



Die Pro-
pheten all Teutsch.
D. Mart. Luth.

Betruckt zu
Francffurt am
Mayn.
M. D. LXII.

BREVE HISTORIA DE LA HERMENÉUTICA: DE SCHLEIERMACHER A RICOEUR

Humberto Martínez

ETIMOLÓGICAMENTE, hermenéutica proviene del griego *hermeneuein*, que significa *interpretar*. En términos muy generales, todo hombre, en tanto que existe, es un hermeneuta, un intérprete, pues la vida, la realidad, el mundo circundante en los que se encuentra inmerso, deben ser constantemente interpretados. En la misma conversación cotidiana, como lo afirmó Dilthey, se nos presenta el fenómeno hermenéutico: “La interpretación, practicada por ella misma, sin ningún fin práctico exterior, se presenta ya en la conversación. Toda conversación importante exige colocar las manifestaciones del interlocutor en una conexión interna, que no se da desde fuera en sus palabras”. Comprender algo, conocer algo, implica una interpretación, un reconocimiento de, y un modo de captar la realidad en la que vivimos. En todo entendimiento y comprensión humanos se realiza una interpretación. Si entendemos la realidad es porque la interpretamos, y si la podemos interpretar es porque tenemos la capacidad de traducir, trasladar un signo o símbolo a otro nivel de la misma realidad que me permite entenderla (cosas, acciones, actitudes de otros y

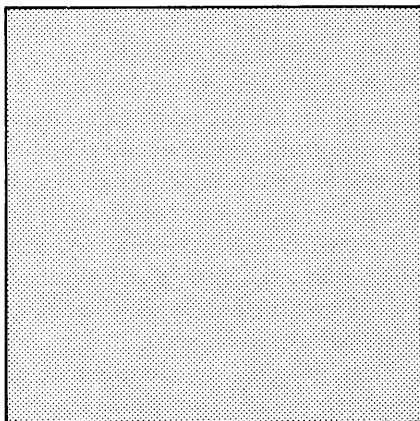
mías, textos, acontecimientos, situaciones y percepciones, y experiencias de todo tipo). Interpretar, así, no es un acto secundario, posterior, o añadido al entender; todo entendimiento, sépalo o no, es siempre ya interpretativo. Esta concepción totalizadora y tan general pudiera parecer inútil, pero contiene implicaciones filosóficas de suma importancia. La conciencia de este hecho, además, nos coloca en una situación diferente. Comprendemos que el “modo de comprender” de un ser humano es un modo fundamental y específico de su ser, de su humano entender que, en última instancia, es una comprensión del *sentido* de la realidad. La experiencia de nuestra propia vida funciona de manera hermenéutica. Sobre la base de una experiencia, y sobre la prevención de un futuro posible, realizo una elección, tomo una actitud, decisión o posición, las cuales se van automáticamente verificando y autorre-

gulando de acuerdo con las nuevas experiencias que realizo en comunicación: organizamos nuestras posibilidades e imposibilidades. Desde que adquirimos conciencia nos cuestionamos el sentido y la significación que para nosotros tiene un acontecimiento o una situación, y tratamos de comprender *lo que quieren decir*. Al interpretar operamos, además, una comprensión crítica de nuestra realidad en torno. Interpretar es, entonces, aprender a vivir. Desde este punto de vista, la hermenéutica se constituye en asignatura de la vida.

Esta concepción de la hermenéutica, como una forma constituyente y fundamental del ser humano es reciente, y surgió del propio problema hermenéutico de la filosofía misma. Su más grande exponente en el siglo XX fue Martin Heidegger. Pero hay un antes y un después que trataré aquí de resumir.

Ante todo, la hermenéutica se ha concebido, desde la Antigüedad, como una técnica, un arte o una ciencia de interpretar los textos. Se trataba de encontrar *el sentido* de lo dicho o escrito que no está explícito en la literalidad del lenguaje. Había un sentido (otro, tal vez el verdadero) que permanecía

neral en la actividad de interpretación que se estaba realizando con mayor amplitud en diferentes textos y trató de discernir una problemática central y unitaria. Según él, existían dos formas de la interpretación: la “gramática” y la “técnica”. Esta última dio lugar a que se le atribuyera una interpretación psicológica o psicologista del problema hermenéutico. Según Schleiermacher, la “interpretación gramatical” se apoyaba sobre los elementos formales del discurso que eran comunes a una cultura; en cambio, la “interpretación técnica”, se dirigía a la “psique” del escritor, es decir, a su singularidad, a la genialidad de su mensaje. Ocurre, sin embargo, como el mismo Schleiermacher se dio cuenta, que aunque las dos clases de interpretación pueden ser válidas, no se pueden practicar al mismo tiempo; de hecho se excluyen en el nivel en que cada una se realiza. Así, “considerar la lengua común significa olvidar al escritor; comprender a un autor singular es olvidar su lengua (es decir, su estructura meramente formal en la que el discurso está realizado), que solamente se atraviesa”. O bien se capta lo común, lo general, o bien lo propio. Desde luego, el mensaje singular de un autor está expresado en el texto mismo, pero dicho mensaje parece tener una autonomía de sentido que antecede y trasciende al texto. Schleiermacher reconoció que los “caracteres lingüísticos” del texto, distintos del autor, pueden considerarse como *objetivos*, pero por ello mismo resultan *negativos*, pues nos pueden indicar simplemente los límites en los que se da ese tipo de interpretación. Su valor crítico atañe únicamente a los errores referentes al sentido de las palabras. Por el contrario, es en la segunda operación interpretativa, llamada técnica (a causa de *kunstlere*: tecnología), o psicológica, en donde se cumpliría realmente el proyecto mismo de la hermenéutica. Se trataría de alcanzar la subjetividad del que habla o escribe, olvidando la lengua que sólo vendría a ser un instrumento al servicio de la in-



