay una tercera referencia al destinatario, al «tú».

Si ya, en las propiedades primera y segunda, sentíamos que no pisábamos el campo de la semiología, en las tres últimas estamos ya completamente dentro de la semántica. El paso de la semiología a la semántica está, pues, ya consumado. El siguiente cuadro sinóptico muestra algunos de esos pasos.

COMPARACION DE LAS PROPIEDADES

SEMIOLÓGICAS DE LA LENGUA	SEMÁNTICAS DEL DISCURSO
—no tiene existencia real, es atemporal	—acontece en la realidad, es temporal
—carece de sujeto	—tiene siempre un locutor y un destinatario
—sólo ofrece relaciones de dependencia dentro de un sistema cerrado, sin fuera	—está abierto; se dirige fuera a la realidad extralingüística
—sólo se interesa por las diferencias internas a cada sistema	—remite al mundo sobre el que siempre dice algo. Hay una triple referencia: a la cosa, al locutor, al destinatario
—instrumento virtual de comunicación	—es la actualización de la lengua por la palabra

III. DE LA SEMÁNTICA DEL DISCURSO A LA HERMENEÚTICA DE TEXTOS

Sorprende ver la casi ubicua presencia de la noción de texto así como la pluralidad de sus aplicaciones en las más recientes obras de Ricoeur. Así en «De l'interprétation», llama

57. Cfr. *La métaphore...*, p. 97.

textos a la obra de Freud, el sueño es un texto como lo es también el lenguaje del deseo; el texto viene a ser el objeto del desciframiento del psicoanálisis como de la fenomenología. En «Conflict des interpretations», se habla del texto de la conciencia, pero la cultura y la realidad histórica también son textos; el texto es el objeto de la exégesis y de la filosofía⁵⁸. La idea de texto es un concepto clave, como un paradigma para la investigación de cualquier objeto hermenéutico; es el problema de la hermenéutica ricoeuriana. ¿Qué es interpretar un texto? tiende a reemplazar a su cuestión inicial: ¿qué es interpretar el lenguaje simbólico? Ricoeur, efectivamente, acaba reconociendo francamente: «el tipo de hermenéutica que yo ahora favorezco es el reconocimiento del significado objetivo del texto en tanto que algo diferente de la intención subjetiva del autor⁵⁹. Con la hermenéutica del texto se consuma el último ensanche de la hermenéutica de Ricoeur. Pero para realizarlo, fue necesario que antes resolviese el problema del paso del discurso como habla al discurso escrito. Era preciso plantear el problema de la «textualidad» que opera la *distancia* sobre el discurso hablado y lo *fija* dotándolo de una *triple autonomía* (del autor, de la situación del discurso y de la audiencia original). El discurso así autonomizado, se torna en *obra* que como tal lleva una doble referencia: al *mundo al que apunta* y a la *autocomprensión*. Las palabras subrayadas son los conceptos-eje que vamos a exponer a continuación. Veremos cómo la fijación del texto, su carácter de obra así como el mundo al que nos abre (la «chose du texte») y la autocomprensión son las *cuatro modalidades* del distanciamiento del texto, un concepto que en la última hermenéutica de Ricoeur descuella por su decisiva importancia.

1. *Primera modalidad de la distancia: fijación y autonomía del texto*

La idea-eje de lo que sigue va a ser de distanciamiento del

58. Cfr. D. PELLAUER, *The Significance of the Text...*, p. 108.

59. Cfr. *From Existentialism...*, p. 93.

texto no como un accidente o algo que haya que conquistar por el esfuerzo de la hermenéutica, sino justo lo contrario: la distancia es la condición de posibilidad de la misma hermenéutica, es el elemento constitutivo del texto en tanto que fijado por escrito. Gadamer no lo vio así, por eso, quedó atrapado en las conocidas antinomias de su hermenéutica filosófica.

