

RACIONALIDAD Y ACCION: PAUL RICOEUR

Cirilo Flórez Miguel

INTRODUCCION

Paul Ricoeur, nacido en 1913, inicia su filosofía orientando su reflexión hacia el mundo de "lo vivido" que tanto la hermenéutica de Dilthey, como el psicoanálisis de Freud y la fenomenología de Husserl han colocado en primer plano. Su carrera como escritor se inicia en 1947 con un trabajo sobre Jaspers y la filosofía de la existencia. Su tesis de doctorado en 1950 sobre la voluntad le va a introducir en un programa de investigación dentro del cual se le plantea como problema fundamental la contradicción interna a la propia estructura del hombre entre el conocimiento y la acción. La solución de dicho problema es la que va a ir guiando toda su reflexión filosófica en la cual quedan articuladas tres tradiciones importantes: la existencialista-personalista, la fenomenológica y la hermenéutica. Siendo esta última la que proporciona el rótulo más adecuado para la caracterización de su filosofía como voy a analizar en el trabajo aquí presente.

La filosofía de Paul Ricoeur se inscribe en la tradición filosófica que se conoce como hermenéutica y gira en torno al núcleo de lo que él caracteriza del siguiente modo: "A su vez, el concepto de interpretación recibe también una acepción determinada; propongo otorgarle la misma extensión que el símbolo; la interpretación, diremos, es el trabajo de pensamiento que consiste en descifrar el sentido oculto en el sentido aparente, desplegar los niveles de significación implicados en la significación literal; guardo así la referencia inicial a la exégesis, es decir, a la interpretación de los sentidos ocultos. Símbolo e interpretación devienen así conceptos correlativos; hay interpretación allí donde existe sentido múltiple, y es en la interpretación que la pluralidad de sentidos se hace manifiesta"(1).

El hecho de adoptar como núcleo de su filosofía la interpretación hace de este filósofo un contemporáneo, dado que orienta su análisis no hacia la estructura psicológica del individuo, sino hacia las manifestaciones lingüísticas del mismo en tanto en cuanto manifestaciones públicas a las que se puede acceder poniendo entre

paréntesis el sujeto emisor o productor de los mismos. Este hecho significa dos cosas. En primer lugar que asume el llamado giro lingüístico presente en la filosofía contemporánea; y en segundo lugar y en dependencia de lo anterior, que su metodología de acceso a la realidad va a tener que seguir la que el mismo Ricoeur llama vía larga, por oposición a la vía corta característica de la filosofía moderna y de algunas filosofías contemporáneas. La caracterización de esa vía larga nos permite identificar la peculiaridad de la filosofía de este autor. La interpretación es un penoso trabajo de desciframiento que exige el equipamiento con unas determinadas técnicas de lectura. Un ejemplo claro de lo penoso de la interpretación es el trabajo del psicoanalista para reconstruir un discurso coherente con una serie de datos sueltos que el paciente va ofreciéndole y entre los cuales tiene que ir introduciendo los eslabones que permiten la articulación del conjunto como un todo coherente.

Para comprender adecuadamente la importancia de la noción ricoeuriana de interpretación y su dimensión hermenéutica es preciso una breve referencia histórica al panorama contemporáneo de la filosofía.

Un tema fundamental de la filosofía del siglo XX es el giro lingüístico de la misma, su preocupación por los problemas del significado. En este giro lingüístico destaca un núcleo problemático de una gran trascendencia: la confrontación entre explicación y comprensión que viene de los planteamientos de Dilthey, pasa por la sociología comprensiva de Weber y otros y desemboca en la actual filosofía analítica. El elemento común de todos esos planteamientos es un dualismo epistemológico según el cual la ciencias explicativas operan según el famoso modelo lógico de "cobertura legal" de Hempel y Popper; mientras que las ciencias comprensivas siguen un modelo de reconstrucción histórica que algunos califican como "reconstrucción racional". Otra forma de caracterización de ambos modelos epistemológicos puede hacerse diciendo que la explicación tiene que habérselas con causas en el sentido humeano del término, mientras que la comprensión se atiene al análisis de las razones. Esta polémica se extiende a lo largo del siglo XX hasta nuestros días y tiene a Paul Ricoeur como punto de referencia clave para su comprensión. Esta conexión de Ricoeur con el problema indicado me va a posibilitar la forma de organizar mi propio discurso; ya que siguiendo el diálogo de Ricoeur con las principales tradiciones de la filosofía contemporánea voy a ir reconstruyendo las distintas etapas por las que la misma ha pasado hasta llegar a nuestro autor.