dividualidad. Esta interpretación, por cuanto se supone alcanza al acto mismo del pensamiento que produce el discurso, sería *positiva*.

Schleiermacher se batió entre estas dos formas de la interpretación. Su doble formación, crítica y romántica, determinaron que recurriera a la vez a una relación viviente con el proceso de creación, cuyo propósito era comprender a un autor tanto o mejor de lo que se comprendió a sí mismo (*Hermeneutik*, p. 59), y pretender elaborar reglas universalmente válidas de la comprensión que imponía el propósito crítico (kantiano) de luchar contra la incompreensión, según el adagio repetido por Gadamer: “Hay hermenéutica donde hay incompreensión”.

Esa doble filiación dejó marcada a toda hermenéutica futura, en la medida en que la “aporía central” descubierta se planteará posteriormente con la alternativa entre “comprender” y “explicar”. Pero Schleiermacher dejó también planteado que para esas dos formas de la interpretación se requerían talentos distintos, y llegó a considerar que existía un *carácter adivinatorio* en la interpretación técnica. Pero también se le reveló que no podría existir solamente una pura “afinidad” con el autor, intuitiva, psicológicamente hablando, pues una individualidad no puede ser captada sino por “comparación y contraste” con otra y consigo misma. Estarían, además, sus respectivos motivos críticos en dicha actividad. Alcanzó a entender que aquí también,

en esta forma de interpretación, habría elementos técnicos y discursivos que explicitar. De tal manera, se presentaba otro binomio aporético entre la *adivinación* y la *comparación*.

La problemática se va a continuar en el sentido de una mayor universalidad, con Wilhelm Dilthey, al subordinar la problemática filológica y exegética a la histórica. Con ello también se preparará el desplazamiento que realizará Heidegger hacia la ontología en el aspecto de una mayor radicalidad. Pero desde Schleiermacher, y a causa de la influencia kantiana, aunque también romántica, estará presente ya ese giro radical hacia la subjetividad, en el sentido en el que la proyectará la época moderna, y aquí sí con Kant, al invertir la relación que daba primacía a la “naturaleza del ser” sobre la “capacidad de conocer”. Se tratará, ahora, de mensurar la capacidad del conocer antes de afrontar la naturaleza del ser.

2. Dilthey

Wilhelm Dilthey (1833-1911) se sitúa en la preocupación dominante de una época: hacer de la historia una ciencia. En un ambiente neokantiano, Dilthey intentará fundamentar la historia con la hermenéutica y a ésta por la historia. Su interés principal, pues, fue comprender la realidad misma y su encadenamiento histórico. Según él, la historia es el gran documento del hombre, la más fundamental *expresión de la vida* (vitalismo). Antes que el texto (en donde se daría esta expresión de la vida) estaría lo histórico, lo que hace posible ese *encadenamiento* que ha producido las obras de cultura.

Determinado él mismo por la situación histórica, su solución se enfocará a tratar de darle inteligibilidad a lo histórico en cuanto tal. Por una parte, estuvo inclinado a resolver la cuestión por el lado de la epistemología kantiana; por otra, el espíritu positivista imperante en su siglo exigía tener como modelo de toda inteligibilidad la clase de explicación empírica, en curso, en el

dominio de las ciencias naturales. Así, tratará de darle al conocimiento histórico una dimensión científica. Pero Dilthey va a descubrir que esta dimensión no puede ser la misma que la de las ciencias naturales. Las "ciencias del espíritu", como él las llama, en las que el conocimiento histórico es esencial, tienen que ver con la "comprensión" y no con la "explicación" propia del ámbito de los fenómenos naturales. La diferencia de estatus entre la cosa natural y el espíritu impone, por tanto, la diferencia de estatus entre explicar y comprender. Ahora bien, ¿cómo puede lograrse el nivel de científicidad y objetividad buscado para el conocimiento histórico, para las "ciencias del espíritu", si la base estaría en la "comprensión" del otro, que produce las obras de cultura del pasado, es decir, algo con lo que se implica a la psicología y en la que predomina la subjetividad? Esto llevará a Dilthey a desarrollar una psicología de la

comprensión, que no será explicativa, sino "descriptiva y analítica". Según Dilthey, la diferencia específica del estatus de los hechos espirituales determina la propia metodología y el propio criterio de científicidad. Los hechos espirituales no nos son dados, como los procesos naturales, a través de un andamiaje conceptual, sino de un modo real, inmediato y completo. Son aprehendidos por una *autognosis*.