1.1. *Gadamer, Habermas y Ricoeur*

Las antinomias de Gadamer y Habermas. ¿Cuál es el título de la más famosa obra de Gadamer: «Verdad y/o método»? Tipográficamente es, desde luego, «Verdad y método», pero Ricoeur se pregunta si merece este título⁶⁰. Ambas palabras de stirpe diltheyana (método) y heideggeriana (verdad), ¿están felizmente combinadas por esa «y» o siguen funcionando disyuntivamente como si el libro se titulase «Verdad o método»? El énfasis de Gadamer en la verdad (participación) parece, a veces, enajenar el método (la distancia, la objetividad). Y, al revés, la insistencia en la distancia crítica (Habermas) se nos antoja que igualmente enajena la verdad, la participación en la densidad ontológica del ser. Esta idea de enajenación o alienación (*Verfremdung*) es casi obsesiva en Gadamer. Es, por otra parte, el presupuesto —la opción— metodológica de las ciencias positivas, una opción que puede —y suele— conducir a la destrucción de la relación primordial de participación (*Zugehörigkeit*). Gadamer insiste en que la participación precede siempre a toda distancia metodológica: así *en el arte*, sólo el involucramiento en la obra, hace posible los juicios críticos u otros ejercicios de la metodología científica; lo mismo *en la historia*, sólo quien se someta y participe en una tradición que lo precede, puede hacer un examen crítico de la misma. Aun puede uno menos abstraerse de la estrecha participación en lo concerniente al *lenguaje*. Las voces creadoras del pasado no sólo preceden sino que *posibilitan* cualquier distanciamiento o manejo del lenguaje.

60. Cfr. PAUL RICOEUR, *The Tasks of Hermeneutics*, en "Philosophy Today" 17 (1973), p. 126.

Ni del lenguaje ni de la historia puedo separarme o sustraerme; y menos aún, ponerme fuera de ellos, Pertenezco a la historia y al lenguaje más que a mí mismo. No hay en ellos un fuera; nunca tengo libertad para colocarme cara-a-cara con el pasado o con el lenguaje por un acto de soberanía ⁶¹. Gadamer nos dice que él supera las insuficiencias de la Ilustración tanto como las del Romanticismo, pero ¿es verdad que va realmente más allá del Romanticismo? ⁶² En su obra quedan más bien rehabilitados los conceptos de prejuicio (Verurteil), de la autoridad y de la tradición como dimensiones de la conciencia histórica.

Justo lo contrario encuentra J. Habermas en la tradición. Lejos de reactivar la herencia cultural de la tradición y de participar en ella, Habermas y la crítica de las ideologías ven en la tradición el lugar «par excellence» de las distorsiones y alienaciones. A la conciencia histórica de la tradición, oponen una idea reguladora de comunicación ⁶³ que se proyecta, no al pasado, sino al futuro.

Superación de la antinomia. Ricoeur en un alarde de la estrategia del foco y contrafoco que expusimos al principio de este trabajo, rehusa la antinomia y logra escapar de la aporía participación/distanciamiento a través del texto. Es, en efecto, difícil quedarse en las posiciones de Gadamer. Por grande y radical que sea nuestra pertenencia a la historia y al lenguaje, ¿cómo se puede llevar a cabo un programa hermenéutico sin introducir en algún punto el momento crítico o lo que es lo mismo: el distanciamiento de la crítica? Ricoeur repensó los conceptos de Gadamer, y descubrió en ellos elementos de ese distanciamiento necesario.

Así su concepto de conciencia de la historia efectiva ⁶⁴ se

61. Cfr. PAUL RICOEUR, *Ethics and Culture. Habermas and Gadamer in Dialogue*, en "Philosophy Today", 17 (1973), p. 155.

62. Ricoeur se hace explícitamente esta pregunta en "Taks of Hermeneutics...", p. 126.

63. Cfr. *Ethics and Culture...*, p. 155.

64. "Wirkungsgesichtliches Bewusstsein" palabra por palabra sería: conciencia de la historia de los efectos. En la traducción de Ana Agud Apari-