La hermenéutica tiene su origen en la exégesis entendida como la disciplina que se propone comprender un texto. Pero el trabajo de interpretación de un texto plantea importantes problemas filosóficos sobre los que es necesario reflexionar. Para hacer ver esos problemas voy a proponer un primer esquema (Figura.1). Este esquema, como cualquier otro, no tiene otra pretensión que la de mostrar en una visión sinóptica o de conjunto la articulación que la filosofía hermenéutica de Ricoeur lleva a cabo de los aspectos estructurales y genéticos presentes en todo texto. El núcleo del programa de investigación de Ricoeur no lo ocupa la conciencia como en el caso de la fenomenología, sino el texto y por eso nuestro autor habla de la sustantividad de todo texto. Este punto diferencia a la filosofía de Ricoeur de cualquier fenomenología o hermenéutica psicologista y la aproxima a los planteamientos estructuralistas con los que coincide en los dos primeros momentos de su método de vía larga. El análisis gramatical o terminológico del texto para determinar qué es lo que él mismo dice; así como su análisis formal para descubrir el modo cómo lo dice. Estos dos primeros momentos nos permiten determinar la estructura del texto. Pero el análisis del texto no quedaría completo si nos detuviéramos ahí. Es preciso dar razón también de la génesis del texto a partir de una matriz originaria desde la cual va a ir adquiriendo la forma que hemos determinado en los dos primeros momentos. En los dos momentos de la génesis el método tiene que dar razón del sujeto como agente del texto en su sustantividad constituida y del mundo común al sujeto y al texto. Ahora bien, el trabajo metodológico de la vía larga no concluye aquí, sino que tiene que dar razón, a su vez, de la distancia histórica que separa el mundo del texto y del agente del mismo del del lector. Este es uno de los momentos más difíciles del método de la vía larga, de cuyo resultado depende en buena parte el éxito de esta metodología de Ricoeur, ya que gracias a él el texto se nos ofrece como un acto de habla que produce unos efectos sobre los lectores del mismo con independencia del sujeto y el mundo en el que el mismo se constituyó. El desarrollo posterior de nuestro trabajo intentará explicitar en la medida de lo posible las ideas implicadas en esta primera aproximación a la metodología de Ricoeur.

HISTORIA DE LA HERMENEUTICA

Una primera caracterización de la hermenéutica puede ser como interpretación en el sentido aristotélico: "Es notorio que en Aristóteles la hermenéia no se limita a la

alegoría, sino que concierne a todo discurso significativo; aún más, es el discurso significativo el que es hermenéica, el que "interpreta" la realidad, en la medida misma en que dice "alguna cosa de alguna cosa"; hay hermenéica, porque la enunciación es una captación de lo real por medio de expresiones significativas, y no es un extracto de las así llamadas impresiones venidas de las cosas mismas"(2).

En este texto es preciso observar dos cosas que son relevantes para comprender la filosofía de Ricoeur. En primer lugar su alusión crítica a la fenomenología de Husserl. La importancia de estas dos alusiones reside en el hecho de que el núcleo de la filosofía de Ricoeur ya no es, como en el caso de la fenomenología, la conciencia como lugar de la donación de sentido, sino el discurso significativo como intérprete de la realidad. El giro lingüístico de la filosofía contemporánea tiene ahí una ejemplificación clara. La vuelta a Aristóteles es el punto de referencia más decisivo para llegar a indentificar la peculiaridad de la posición de Ricoeur. La teoría aristotélica de la interpretación es la plataforma desde la que va a intentar superar los límites tanto de la fenomenología como los del análisis lingüístico. Lo característico de la posición aristotélica es su insistencia en la sustantividad de la obra tanto frente al agente de la misma o sujeto (fenomenología) como frente al carácter de efecto de la misma (análisis lingüístico). En la sustantividad aristotélica quedan articulados dialécticamente uno y otro punto; y en ella se va a apoyar Ricoeur para diferenciar su propia posición en el conjunto de la hermenéutica contemporánea, a cuyo análisis paso ahora.

El momento de la hermenéutica decimonónica es el representado por Schleiermacher y Dilthey en torno al desarrollo de las ciencias humanas durante el siglo XIX. El núcleo de la hermenéutica en dicho momento es el de la "comprensión del otro", que puede adoptar un camino psicológico o histórico tal como ocurre en el primero y segundo Dilthey.

La confrontación Dilthey-Husserl que va a tener lugar al comienzo del siglo abre el camino a un encuentro entre hermenéutica y fenomenología que va a ser muy importante para el desarrollo posterior de la hermenéutica. Uno de los resultados de dicho encuentro va a ser la "ontología de la comprensión" de Heidegger, de la que Paul Ricoeur se distancia por seguir lo que él llama una vía corta de fundamentación de la hermenéutica en la fenomenología. "Existe la vía corta, de la que hablaré en

primer término y la vía larga que es la que me propongo recorrer. La vía corta es aquella de una ontología de la comprensión a la manera de Heidegger. Llamó "vía corta" a esa ontología de la comprensión, porque, evitando los debates sobre el método, se vuelca de golpe al plan de una ontología del ser finito, para encontrar allí el comprender no como un modo de conocimiento, sino como un modo de ser. No se entra poco a poco en esa ontología de la comprensión; no se accede a ella gradualmente, profundizando las exigencias metodológicas de la exégesis, de la historia o del psicoanálisis: se llega allí por un vuelco repentino de la problemática. La cuestión: ¿a condición de qué un sujeto cognoscente puede comprender un texto o la historia? se sustituye por esta otra: ¿qué es un ser cuyo ser consiste en comprender?. El problema hermenéutico pasa a ser así una provincia de la analítica de este ser, el Dasein, que existe al comprender"(3).