Pero se trata de comprender al hombre también como una entidad histórica. Y Dilthey nos dirá que existe una *conexión interna o encadenamiento* de los acontecimientos históricos, y de las manifestaciones de la vida psíquica del otro, que es posible conocer porque la vida produce *formas*, se exterioriza en "configuraciones estables". Sentimientos, juicios de valor, actos de voluntad, tienden a enmarcarse en algo *adquirido* que es *estructurado* de tal manera que se ofrece al desciframiento. Es entonces posible conceptualizar

el orden de la vida que por naturaleza es el de la experiencia fluctuante.

La gran hazaña de Dilthey fue intentar "comprender" ese "mundo histórico" de la producción del espíritu humano. Y dio cuenta de ello en una voluminosa obra. Con la inclusión, además, de las ciencias exegéticas y filológicas en el interior de las ciencias históricas, la hermenéutica aparecerá como una respuesta global a la gran laguna del kantismo, la de que la filosofía crítica funciona para la física, pero deja *en nada* a la ética. Es en este nuevo contexto, en que el problema hermenéutico recibido de Schleiermacher, el de la "comprensión", se presenta dentro de lo que ahora va a ser la metodología especial de las llamadas "ciencias del espíritu". Pero, si la última instancia en Dilthey va a ser la psicología, el problema de la objetividad, dentro de los criterios que se le han impuesto, parece presentarse como insoluble. Los rodeos que hace no logran alcanzarla. Por un lado el texto, y lo que dice o no dice, la obra de cultura, cuya explicación filológica puede proporcionar la etapa científica de la comprensión; pero, por otro, el más importante (heredado de Schleiermacher), la capacidad de transponerse en el otro para comprenderlo realmente, la capacidad de aprehensión, de captar la "vida psíquica" del otro. En realidad, Dilthey colocará aquí la comprensión del texto. Y el problema permanece psicológico porque asigna como blanco último de la interpretación no *lo que dice* un texto, sino *al que allí se expresa*. Esto es lo que Ricoeur cambiará más adelante, pues desplegará el texto ya no más hacia su autor, sino hacia su sentido inmanente y hacia la especie de mundo que abre y descubre.

Dilthey pasará, posteriormente, de la comprensión psicológica a la histórica. Es aquí donde él cree encontrar la objetividad. Pues, según él, la vida se objetiviza y tiende a depositarse y sedimentarse en algo adquirido y durable, en parámetros susceptibles de

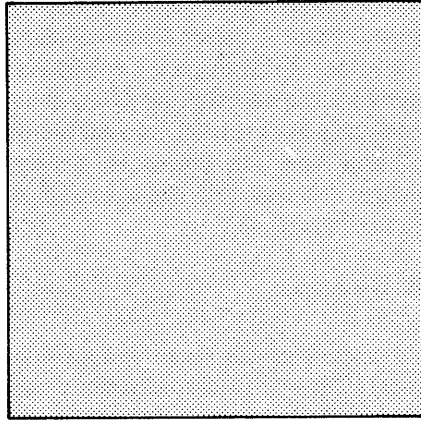


medición universal. Uno se comprende porque se *ve* en la gran memoria que retiene lo que ha *llegado a ser significativo* para el conjunto de los hombres. La hermenéutica se convertirá, entonces, en el medio por el cual el individuo puede acceder al saber de la historia universal. Sin embargo, en Dilthey, más que reducirse, los problemas se agudizan. No queda claro cómo la vida sea una historia y cómo al mismo tiempo se supera en significaciones, en unidades de sentido que se elevan por encima del flujo histórico. Por un lado un irracionalismo profundo, que se expresa en una filosofía de la vida; por otro, una filosofía del sentido que tiene las mismas pretensiones que la filosofía hegeliana del espíritu absoluto. Porque, en todo caso, la objetivación de la vida en las obras de cultura se expresa allí de manera más completa; porque en ellas reside el espíritu. Al final, Dilthey trató de superar la finitud sin saber absoluto, pero no pudo resolver la relatividad en la que al mismo tiempo quedó atrapado lo histórico.

El problema central y preocupante en Dilthey está todavía puesto en la epistemología de las ciencias del espíritu. Con Heidegger y Gadamer el problema se desplazará hacia el terreno ontológico. En lugar de preguntarse ¿cómo comprendemos?, se preguntará: ¿cuál es el modo de ser de este ser que no existe sino comprendiendo?