entiende como la conciencia expuesta a los efectos de la historia. Pero esta historia efectual es precisamente eficaz en la distancia; ella misma viene a ser la que hace próximo el distanciamiento⁶⁵. Esa eficacia en la distancia es, a su vez, la clave para entender el conocido concepto de Gadamer: la fusión de los horizontes, esto es, la comunicación del horizonte presente con el horizonte del pasado. Y lo mismo demostró Ricoeur con relación a otro importante concepto de Gadamer, la «Sprachlichkeit» o lingüisticidad de la experiencia histórica. En ambos casos, hay implícitos elementos de distanciamiento.

Pero no menos insatisfactoria es la posición de Habermas. Su programa hermenéutico sólo puede ser cumplimentado si se incorpora a la crítica de las ideologías, una cierta regeneración del pasado, lo que implica una reinterpretación de la tradición. Ricoeur nada tiene contra los principales conceptos de Habermas; al revés: recomienda a los hermeneutas no echar en saco roto la noción de interés o la trilogía trabajo-poder-lenguaje (trilogía que, por cierto, Gadamer excluyó de su investigación), una trilogía que es ineludible⁶⁶. Lo que Ricoeur propone es la complementariedad de distancia y participación. Los intereses emancipatorios que proclama Habermas quedarían vacíos y anémicos si no se les nutre con contenidos del pasado, que sólo pueden provenir de la reinterpretación de las herencias culturales de la tradición, animadas por nuestros intereses de comunicación⁶⁷.

cio y Rafael Agapito de la Editorial Sígueme, 1977, se habla sólo de *historia efectual*.

65. Cfr. *Tasks of Hermeneutics...*, p. 127.

66. En otro trabajo: *Hermenéutica de los símbolos y crisis del lenguaje religioso*, intentamos demostrar cuán falaces son los usos del lenguaje o instrumentales?. Por más vueltas que se le dé a la cuestión, acabaremos siempre dentro de una circularidad en la que la función epistemológica explícita parece derivar implícitamente de la función axiológica. Ricoeur nos advierte que esa relación circular no es escandalosa, cfr. *Ethics and Culture...*, pp. 163 y ss.

67. Pues ¿cómo sería siquiera posible determinar que los intereses emancipatorios están jerárquicamente por encima de los intereses prácticos o instrumentales?. Por más vueltas que se le dé a la cuestión, acabaremos siempre dentro de una circularidad en la que la función epistemológica explícita parece derivar implícitamente de la función axiológica. Ricoeur nos advierte que esa relación circular no es escandalosa, cfr. *Ethics and Culture...*, pp. 163 y ss.

1.2. *El "speech-act" y la autonomía del texto*

Si, en cambio, consideramos la distancia desde la relación dialéctica que establecimos al hablar del discurso entre evento y significado, descubriremos ya una primera modalidad de la distancia, operante en el mismo discurso oral. Naturalmente, cuando éste se transfiere y se fija en el texto, ocurren ciertas alteraciones en los rasgos del discurso. La más importante de ellas es la triple autonomía del texto. Veamos primeramente la función de la distancia en el discurso oral. Puede apreciarse ya un distanciamiento entre el decir y lo que se ha dicho: el decir es un evento, algo evanescente, mientras que lo dicho permanece. Pero ¿qué es exactamente lo dicho? Para responder a esta pregunta Ricoeur precisaba de una nueva lingüística que no le podían enseñar ni los estructuralistas ni siquiera E. Benveniste, cuyas doctrinas le fueron tan decisivas para pasar de la semiología a la semántica. En este nuevo paso (de la semántica a la hermenéutica del texto), Ricoeur toma en préstamo las doctrinas de Austin y Searle. Particularmente, se interesó Ricoeur por la doctrina del «speech-act» con sus tres niveles: (1) proposicional, acto de hablar (locutionary act) v. g., cállate, cállate; (2) el nivel del acto o fuerza que ponemos al hablar (illocutionary act) v. g., si digo «cállate» con la fuerza de una orden, de un enojo, de una súplica, etc. y (3) aquello que decimos al hablar (perlocutionary act) v. g., aquellos efectos de mi acto de hablar que operan como estímulos que producen ciertos resultados, v. g., si digo «tomo a N. por esposa», decir es hacer. Al decir prometo, hago el acto de prometer. Estos enunciados se han de someter a criterios muy concretos (por ejemplo, son locuciones enunciadas en primera persona). La teoría de lo performativo tiene como tarea principal precisamente investigar esos criterios⁶⁸. Y en todo caso, hay que distinguir siempre —cosa que no hicieron los positivistas— los enunciados performativos de los verificativos.