La crítica a Heidegger por descuidar los debates sobre el método no quiere decir que Ricoeur no coincida en algún punto con dicho autor. Coincide con Heidegger en el deseo de una ontología, que hay que conquistar a través de un penoso camino de discusión metódica y no partir de ella como hace Heidegger. Ese deseo de buscar una ontología es lo que diferencia a Ricoeur de otros dos grandes programas de investigación de la filosofía contemporánea: el de la filosofía lingüística a la manera de Wittgenstein y el de la filosofía reflexiva de tipo neokantiano al estilo de Cassirer. "Se trata de sustraerse a toda manera erkenntnistheoretische de colocar el problema, y, en consecuencia, de renunciar a la idea de que la hermenéutica sea un método digno de luchar con armas iguales con aquél de las ciencias de la naturaleza. Dar un método a la comprensión, significa permanecer aún en las presuposiciones del conocimiento objetivo y en los prejuicios de la teoría del conocimiento kantiana. Es preciso, entonces, salir deliberadamente del círculo encantado de la problemática del sujeto y del objeto, e interrogarse sobre el ser. Sin embargo, para interrogarse sobre el ser en general, es preciso ante todo interrogarse sobre este ser que es el "allá" de todo ser, sobre el Dasein, es decir, sobre este ser que existe en el modo de comprender el ser. Comprender no es más, entonces, un modo de conocimiento, sino un modo de ser, el modo de este ser que existe al comprender" (4).

Tanto Wittgenstein como Cassirer se mueven en el ámbito del modelo objetivo de la ciencia, que Husserl va a criticar en su segunda filosofía contraponiendo al objetivismo de la ciencia el "mundo de la vida" entendido como un estrato de experiencia que él denomina antepredi-

cativa y que precede al mundo formal de la ciencia.

"Así se halla delimitado un campo de significaciones anterior a la constitución de una naturaleza matematizada, tal como nos la representamos después de Galileo -un campo de significaciones anterior a la objetividad creada por un sujeto cognoscente. Antes de la objetividad, existe el horizonte del mundo; antes del sujeto de la teoría del conocimiento, existe la vida operante que Husserl algunas veces llama anónima, no porque él vuelva por este desvío a un sujeto impersonal kantiano, sino porque el sujeto que tiene objetos es derivado, él mismo, de la vida operante" (5).

Ricoeur coincide con Heidegger en la necesidad de una ontología, pero se distancia de él en el modo de satisfacer tal necesidad. Mientras que Heidegger aboca inmediatamente a una ontología del ser finito, Ricoeur emprende el camino de determinar las condiciones trascendentales que hacen posible la existencia de un ser en el que es posible la comprensión. El punto de partida para acceder a tal ser no es el "yo pienso" cartesiano, sino la existencia como esfuerzo y deseo al estilo del eros platónico o el conatus de Spinoza. El "yo pienso" no es un punto de partida, sino un punto de llegada después de una penosa marcha a través de la cual el sujeto se esfuerza por reconocerse en las propias obras interpretadas como signos culturales que nos permiten ir descifrando qué es el hombre. La filosofía ricoeuriana de la reflexión es un vasto programa hermenéutico de interpretación de símbolos al estilo freudiano de la arqueología del sujeto y al estilo hegeliano de la teleología del sujeto. Filosofar es interpretar; pero no para quedarse en la estructura del discurso, sino para llegar a acceder al sujeto productor de tal discurso. Sujeto que no se nos da en una experiencia inmediata como piensa Heidegger, sino en un movimiento de "cuestionamiento hacia atrás" (Rückfrage) al estilo husserliano de la Krisis o al estilo marxista de la Ideología alemana. Veamos ahora cómo ese "cuestionamiento hacia atrás" nos permite identificar la peculiaridad de la hermenéutica ricoeuriana.

NIVELES DE LA HERMENEUTICA RICOEURIANA

La peculiaridad de la filosofía de Ricoeur frente a la de Heidegger y Merleau-Ponty consiste en seguir la determinación de la objetividad del sentido del texto. Es decir, el texto como discurso tiene una objetividad o sustantividad de la que hay que partir y desde la cual hay que ir recorriendo distintos niveles hasta acceder al

nivel existencial del mismo, que no debe ser concebido como punto de partida, sino como punto de llegada. En ese largo recorrido que acabará desembocando en una ontología de la existencia el primer nivel con el que ha de habérselas el hermenéuta es el semántico. Todas las formas de la hermenéutica coinciden en la pluralidad de sentidos de algunas expresiones que pueden ser calificadas como multívocas y para las que Ricoeur va a reservar el nombre de símbolos.

"Llama símbolo a toda estructura de significación en que un sentido directo primario, literal, designa por exceso otro sentido indirecto, secundario, figurado, que no puede ser aprehendido más que a través del primero. Esta circunscripción de las expresiones de doble sentido constituye propiamente el campo hermenéutico" (6).

Hay dos tipos de hermenéutica: aquella que reduce el símbolo a un mero epifenómeno, efecto, superestructura o síntoma de una fuerza fundamental y aquella otra que amplifica el símbolo en un proceso abierto de integración de elementos hasta llegar a una especie de sobreconsciente vivido. Para la primera el símbolo es una máscara que oculta la verdad, para la segunda, en cambio, es el lugar en el que se revela la esencia. Esa duplicidad de la hermenéutica se ve muy bien en la doble lectura que cabe del mito de Edipo. El mito de Edipo puede ser leído desde el punto de vista freudiano del deseo y entonces la clave de todo el proceso se encuentra en el incesto, cuyo significado se descubre en un proceso arqueológico que nos conduce hasta la infancia en la cual descubrimos el deseo incestuoso del hijo que le impulsa a ocupar el lugar del padre. Dicho fenómeno del deseo está ya enunciado simbólicamente en el oráculo y una de las tareas fundamentales de la interpretación es la de llegar a descubrir el significado oculto en el oráculo mediante un proceso de exégesis de los acontecimientos como elementos simbólicos. Esta lectura es una lectura desde el inconsciente, que tiene que ser desvelado en el trabajo de interpretación simbólica. La otra lectura es la que puede ser hecha desde la conciencia y entonces la clave la ofrece el ciego Tiresias, que es el único capaz de ver la verdad, la cual no se ofrece a la inmediatez de la percepción (Tiresias era ciego), sino al trabajo reflexivo del entendimiento, que es capaz de traspasar la apariencia y llegar a descubrir la esencia de la verdad.