3. Heidegger

El problema hermenéutico se le descubre a Martin Heidegger (1889-1976) trabajando en la problemática ontológica general, es decir, sobre la cuestión del sentido del ser. Antes de que un objeto se le enfrente a un sujeto (la cuestión epistemológica), éste se interroga por su ser. Él es *el lugar* donde surge o se produce la pregunta por el ser, su ser, el lugar de la manifestación. Este interrogar presupone que en la estructura, o esencia misma de este *ser-ahí* (*dasein*; que se refiere al hombre, en última instancia), se dé una *pre-com-*



prensión ontológica del ser. Explicitar la relación de este ente con su constitución de ser, nos coloca en el terreno de una hermenéutica filosófica. Ésta pondrá al descubierto los fundamentos de toda metodología de las ciencias del espíritu, pues la cuestión que Heidegger reflexiona, como lo hemos dicho, será la de cómo ocurre el proceso de que este ser central comprende si no existe sino comprendiendo. No hay “comprensión” posible sino por y a través de este *ser-ahí*.

En Heidegger, la cuestión del otro, presente hasta ahora en toda comprensión hermenéutica, será sustituida por una situación previa: *ser-en-el-mundo*. Con esto se elimina la cuestión que se había presentado ineludible del psicologismo. Antes que nada hay que *hallarse* (bien o mal), encontrarse *allí* y *sentirse* (de una cierta manera), incluso antes de orientarse. Por el conocimiento ponemos los objetos frente a nosotros, pero el sentimiento de la *situación* precede a este frente-a-frente, ordenándonos a un mundo. Viene luego la comprensión, pero no siendo aún un hecho de lenguaje, de escritura o de texto, sino descubriéndose ante todo en términos de “poder-ser”. La primera función del comprender es la de orientarse en una situación. El comprender no se dirige por tanto a la captación de un hecho, sino a la aprehensión de una posibilidad de ser.

Las consecuencias metodológicas de este análisis (que como veremos retomará Ricoeur), en la comprensión de

un texto, se revelarán desde el momento que no se deberá intentar encontrar tampoco un sentido inerte que estaría contenido ahí, sino que será más adecuado metodológicamente, y de mayor eficacia, desplegar la posibilidad de ser indicada por el texto. Se tratará, en términos heideggerianos, de un *proyectar* elementos de posibilidad en un *ser-proyectado* previo.

Existe una tríada cuya última posición interesará al exégeta: situación-comprensión-interpretación. Pero antes de la exégesis de los textos está la exégesis de las cosas. La interpretación, desde la perspectiva heideggeriana, será, ante todo, una *explicitación*, un *desarrollo* de la comprensión, desarrollo que “no la transforma en otra cosa, sino que la hace llegar a ser ‘ella misma’”.

La estructura de la anticipación del comprender será la sombra donde se proyectará el llamado “círculo hermenéutico” de Heidegger. Toda explicación de alguna cosa, en tanto esto o aquello, se funda sobre algo adquirido previamente, con una mirada previa y, por lo tanto, sobre una anticipación. Estas presuposiciones o pre-comprensión, medidas según pretensiones de objetividad en teoría del conocimiento, reciben el calificativo peyorativo de “prejuicio”. Pero para la ontología fundamental de Heidegger, dicho prejuicio sólo puede entenderse a partir de la estructura de la anticipación, que es ineludible. No hay que ver en este círculo un *circulus vitiosus*. Como lo afirmó el mismo Heidegger: “Lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él del modo justo” (p. 171), pues este círculo no es donde se movería una cierta forma de conocimiento, “sino que es la expresión de la existencial *estructura del ‘previo’* peculiar al ‘ser-ahí’ mismo”. Desde Heidegger, la consideración de este “círculo” en la estructura de la anticipación de la comprensión, quedó definitivamente establecido para toda exégesis futura. Es decir, para comprender algo es necesario tener pre-comprensión, pero ésta,

a su vez, se determinará por la futura comprensión. Dialéctica inevitable que nos muestra un círculo en proyección abierta.

La aporía con la que se debatió Dilthey (insoluble ella misma según sus palabras: "La comprensión se convierte así en un proceso intelectual de máxima tensión que no puede, sin embargo, realizarse por completo"), la de que una teoría del comprender estaba condenada a oponerse a una explicación naturalista o a rivalizar con ella en objetividad y científicidad, desaparece con la subordinación que hace Heidegger de la epistemología a la ontología. Con Heidegger, sin embargo, parece no acabarse el movimiento de remontarse a los fundamentos, se rompe el diálogo con las ciencias y no se dirige ya más que a sí misma. No hay un *movimiento de retorno* que nos lleve de nuevo a la cuestión propiamente epistemológica del estatus de las ciencias del espíritu. Así, nos queda el proble-