68. Cfr. PAUL RICOEUR, *Discurso de la acción*, Madrid, Cátedra, 1981, pp. 14-15.

Hay ciertas alteraciones del «speech-act» cuando se fija por escrito: mientras que (1) y (2) pueden ser retenidos, gracias a ciertos mecanismos gramaticales (modos imperativo, indicativo, subjuntivo, etc.), el nivel (3) es el que menos se tras-pasa al texto. Mientras que los dos primeros pueden ser identificados y reidentificados en sucesivas lecturas, el distanciamiento hace improbable la identificación del nivel tercero.

Pero no sólo quedan alterados los niveles del «speech-act» por el distanciamiento. Ricoeur enfática y reiteradamente señala aún otra importante alteración de la distancia, que él juzga decisiva para la hermenéutica. Se trata de la triple autonomía del texto. Aun más claramente ahora que en el «speech-act», podemos observar el efecto de creciente emancipación y autonominación que el distanciamiento opera en el texto. Primeramente, lo emancipa de su autor y de las condiciones psicológicas particulares en las que fue producido. La distancia nos aleja de todo eso y nos coloca ante un texto que trascendiendo las condiciones particulares en las que fue escrito, queda abierto a infinitas lecturas. Resulta así un texto des-contextualizado de sus condiciones psicológicas o sociales particulares, y queda emancipado y disponible para ser re-contextualizado con cuantas lecturas se hagan de él en nuevos contextos. Para Ricoeur, es indisputable que esta alteración del distanciamiento es buena, es la función positiva de la distancia. La distancia ya no es algo parásito o producto del método: es la condición de posibilidad de la hermenéutica⁶⁹. Similares consideraciones podrían hacerse desde la perspectiva de las otras dos autonomías del texto: de la situación del discurso y de la audiencia original. Pero nos lo prohíbe la estrechez del espacio.

4.2. *El texto como obra o la segunda modalidad de la distancia*

Las alteraciones que la distancia produce en el paso del dis-

69. Cfr. *Hermeneutical Function of Distance*, p. 134.

curso oral al texto, no se agotan en la triple autonomía de éste. Por la acción de la distancia que autonomiza el texto y lo separa de su autor, aquél se torna en algo elaborado, en producto, resulta ser una obra. Es la obra que media entre la irracionalidad del evento del discurso y la racionalidad del significado. Esta obra está, por supuesto, organizada con arreglo a una «*taxis*» o *composición*, dentro de ciertos *géneros literarios*, y de tal modo que constituye una configuración única, individual, esto es, constituye un *estilo*. Los subrayados son las tres grandes categorías de la obra que analiza Ricoeur. El estilo es el aspecto temporal de una existencia individual que permite indentificar una obra como individuo y la destaca poderosamente frente a otras obras, por ejemplo, las obras de la técnica en las que la individualidad es accidental e irrelevante. A su vez, el género es mucho más que una clase o aparato clasificatorio, es un medio de producción de la obra, es una «competencia» en el sentido de la «competence» de N. Chomsky: es una serie de reglas generativas. Gracias al género, la obra deviene objeto público y es ya posible identificarla, incluso memorizarla. El género hace que la obra sobreviva, la preserva de distorsiones y la deja disponible para sucesivas, incontables re-interpretaciones en situaciones nuevas.