Lo peculiar de la hermenéutica de Ricoeur es la articulación dialéctica de ambas hermenéuticas teniendo en cuenta que para él el símbolo tiene una doble faz. Por un lado como significante se organiza arqueológicamente y

puede ser leído como efecto o síntoma de una fuerza oculta; pero por otro es portador de sentido y como tal se orienta teleológicamente hacia una plenitud de realización. El trabajo de la hermenéutica filosófica en el nivel semántico es de una gran amplitud.

"Esta comienza por una investigación en extensión de las formas simbólicas y por un análisis en comprensión de las estructuras simbólicas; continúa con una confrontación de estilos hermenéuticos y por una crítica de los sistemas de interpretación, restituyendo la diversidad de los métodos hermenéuticos a la estructura de las teorías correspondientes. Mediante eso, se prepara a ejercer su tarea más elevada, que sería un verdadero arbitraje entre las pretensiones totalitarias de cada una de las interpretaciones" (7).

Este primer nivel semántico de la hermenéutica filosófica de Ricoeur aproxima su filosofía tanto al Husserl de las Investigaciones lógicas como al Wittgenstein de las Investigaciones filosóficas, pero también se aparta de uno y otro. Del primero por no admitir la idea de una significación irreductiblemente unívoca; y del segundo porque la semántica ricoeuriana de las expresiones multívocas se aparta de las teorías analíticas del metalenguaje.

El segundo nivel de la filosofía hermenéutica de Ricoeur es el reflexivo en el cual se pretende vincular la comprensión de los signos con la comprensión de sí mismo. Este nivel reflexivo se diferencia del método cartesiano en que en él la comprensión de sí mismo pasa a través de la comprensión del otro como ocurre en la fenomenología de las Meditaciones cartesianas de Husserl. El trabajo de la reflexión llega a la comprensión de sí mismo a través de un proceso de crítica aplicada a los signos y actos (texto) que son el resultado del acto de existir.

"De este modo, la reflexión es una crítica no en el sentido kantiano de la justificación de la ciencia y del deber, sino en el sentido en que el Cogito no puede ser apresado más que por la desviación de un desciframiento aplicado a los documentos de su vida. La reflexión es la apropiación de nuestro esfuerzo por existir y nuestro deseo de ser a través de las obras que testimonian de este esfuerzo y de este deseo" (8).

El nivel de la reflexión de la filosofía hermenéutica de Ricoeur se asemeja a una crítica de las ideologías en cuanto expresiones de la falsa conciencia. Por eso una

filosofía de la reflexión es todo lo contrario de una filosofía de la conciencia.

El último nivel, que es el de la etapa existencial, es el que abarca a una ontología, que supone dos cosas: la destitución del sujeto como conciencia y la restauración de la existencia como deseo. En este último nivel es donde se clarifica lo que Ricoeur denomina "arqueología del sujeto".

"Pero si la problemática de la reflexión puede y debe sobrepasarse en una problemática de la existencia, como lo sugiere una meditación filosófica sobre el psicoanálisis, es siempre en y por la interpretación que tiene lugar esta superación: es al descifrar las trampas del deseo que se descubre el deseo en la raíz del sentido y de la reflexión; no puedo hipostasiar este deseo fuera del proceso de la interpretación; sigue siendo ser-interpretado; lo divino detrás de los enigmas de la conciencia; sin embargo, no puedo apresararlo en sí mismo, so pena de hacer una mitología de las pulsiones, como ocurre a veces en las interpretaciones primarias del psicoanálisis. Es detrás de sí mismo que el Cogito descubre, por el trabajo de la interpretación, algo como una "arqueología del sujeto". La existencia se transparenta en esta arqueología, pero permanece implicada en el movimiento de desciframiento que suscita" (9).

Los tres niveles de la hermenéutica de Ricoeur (semántico, reflexivo y existencial) son los tres momentos fundamentales de su teoría del método. En el primero de ellos se cumple la aproximación a las estructuras del discurso: forma-contenido, sujeto y mundo. Se trata de una aproximación semántica. En el segundo de los momentos tiene lugar la reflexión sobre el texto considerado como "otro" al que se intenta comprender mediante un proceso de interpretación y articulación de las estructuras analizadas en el primer momento. En el tercero de los momentos el método se centra sobre la propia existencia para mediante un proceso de "cuestionamiento hacia atrás" intentar reconstruir el sentido de la existencia siguiendo la llamada arqueología del sujeto.

HERMENEUTICA Y ESTRUCTURALISMO

La arqueología de Ricoeur es un método a la búsqueda del "detrás" del Cogito, del "detrás" de la conciencia. Esto le va a llevar a confrontar su filosofía hermenéutica con otra de las grandes tradiciones del pensamiento moderno: el estructuralismo. El trabajo arqueológico del

filósofo hermenéuta es un trabajo sobre el tiempo: tiempo de transmisión, tiempo de interpretación como dos momentos que él articula dialécticamente en una tercera temporalidad que sería la del sentido, que tiene relación con la constitución semántica del símbolo y su doble sentido. ¿Cómo se alcanza ese nivel del sentido?. El diálogo con el estructuralismo puede aclarar la cuestión.