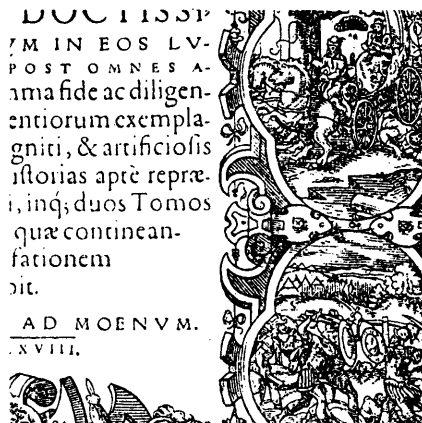
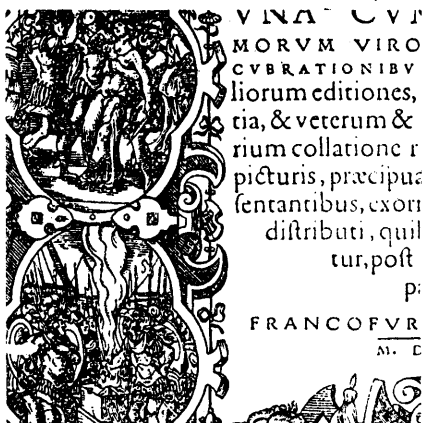
ma de qué grado de objetividad podemos alcanzar —tomando en cuenta los "previos" de Heidegger— en una exégesis o interpretación, *de facto*, de un comunicado escrito. ¿Cómo dar cuenta de una cuestión crítica en general dentro del cuadro de una hermenéutica fundamental?

4. Gadamer

En cierto sentido, Hans Georg Gadamer (1900—...) intentará retomar esta problemática. Tratará de realizar ese *movimiento de retorno* hacia los problemas epistemológicos de las ciencias humanas. Según él, en estas ciencias se presentaría algo así como un presupuesto epistemológico que sostendría la conducta y el saber objetivo, al que llama *distanciación alienante*. Pero, al mismo tiempo, debe existir una *experiencia de pertenencia*, sin lo cual no existiría lazo alguno con lo histórico en cuanto tal. Ambos conceptos pare-

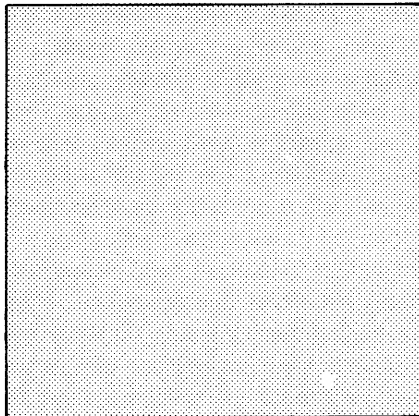
cen incompatibles. Y es a esta persistente aporía que la obra de Gadamer tratará de responder. Tomándola en cuenta, Gadamer afirma que la experiencia hermenéutica se repartiría en tres esferas: la estética, la histórica y la del lenguaje. En las tres encuentra que hay una situación que *precede* y hace posible el ejercicio crítico. Habría, respectivamente, aprehensión por el objeto, conciencia de ser conducido por tradiciones históricas, y co-pertenencia con las cosas dichas por las grandes voces de los creadores de discurso.

Así, lo que para Heidegger era una *pre-comprensión*, es decir, lo que expresaba la estructura de la anticipación de la experiencia humana, Gadamer lo llamará simplemente *prejuicio*. Pero agrega que la interpretación filológica y exegética de las obras de cultura debe quedar como un modo importante, aunque derivado, del comprender fundamental. La influencia de Dilthey, a quien sin embargo critica, es también fuerte. Si la historia me precede y se adelanta a mi reflexión, si pertenezco a ella antes de pertenecerme, el punto culminante tendrá que ser una teoría de la conciencia histórica reflexiva sobre la fundación de las ciencias del espíritu. No obstante, no se tratará, como en Dilthey, de que la subjetividad, la conciencia de sí, sea la referencia última, ni que el criterio reflexivo (lo epistemológico) domine sobre la conciencia histórica. A esta reflexión teórica Gadamer la llama *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* (Conciencia-de-la-historia-de-los-efectos), que no deriva de una investigación o metodología histórica, sino de la conciencia reflexiva de ésta. Es una conciencia de estar expuesto a la historia y a su acción, de tal manera que no se puede objetivar esta acción sobre nosotros, puesto que es parte del fenómeno histórico mismo. Como lo afirmó en uno de sus escritos sobre hermenéutica (*Kleine Schriften, I, Philosophie. Hermeneutik*, Tübinga, 1967, p. 158): "Con eso quiero decir que no podemos sustraernos del devenir histórico, distanciarnos de él, para que el pasa-



do sea para nosotros un objeto [...] Estamos siempre situados en la historia [...] Quiero decir que nuestra conciencia está determinada por un devenir histórico real de tal modo que no tiene la libertad de situarse frente al pasado" (citado por Ricoeur).