Pero es, sobre todo, en la «*taxis*» o composición en donde Ricoeur encuentra la mejor oportunidad para aplicar el estructuralismo a la hermenéutica de textos⁷⁰, y extender a ella los métodos que los estructuralistas aplicaron con tanto éxito a la fonología. Una nueva época para la hermenéutica parece abrirse tras esa posibilidad, sobre todo, si no se olvida —como hicieron los estructuralistas— que la objetivación de los métodos no ha de anular el carácter referencial del lenguaje que dice *algo* a *alguien* sobre *algo*.

4.3. *El mundo del texto o la tercera modalidad*

Ahora la distancia diríase que cruza la obra misma y pro-

70. Ibid., p. 139.

longa sus efectos en el plano de la referencia o mundo al que el texto apunta, a la «chose du texte». La alteración respecto al discurso oral que produce el distanciamiento es ahora aún más obvia. Las referencias del discurso oral eran *ostentivas* de una situación común en las condiciones concretas del diálogo. Pero ahora, al fijarse el discurso en texto, el discurso ya no dispone de estas referencias ostensivas (o de primer orden) las cuales quedan abolidas. En su lugar, se levanta para el intérprete todo un mundo nuevo.

Ricoeur sostiene que la abolición de las referencias de primer orden (referencias ostensivas) es la condición de posibilidad para la liberación de un segundo orden que alcanza, no un mundo de objetos manipulables (el mundo del yo empírico), sino un mundo nuevo. La hermenéutica de este nuevo mundo precisará otra vez de algún modelo. Han quedado ya descartados el modelo romántico por psicologistas, y el estructural por cientificista y excesivamente parcial; tampoco prestarán mucha ayuda en este punto los filósofos británicos del «speech-act». Ricoeur cree que el modelo para esta tarea de la hermenéutica ha de ser Heidegger. Comprender (*Verstehen*) será entonces, como para Heidegger, no un método entre otros, sino, nada menos, que la estructura del ser-en-el-mundo. Por la comprensión, el ser-en-el-mundo que es el hombre proyectará sus más hondas posibilidades de existencia dentro de esas situaciones en las que se encuentra.

El poder de la obra semeja a ese otro poder de la metáfora: ese poder de «ouverture-decouverture» del que nos habla Ricoeur⁷¹. Es el poder que produce la «mímesis» aristotélica. Pero recuérdese que en Aristóteles, «mímesis» no es, en modo alguno, copia o duplicado de la realidad, sino «poiesis», esto es, una producción o construcción de un mundo coherente y original en el que se imitan los actos y gestos humanos, pero es para hacerlos parecer más nobles, más altos de lo que son en realidad. El nombre griego para la «ouverture-decouvertu-

71. Cfr. *La métaphore...*, pp. 107 y ss.

re» sería, pues, el de «mímesis», gracias a la cual el discurso poético crea con el lenguaje un mundo en el que nosotros, liberados ya de las referencias ostentivas al mundo empírico y cotidiano, podemos movernos imaginativamente. Nos movemos por mundos posibles en los que cuales la «mímesis» nos enseña a orientarnos y a proyectar nuestras más genuínas posibilidades del ser-hombres y de ser-mujeres.

En suma: que el mundo del texto, aquello que ha de interpretarse en el texto, es un «mundo propuesto»: un mundo en el que yo pueda habitar y proyectar las posibilidades humanas que yo tengo. Obsérvese cómo aquí el distanciamiento es mucho más sutil y radical: es la distancia que va de lo real al hombre mismo. Toda la temática existencial auténtica, del problema de la verdadera humanidad o de la conquista del «sí-mismo»⁷² podría, tal vez, ofrecer aquí ayudas al hermeneuta, al tiempo que quedarían esas mismas temáticas regeneradas y curadas de los vicios hermenéuticos de los que suelen adolecer.