"Como se sabe, el estructuralismo procede de la aplicación de un modelo lingüístico a la antropología y a las ciencias humanas en general. En los orígenes del estructuralismo nos encontramos con Ferdinand de Saussure y su Curso de Lingüística General y sobre todo, la orientación propiamente fonológica de la lingüística con Trubetzky, Jakobson, Martinet. Con ellos asistimos a una inversión de las relaciones entre sistema e historia. Para el historicismo, comprender es encontrar la génesis, la forma anterior, las fuentes, el sentido de la evolución. Con el estructuralismo, son los ordenamientos, las organizaciones sistemáticas en un estado dado, lo que se considera, en principio, inteligible. Ferdinand de Saussure comienza a introducir esta inversión distinguiendo en el lenguaje la lengua y el habla. Si entendemos por lengua el conjunto de convenciones adoptadas por un cuerpo social para permitir el ejercicio del lenguaje entre los individuos, y por habla la operación misma de los sujetos hablantes, esta distinción capital da acceso a tres reglas, cuya generalización fuera del dominio inicial de la lingüística veremos enseguida" (10).

El estructuralismo subordina la diacronía de la sincronía, mientras que la filosofía hermenéutica piensa que la sincronía sólo es significativa por su relación con la diacronía y no a la inversa. Lo peculiar del estructuralismo es la elección de la sintaxis contra la semántica. Lo que le importa al estructuralismo son las nomenclaturas y las clasificaciones, pero olvida la dimensión de acontecimiento. Sirviéndose de la distinción saussuriana entre "Parole" y "Langue", Paul Ricoeur nos dice que el estructuralismo se mueve en el nivel de la "Langue" y olvida el nivel de la "Parole". Los dos extremos de esta confrontación vienen ejemplificados por el siguiente esquema:

TOTENISMO ----- KERIGMA
ESPECTRO DEL MITO

"En estas series ordenadas a partir de una red de acontecimientos significantes, es el excedente inicial de sentido lo que motiva tradición e interpretación. Por eso es necesario hablar, en este caso, de regulación semántica-

ca, por el contenido y no sólo de regulación estructural, como en el caso del totemismo. La explicación estructuralista triunfa en la sincronía ("el sistema esté dado en la sincronía". El pensamiento salvaje, p. 89). Justamente por eso el estructuralismo se encuentra a sus anchas en la sociedades en que la sincronía es fuerte y la diacronía perturbadora, como en lingüística" (11).

Estructuralismo y hermenéutica constituyen dos submodelos de interpretación. "La explicación estructural se aplica: 1, sobre un sistema inconsciente, 2, que está constituido por diferencias y oposiciones (por divergencias significativas), 3, independiente del observador. La interpretación de un sentido transmitido consiste en: 1 la recuperación consciente, 2 de un fondo simbólico sobredeterminado, 3 por un intérprete que se coloca en el mismo campo semántico que aquello que él comprende y así entra en el "circulo hermenéutico" (12).

La lectura ricoeuriana del estructuralismo se aproxima al análisis lacaniano, que considera el inconsciente como un lenguaje. Para Ricoeur el hombre no es transparente a sí mismo; y de ahí la necesidad de una arqueología del sujeto, que a través de un trabajo de interpretación, al estilo del psicoanálisis, vuelva transparente al sujeto.

Leer -en la significación que aquí tiene- se nos aparece como una práctica desesperada, según una famosa expresión de Mallarmé. El lector no puede quedarse en el ámbito de las representaciones (el libro con sus imágenes y sus personajes), sino que ha de acceder directamente al "lenguaje" del libro. Desde esta perspectiva de la lectura el texto adquiere una notable preponderancia y se nos presenta como el lugar de un doble movimiento: el movimiento de la supresión del autor por una parte y el de la constitución del lector por otra. Esta metodología tiene un carácter escénico, voluminoso, teatral. El texto no ofrece su sentido de un modo inmediato, ni en una evidencia intuitiva, sino que se va desvelando a través de un trabajo de reflexión. La palabra de un texto no quiere decir como tal, sino en relación a otro, a alguna cosa que no está inmediatamente presente, pero que interviene en el corazón mismo de la palabra para constituir la: el mundo que se expresa a través de las ideas que el texto va entretejiendo y que el trabajo de la reflexión tiene que ir haciendo salir de la zona de sombras en la que se encuentran mediante un proceso de interpretación de los símbolos. El intérprete va sustituyendo la forma inmediata del lenguaje por otro lenguaje, que se encontraba presente aunque en estado latente. El

texto tiene un poder expresivo que el intérprete tiene que recrear. De este trabajo de interpretación cabe decir lo que Th. Kuhn dice de la traducción: "traducir una teoría o visión del mundo al propio lenguaje, no es acomodarlo a la propia teoría o visión del mundo. Uno debe empezar sin ideas preconcebidas, descubriendo que uno está pensando y trabajando en -y no simplemente traduciendo de- un lenguaje que fue hasta ahora extraño" (13).