Según esto, Gadamer rechaza la *distanciación*. Pero, al mismo tiempo, sería imposible no asumirla, pues si no sería impensable introducir una *instancia crítica* cualquiera. De hecho, la historia de los efectos, la conciencia de esa historia eficiente, se ejerce bajo la condición de la distancia histórica. Se trataría, así, de la proximidad de lo lejano, de la eficacia de la distancia. Se nos presenta, entonces, una paradoja de la alteridad, o una especie de dialéctica asumida, una tensión entre lo lejano y lo propio esencial a la toma de conciencia histórica. Es aquí donde Gadamer introduce el concepto de *fusión de horizontes*. El conocimiento histórico tiene una condición de finitud y no es posible sobrepasarla, pero con la finitud uno no se encierra o limita, pues donde hay situación hay un horizonte susceptible de estrecharse o alargarse. Gadamer nos ofrece la idea de que la comunicación a distancia entre dos conciencias situadas diferentemente, se realiza gracias a la fusión de sus horizontes, es decir, al recortamiento de sus miradas sobre lo lejano y lo abierto. Al excluir la idea de un saber total y único, aceptamos que existe esa tensión entre lo propio y lo extraño, entre lo próximo y lo lejano y, por tanto, el juego de la diferencia está incluido en la puesta en cuestión. Con la experiencia-de-lenguaje que Gadamer trata en la tercera parte de su obra principal, *Verdad y método*, nos introducimos en una idea en la que nos reconocemos como el *diálogo que somos* y el entendimiento previo que nos conduce. Con ello se hace patente el carácter lingüístico de la experiencia humana, lo que significa que nuestra pertenencia a una tradición pasa por la interpretación de los símbolos, de las obras, de los textos, en los que las herencias culturales han



quedado inscritas y se ofrecen a nuestro desciframiento. De esta manera, la mediación por el lenguaje convertida en mediación por el texto, nos proporciona la mejor manera de comunicarnos en la distancia, pues la "cosa del texto" no pertenece más ni a su autor ni a su lector.

Como veremos con Ricoeur, será en el lenguaje escrito realizado en discurso, el texto, donde se revelará la función plena de la hermenéutica.

5. Ricoeur

El filósofo francés Paul Ricoeur (1913—...) se inserta en esta línea de la trayectoria hermenéutica. Basándose principalmente en los resultados o sugerencias establecidas en las obras de Heidegger y Gadamer, trabajará tomando en cuenta también las disciplinas semiológicas y exegéticas (lingüística, estructuralismo, hermenéutica bíblica), e intentará dar respuesta a la antinomia planteada por Gadamer entre la distanciación y la pertenencia. Antinomia porque "o bien practicamos la actitud metodológica, pero perdiendo la densidad ontológica de la realidad estudiada, o bien practicamos la actitud de verdad, pero entonces debemos renunciar a la objetividad de las ciencias humanas". De donde el título de la obra de Gadamer: *Verdad y método*. La distanciación, que hace posible la objetivación y el estatus científico de las ciencias, es al mismo tiempo la caída que derrumba la rela-

ción fundamental y primordial que nos hace pertenecer y participar de la realidad histórica que pretendemos erigir en objeto.

Ricoeur rechazará tanto la alternativa como la tentativa de superarla. Existe, según él, una problemática dominante que escapa a dicha alternativa y es el texto. El texto es mucho más que un caso particular de comunicación interhumana, es el paradigma de la distanciación en la comunicación. El texto mismo revela un carácter fundamental de la historicidad propia de la experiencia humana, a saber, que es una comunicación en y por la distancia. La distanciación se mostrará, así, en todos los niveles del análisis, como la condición de la comprensión.

En un escrito, cuyo título es "la función hermenéutica de la distanciación", Ricoeur plantea esta tesis y elabora la noción de texto y los criterios de la textualidad en vista de la función positiva y productiva que para él representa la distanciación. Desde luego, es necesario aclarar, como lo hace Ricoeur, que texto y escritura no se identifican pura y simplemente. Es en el discurso, que puede ser oral y escrito, donde debe buscarse la raíz del problema. Existe una realización (o efectuación) del lenguaje como discurso y una dialéctica de la palabra y la escritura. Pero es la objetivación del lenguaje en las obras de discurso que constituye la condición más próxima de la inscripción del discurso en la escritura, y ésta de importancia mayor en tanto que es de obras escritas de lo que se constituye la literatura. Discurso-obra-escritura, será la tríada que sostendrá la tesis de la hermenéutica del texto en Ricoeur: la aprehensión del proyecto de un mundo que se abre en la obra.

La cuestión de la comprensión de sí, de nosotros mismos y del autor, mediante la lectura de un texto, es decir, el problema de la subjetividad del lector, se encontrará transportada, en la obra de Ricoeur, no al inicio como en la hermenéutica romántica, sino al final, como un producto terminal.

Los criterios de la textualidad contendría los siguientes rasgos tomados en conjunto: 1) efectuación del lenguaje como *discurso*; 2) efectuación del discurso como *obra estructurada*; 3) relación de *la palabra con la escritura* en el discurso y en las obras de discurso; 4) la obra de discurso como *proyección de un mundo*, y 5) el discurso y la obra de discurso como *mediación de la comprensión de nosotros mismos*. Resumiré a continuación estos rasgos.