4.4. *La hermenéutica de la autocomprensión*

Para concluir, digamos aún dos palabras sobre esta importantísima función del distanciamiento del texto, en la que quedan ya definitivamente superadas las aporías de la hermenéutica romántica. La distancia ahora es la que media, no ya entre el discurso y el texto, ni entre el sujeto y el mundo del texto, sino la distancia que hay entre el sujeto y sí-mismo. Hay que salvar esta distancia en el acto de interpretación por la «apropiación». Aquí es necesaria no poca cautela para librarse de la tentación peligrosa de intentar hacer una «apropiación» prematura. Así lo acostumbraron a hacer las hermenéuticas románticas que cayeron, por ello, en toda suerte de ilusiones del

72. Cfr. M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, México, FCE, 1951, pp. 307 y ss. También A. DE WAELEHENS, *La filosofía de M. Heidegger*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1952, pp. 213 y ss. espec., 216. También pueden verse los excelentes comentarios de J. MACQUARRIE, *Existentialism* Londres, Penguin, 1973, pp. 161-172. Y del mismo autor *An Existentialist Theology: A Comparison of Heidegger and Bultmann*, Prólogo de Rudolf Bultmann, Nueva York, Harper, 1965, toda la II Parte, pp. 135-231.

psicologismo subjetivista. Si nosotros tomamos con seriedad la distancia que nos separa del texto, ya no caeremos en esas ilusiones ni comenzaremos la labor hermenéutica por la auto-comprensión, «a lo sumo, terminaremos con ella», dice Ricoeur.

Pero por peligrosa, ilusoria o prematura que pueda ser la «apropiación», es, desde luego, posible: es el último paso de la hermenéutica, la última modalidad del distanciamiento. Mediante ella, no nos apropiamos de una experiencia ajena (psicologismo romántico) ni de un horizonte distante (historicismo de Dilthey), sino, más simplemente, nos apropiamos del horizonte de un mundo, precisamente del mundo del texto que interpretamos, y al que nos transporta la obra. Apropiarse de ese mundo al que el arte de la «mímesis» del autor nos introduce, no es tampoco una fusión de la conciencia o una suerte de empatía con el genio creador; es, más sencilla y objetivamente, apropiarse de un sentido, reconocer un sentido, y no precisamente a la persona autora del sentido.

La única entrada que esta hermenéutica deja a la subjetividad no es, ni que decir tiene, la de la proyección de la subjetividad, sino la comprensión subjetiva que un sujeto efectúa cara a un texto. En modo alguno, el texto ha de situarse bajo el poder subjetivo del intérprete; ocurre, más bien, lo contrario: es el intérprete el que se somete al poder de la metáfora, o de la «mímesis», y, abandonando sus subjetivas ilusiones y proyecciones, «deja que la obra y su mundo ensanchen el horizonte de la comprensión que yo hago de mí mismo»⁷³. En ese nuevo y vasto horizonte de la autocomprensión, descubrimos nuevos modos de ser-en-el-mundo (Heidegger) o dicho con la terminología de Wittgenstein, nuevas formas de vida. De todo lo cual ha de resultar finalmente un acrecentamiento de la capacidad del lector para proyectarse —no sobre el texto; más bien fue el texto el que proyectó sobre el lector nuevas formas de vida—, sino sobre un «mundo propuesto» y

73. Cfr. *La métaphore...*, p. 109.

henchido de genuinas posibilidades de ser-hombre o de ser-mujer.

Puede aún adivinarse en todo esto la permanente cuestión del círculo hermenéutico, pero a estas alturas, ya no nos resultará un círculo vicioso, subjetivista y romántico, sino que quedará trasladado al plano ontológico. Ahora también el concepto de «apropiación» nos aparecerá como el correlato dialéctico de la distancia ⁷⁴. Es ahora y solamente ahora, después de haber salvado los distanciamientos a través de la semiología, la semántica y del texto como obra, cuando la hermenéutica del texto puede efectuar la «apropiación» con alguna seguridad.

JOSE MARIA GARCIA PRADA

74. Cfr. *Hermeneutical Function* , p. 141.