TEORIA DEL TEXTO

En diálogo con las principales tradiciones de la filosofía contemporánea llega Ricoeur al núcleo de su filosofía, que podemos situar en el intento de determinar qué sea un texto. Un texto es lenguaje en el cual se hace presente un acontecimiento (parole) a través de un determinado sistema de signos (langue). La tarea de la hermenéutica consiste en articular ambos momentos haciendo efectivo el poder expresivo del lenguaje como acto para los sujetos (Figura 2).

La figura 2 pretende atraer la atención del lector sobre el hecho de que el lenguaje es fundamentalmente un "acto" en el sentido de Searle y que como tal acto reviste una complejidad que invalida por principio cualquier tipo de reduccionismo del mismo. Esa complejidad se manifiesta por un lado en la multiplicidad de funciones que juega entre emisor y receptor y por otro en la multiplicidad de sentidos que puede alcanzar en los distintos contextos del texto. Una y otra multiplicidad es precisamente la que exige el trabajo hermenéutico a la hora de la lectura de cualquier texto. La lectura de un texto puede seguir el camino microarqueológico a la búsqueda de las unidades elementales o el macroarqueológico a la búsqueda de las significaciones que nos permitan reconstruir el sentido del texto; teniendo en cuenta que todo texto es discurso y que todo discurso es una reconstrucción lingüística de la realidad.

"En suma, lo que quiero mostrar es que el cambio de escala del problema evidencia una constitución fina que permite así un tratamiento científico del problema: la vía del análisis, de la descomposición en unidades más pequeñas, es la vía misma de la ciencia, como se ve en el uso de este análisis en traducción automática. Pero querría mostrar, por el contrario, que la reducción a lo simple consagra la eliminación de una función fundamental del simbolismo que no puede aparecer más que al nivel superior de manifestación y que pone al simbolismo en

relación con la realidad, con la experiencia, con el mundo, con la existencia (dejo a propósito la libre elección sobre estos términos). En suma, querría establecer que la vía de análisis y la vía de síntesis no coinciden, no son equivalentes: por el camino del análisis se descubren los elementos de la significación, que no tienen ya ninguna relación con las cosas dichas; por el camino de la síntesis, se revela la función de la significación que es decir, y finalmente "mostrar" (14).

El lenguaje es un acto de habla que tiene una realización individual en la que los signos se combinan libremente y constantemente están produciéndose enunciados inéditos. Más que un sistema como dice el estructuralismo el lenguaje es un proceso en el sentido de Humboldt; un proceso constante de producción de sentidos, en el espacio abierto de un locutor y un receptor con voluntad de decir algo sobre algo. El lenguaje no es un objeto, sino una mediación a través de la cual nos expresamos y expresamos las cosas. "Hablar, es el acto por el cual el locutor supera la clausura del universo de los signos, en la intención de decir algo acerca de algo a alguien; hablar es el acto por el cual el lenguaje se supera como signo hacia su referencia y hacia su interlocutor. El lenguaje quiere desaparecer, quiere morir como objeto" (15).

Pero esta interpretación del lenguaje como acto no debe hacernos caer en una fenomenología del habla como sustitución de una ciencia del lenguaje (analítica o estructural), que nos aboque al psicologismo o mentalismo del que nos ha liberado la lingüística estructural. Para que esto no ocurra hemos de pensar en el lenguaje como discurso y articular jerárquicamente los distintos planos que le componen: fonológico, léxico, sintáctico, semántico, pragmático; con lo cual nuestra pregunta fundamental a la hora de su estudio no será ya por las taxonomías o clasificaciones, sino una pregunta por la función de cada nivel en el conjunto dinámico del sistema. El discurso como la nueva unidad del lenguaje no es una unidad semiológica (conjunto de signos), sino semántica (conjunto de actos), que dicen algo (median entre locutor y receptor) y reenvían del signo a la cosa. Los rasgos característicos del discurso como nueva unidad del lenguaje son: en primer lugar ser un acto de naturaleza acontecimental. Es decir, algo evanescente temporalmente. El discurso es una secuencia de elecciones entre significaciones posibles; dichas elecciones generan enunciados inéditos comprendidos activamente por el oyente. El discurso siempre se refiere a algo; dice algo sobre algo. "La subjetividad del acto de hablar es de conjunto

la inter-subjetividad de una alocución. Así, al mismo nivel y en la misma instancia del discurso, el lenguaje tiene una referencia y un sujeto, un mundo y una audiencia. No es asombroso entonces que referencia al mundo y auto-referencia sean excluidas conjuntamente por la lingüística estructural como no constitutivos del sistema como tal. Pero tal exclusión sólo es la presuposición que hay que instaurar para constituir una ciencia de las articulaciones; no es válida cuando se trata de alcanzar el nivel de efectuación donde un locutor realiza su intención significante en una situación y una audiencia. Alocución y referencia vienen juntas con acto, acontecimiento, elección, innovación" (16). En este sentido podemos concluir que la ciencia del lenguaje entendido como discurso no es una ciencia de elementos al estilo de un sistema, sino una ciencia de operaciones al estilo de un proceso. "La misma expresión "instancia de discurso" indica que no basta con yuxtaponer una vaga fenomenología del acto del habla a una lingüística rigurosa del sistema de la lengua, sino que se trata de unir lengua y habla en el discurso" (17).