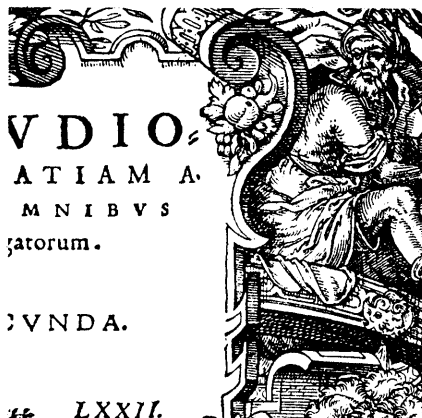
Primero, el discurso (oral o escrito) se da como *acontecimiento*. Hay un tránsito de la lengua como código a la lengua realizada como discurso ("lengua" y "habla", según Saussure; "esquema" y "uso", según Hjelmslev). El acontecimiento de la lengua, el discurso, equivale a decir que el discurso es realizado temporalmente y en el presente, mientras que la lengua como código es virtual y está fuera del tiempo. De esta manera, podemos decir que la instancia del discurso es autorreferen-

cial, el acontecimiento consiste en que alguien habla o escribe, alguien se expresa tomando la palabra. Además, si todo discurso es efectuado como acontecimiento, todo discurso debe ser comprendido como *significación*. El acontecimiento y la significación (sentido) se articulan el uno sobre el otro, y esta articulación es el nudo primario de todo problema hermenéutico. "Así como la lengua, al actualizarse en el discurso, se supera en tanto sistema y se realiza como acontecimiento, también el discurso, al entrar en el proceso de la comprensión, se supera, en cuanto acontecimiento, en la significación". Tenemos, entonces, una distanciamiento completamente primaria que es la del decir en lo dicho.

En segundo lugar, Ricoeur nos dice que el discurso se estructura como obra. La obra es una secuencia de enunciados que suscita un problema nuevo de comprensión, relativo a la totalidad terminada y cerrada que constituye la

obra como tal. La obra, vista así, está sometida a una forma de codificación que se aplica a la composición misma y que hace del discurso un relato, o un poema, o un ensayo, etcétera; esta codificación la conocemos como género literario, en donde debe colocarse toda obra. Pero además, una obra recibe una configuración única que la asimila a un individuo y que se llama estilo. Podemos entonces decir que al discurso como obra lo caracteriza la composición, la pertenencia a un género y su estilo individual. Y todo ello implica, por supuesto, a un autor, quien se individualiza produciendo obras individuales. Pero un discurso contenido en la obra no es dado en otra parte sino en y por las estructuras de la obra. De aquí que la explicación que un análisis estructural pueda dar resulta indispensable para comprender el discurso en la obra. La explicación se presenta, así, como un cambio obligado de la comprensión. La oposición recibida de Dilthey entre estas dos formas de interpretar puede ponerse enteramente en duda.

En tercer lugar, la fijación del discurso en la escritura nos coloca ante la autonomía del texto respecto de la intención del autor. Lo que el texto significa no coincide más con lo que el autor ha querido decir. Significación verbal, esto es, textual, y significación mental, o sea, psicológica, parecen tener destinos diferentes. ¿No entramos con esto en una nueva aporía? Para Ricoeur ello tiene más bien una significación positiva, pues gracias a la escritura, el "mundo" del *texto* puede hacer estallar el mundo del *autor*. Más aún, el texto ha de poder, tanto desde el punto de vista psicológico como sociológico, descontextualizarse de manera que se deje recontextualizar en una nueva situación: es lo que hace precisamente el acto de leer. No es otra la esencialidad de que se constituye toda la obra literaria que pueda considerarse una obra de arte en general, que trascienda sus propias condiciones psicossociológicas de producción y se abra a una serie ilimitada



de lecturas, situadas ellas mismas en contextos socioculturales diferentes. Por lo pronto, la autonomía del texto nos proporciona una consecuencia hermenéutica importante: la distanciamiento no es algo que se añada como producto de una metodología, sino que es constitutiva del fenómeno del texto como escritura.

En cuarto lugar, con la noción de "el mundo del texto", Ricoeur se aleja tanto del estructuralismo como del romanticismo, de la dicotomía que establecía captar el alma del autor o reconstruir la estructura de una obra. Con "el mundo del texto" se prolonga lo que se dijo de la significatividad del discurso, su aspecto referencial o denotativo. En efecto, la referencia de un discurso es su valor de verdad, su pretensión de alcanzar la realidad, a diferencia de la lengua en sí misma, que no tiene relación con la realidad, remitiendo las palabras a otras palabras en la ronda sin fin del diccionario. Pero, cuando el discurso se convierte en texto, ¿a qué realidad refiere? No es ostensivo, mostrativo, como puede ocurrir en el discurso hablado del lenguaje ordinario. La obra de ficción y de poesía abolen una referencia de primer rango, y posibilitan la liberación de una referencia de segundo rango, que alcanza "el mundo", no en el nivel de los objetos manipulables, sino en el nivel que Husserl designaba con la expresión *Lebenswelt* (mundo de la vida) y Heidegger con la de "ser-en-el-mundo".