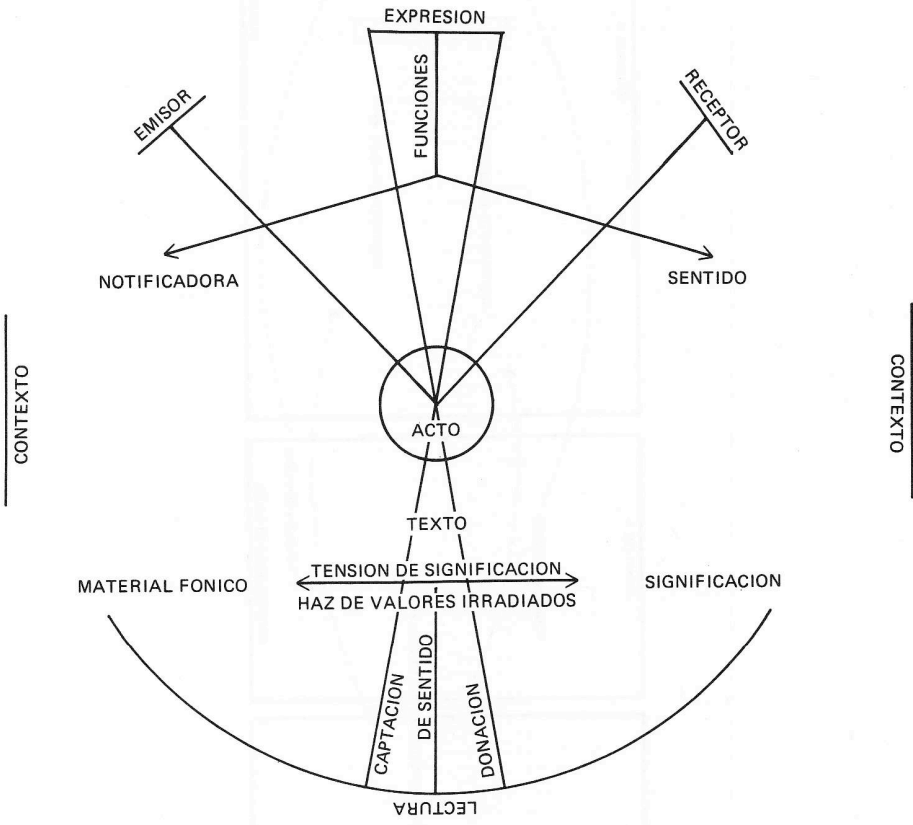
Si distinguimos en la actual filosofía contemporánea una hermenéutica filosófica (Gadamer) que insiste en el peso de la tradición y una crítica hermenéutica (Habermas) que carga el acento no tanto en la interpretación de la realidad cuanto en la transformación de la misma, la posición de la filosofía de Ricoeur se esfuerza por articular ambos elementos cargando la atención sobre la autonomía del texto tanto frente a la intención del autor (Gadamer) como frente al contexto socio-cultural (Habermas). El motivo fundamental de la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur es el de la reconstrucción del sentido del texto atendiendo sobre todo a la articulación dialéctica de su organización interna (estructuralismo) con la referencia a un mundo fuera de él.

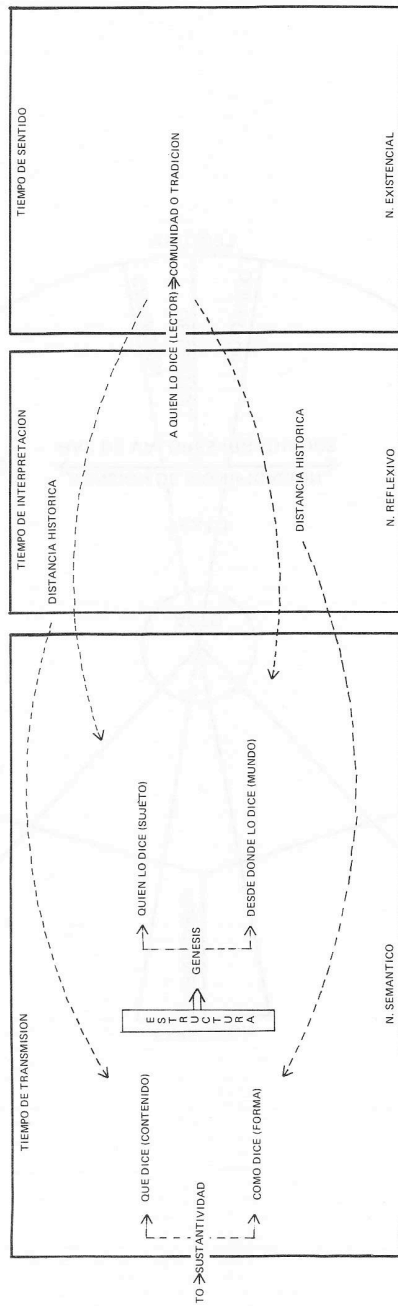
Considerando el texto como una narración podemos distinguir dos polos: la estructura objeto de la misma y la apropiación del sentido por parte de los sujetos. Entre uno y otro polo se extiende "el mundo del texto" que expresa esa comunidad de cultura, que, a su vez, constituye una especie de caldo de cultivo que hace posible el texto como la interpretación por vía narrativa de dicha comunidad. Mientras el estructuralismo ha centrado su análisis en la estructura objeto de la narración e intenta agotar la "explicación" del texto anulando toda referencia a la psicología o sociología del narrador y oyente, lo que con una expresión muy a la moda se ha llamado la "muerte del sujeto", el hermenéuta insiste en la imposibilidad de un análisis totalmente inmanente de

la narración, dado que todo discurso no solamente es una obra, sino fundamentalmente también un acto de habla, que tiene virtualmente implícito un "poder ser" que se actualiza en las diferentes lecturas que caben del mismo. El trabajo sobre el texto no puede reducirse a la descripción y explicación de la estructura y forma que le constituyen, sino que ha de integrar también la comprensión del mundo propio de la obra en cuanto tarea de apropiación de sentido por parte de los lectores del mismo.

Esta categoría de apropiación del sentido conlleva un proceso de concreción que va de lo abstracto de la estructura y la forma del texto como obra a lo concreto del "mundo" que da sentido a dicha obra y le confiere una polisemia que le hace abrirse a una serie ilimitada de lecturas. Si queremos servirnos de la distinción fregueana entre sentido y referencia diremos que el sentido del texto viene dado por su organización interna y la tarea de su desentrañamiento es confiada a la explicación; mientras que la referencia la encontramos en el "mundo" abierto por la obra, mundo que tiene autonomía con respecto a la intención del autor, a la situación cultural y a todos los condicionamientos psicológicos de su producción y con respecto al destinatario primitivo. Esta autonomía del mundo abierto por el texto nos permite comprender la categoría gadameriana de "historia de la efectividad" (Wirkungsgeschichte). Cualquier texto no se agota en la inmanencia de su forma, sino que integra la variedad de lecturas que ha hecho posible a lo largo de la historia y que muestran las distintas comprensiones del mismo por sujetos situados en contextos socioculturales siempre diferentes. La comprensión hermeneútica no tiene un sentido psicológico al estilo de la "comprensión del otro" diltheyana, sino un sentido jurídico en cuanto comprensión (mediada por la explicación) de las circunstancias en cuyo contexto encaja la obra. El mundo de ésta es tan parte suya como la tela con respecto al cuadro: el espacio en cuya superficie se hace posible la expresión. Una expresión que como mimesis creadora de agentes humanos implica una lógica polivalente de "posibles narrativos", que irán actualizándose históricamente.

Universidad de Salamanca





NOTAS

- 1) P. Ricoeur, Hermeneútica y estructuralismo, traducción de G. Baravalle y M^a T. Valle, Buenos Aires: Megápolis, 1975, p. 17.
- 2) Ibidem, p. 8.
- 3) Ibidem, p. 10.
- 4) Ibidem, p. 11.
- 5) Ibidem, p. 13.
- 6) Ibidem, p. 17.
- 7) Ibidem, p. 19.
- 8) Ibidem, p. 23.
- 9) Ibidem, pp. 26-27.
- 10) Ibidem, p. 37.
- 11) Ibidem, pp. 55-56.
- 12) Ibidem, p. 63.
- 13) Th. Kuhn, La estructura de las revoluciones científicas, traducción de Agustín Contín, México D.F.: F.C.E., 1971.
- 14) Ricoeur, op. cit., p. 72.
- 15) Ibidem, p. 95.
- 16) Ibidem, pp. 98-99.
- 17) Ibidem, pp. 158-159.

BIBLIOGRAFIA

La bibliografía indica los textos tenidos en cuenta para la elaboración del trabajo, según el siguiente criterio: en el apartado primero se relacionan las obras de Ricoeur; en el segundo las más significativas obras en relación con la historia de la hermeneútica que se hace en el trabajo; en el tercero obras referidas a algunas de las principales con las que dialoga Ricoeur y en el cuarto obras que versan sobre Ricoeur.

- I. Ricoeur, Paul: Philosophie de la volonté, 1. Le volontaire et l'involontaire, París: Aubier, 1950.
 -- : Historie et vérité, París; Seuil, 1955 y 1967³.
 -- : Philosophie de la volonté, 2. Finitude et culpabilité, París: Aubier, 1960.
 Traducción castellana, Finitud y culpabilidad, Madrid: Taurus.
 -- : De l'interprétation: Essai sur Freud, París: Seuil, 1965.
 Traducción castellana, Freud: una interpretación de la cultura, México D.F., 1970.
 -- : La métaphore vive, París: Seuil, 1965.
 Traducción castellana, La metáfora viva, Buenos Aires: Megápolis, 1977.
 -- : Le discours de l'action, París: C.N.R.S., 1977.
 Traducción castellana, El discurso de la acción, Madrid: Cátedra, 1981.
- II. Aristóteles: Sobre la interpretación, en Obras, Madrid: Aguilar, 1973.
 Dilthey, W.: "Hermeneútica", en El mundo histórico, México D.F.; F.C.E., 1944.
 Heidegger, M.: El ser y el tiempo, México D. F.: F.C.E., 1951 y 1971⁴.
 Wittgenstein, L.: Philosophical Investigations, Oxford: Blackwell, 1953.
 Cassier, E.: Filosofía de las formas simbólicas, México C.F.: F.C.E., 1971.
- III. Broekran, J.M.: El estructuralismo, Barcelona: Herder, 1974.
 Dartigues, A.: La fenomenología, Barcelona: Herder, 1975.
 Muguerza, J.: La concepción analítica de la filosofía, Madrid: Alia:za, 1974.
- IV. Madison, G.B. y otros: Sens et existence, París: Seuil, 1975.
 Rigobello, A.: L'impegno ontologico, Roma: Armando Editore, 1977.
 Bleicher, J.: Contemporary Hermeneutics, London: Routledge and Kegan Paul, 1980.