Para Ricoeur esto planteará el problema hermenéutico más importante. No se tratará de encontrar un otro y sus intenciones psicológicas disimuladas *detrás* del texto. Interpretar, nos dice Ricoeur, es explicitar el modo de ser-en-el-mundo desplegado *delante* del texto. "Lo que en efecto hay que interpretar en un texto, es una *proposición de mundo*, de un mundo tal que pueda habitarlo yo para proyectar en él uno de mis posibles más propios". El mundo del texto, al que todo lector se enfrenta, no es pues el del

lenguaje cotidiano. Por la ficción, por la poesía, se abren en la realidad cotidiana *nuevas posibilidades de estar-en-el-mundo*. Ficción y poesía tienen en vista el ser, pero no ya según la modalidad del ser-dado, sino según la del *poder-ser*. La literatura opera sobre lo real una metamorfosis en favor de variaciones imaginativas. Toda lectura nos abre a un mundo.

Finalmente, Ricoeur nos señala la entrada en escena de nosotros mismos como lectores. La lectura comprensiva de un texto será la *mediación* por la cual nos comprendemos a nosotros mismos. La hermenéutica más tradicional conocía este aspecto: el de la *apropiación* (*aneignung*), o aplicación del texto a la situación presente del lector. Se encuentra principalmente en la hermenéutica espiritual de las religiones monoteístas del libro revelado. Recordemos solamente a Lutero con su idea de la *significatio passiva*, con la que el lector se enfrenta al mensaje de la Escritura, interpretándolo al mismo tiempo que éste lo interpreta a él, proyectándose vitalmente en el "mundo" que le abre dicho texto. Ricoeur generaliza esto para todo discurso escrito y toda lectura (literaria), sagrada o no, aceptando el tema de la "apropiación", pero introduciéndolo en el contexto de los temas precedentes.

Nos apropiamos, como lectores, de la objetivación característica de la obra, es decir, de aquello que responde a un *sentido*, a un "mundo" posible que se abre y podemos compartir. Comprender es *comprenderse delante del texto*. Si la ficción o la imaginación, es una dimensión esencial de la referencia del texto, lo es también de la subjetividad del lector. Pero Ricoeur nos aclara que no podemos "apropiarnos" un sentido, sin antes "desapropiarnos" nosotros mismos, distanciarnos de nuestras estructuras de ilusión (hermenéutica de la sospecha y crítica de las ideologías; Marx, Nietzsche, Freud), para dejar "hablar" al texto y apropiarnos sus nuevas propuestas del mundo. Rodeo necesario para empre-

der la comprensión de sí. Con esto se nos muestra el verdadero significado de las palabras con las que Ricoeur y nosotros podríamos concluir: *En tanto lector, no me encuentro sino perdiéndome*.

BIBLIOGRAFÍA

- AAVV, *Hermeneutics. Questions and Prospects*, edited by Gary Shapiro and Alan Sica, The University of Massachusetts Press, 1984.
- Dilthey, Wilhelm, *Obras de Wilhelm Dilthey*, t. VII: *El mundo histórico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978. Cf. especialmente los suplementos del capítulo II de la 2a. parte, y los dos ensayos comprendidos en el apartado "Hermenéutica", pp. 321-342.
- Gómez Heras, José María G., *Historia y razón*, Madrid, Editorial Alhambra, 1985.
- Gadamer, H. G., *Kleine Schriften, I, Philosophie. Hermeneutik*, Tübinga, 1967.
- , *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübinga, 1972 (traducción española: *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1984).
- Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, 2a. ed., trad. de José Gaos, México, FCE, 1962.
- Ricoeur, Paul, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, París, Editions du Seuil, 1969.
- , *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique, II*, París, Editions du Seuil, 1986.
- , *Temps et récit*, París, Editions du Seuil, 1985, 3 tomos.
- , "La función hermenéutica de la distanciamiento", en Antoine, G. et al., *Exegesis. Problemas de método y ejercicios de lectura*, Buenos Aires, Editorial La Aurora, 1978, pp. 245-261. Véanse, además, los otros dos artículos de Ricoeur que aparecen en este volumen.
- Semiosis. Homenaje a Paul Ricoeur*, Cuadernos del Seminario de Semiótica del Centro de Investigaciones Lingüístico-literarias de la Universidad Veracruzana/IFAL, núm. 22-23 (enero-junio y julio-diciembre de 1989).
- Schleiermacher, F., *Hermeneutik*, ed. H. Kimmerle, Heidelberg, 1959.
- Vattimo, Gianni, *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*, Milán, Mursia, 1968.