

Explicitación y comprensión.
Sobre los sentidos de interpretación en la obra de Ricoeur
Ramón Rodríguez (Universidad Complutense)

Si algo caracteriza a la *filosofía* hermenéutica frente a otras corrientes de pensamiento, pero también respecto de la hermenéutica como arte de la exégesis de textos, es la tesis básica, primaria, de que todo comprender es interpretar. Dicha tesis, para entenderla en todo su alcance, hay que sacarla de la dicotomía explicación/comprender, pues en ella el comprender no significa un ámbito de conocimiento específico (el de las ciencias históricas o del espíritu) en contraposición al conocer propio de las ciencias naturales. Comprender, a partir del giro ontológico de la hermenéutica efectuado por Heidegger, deja de ser una especie del género ‘conocimiento’, para convertirse más bien en un modo de ser, propio del existir humano, en el que arraiga y del que surge toda forma de conocer. Comprender no es entonces primordialmente una actividad cognoscitiva, sino un rasgo estructural del estar en el mundo, aquel en virtud del cual el mundo y nuestro propio hacer en él se nos hacen patentes, nos están abiertos, es decir, “inteligibles” en algún sentido. Una inteligibilidad que es, por tanto, previa a toda captación intelectual y que no indica más que el modo humano de estar inserto en el mundo. Este carácter ontológico del comprender no alude, pues, a ninguna forma efectiva de intelección, sino que supone más bien su condición de posibilidad: lo que se avista en él es la forma de ser de un ente que sólo existe comprendiendo, es decir, entendiendo de algo, haciéndose cargo de algo, en una palabra, sabiendo a qué atenerse en el mundo. La estructura de este saber a qué atenerse es el lugar ontológico en que se aloja toda comprensión efectiva, de ahí que la reflexión sobre las formas que ésta adquiere (explicación, comprensión, etc.) obliga a rebasar el ámbito de la epistemología, para verlas en su originación a partir de aquél.

Situada en el carácter ontológico del comprender, la tesis enunciada —“todo comprender es interpretar”— dota a la interpretación de un alcance universal, del que carece en el uso filológico/exegético del término, y a la vez de una radicalidad que la convierte, frente a otros modos posibles de contacto con lo real, como la intuición, en el modo primario de acceso del hombre al mundo. Es necesario precisar esta doble condición de la interpretación para no caer de entrada en confusiones irreparables. La interpretación no recibe su universalidad por identificarse con el comprender: el ‘es’ de la frase no es un ‘es’ de identidad; comprender no significa de entrada y sin más interpretar. El comprender, como rasgo ontológico del existir humano, no es una esencia separada, *se realiza, se lleva a cabo* en diversas formas de acuerdo con la situación concreta en que se encuentra, lo que implica siempre una determinada disposición del agente hacia el mundo (no es lo mismo, por ejemplo, resolver una ecuación que arreglar un grifo que gotea); pues bien, todas esas formas concretas de comprensión (“todo comprender”) tienen carácter interpretativo. Tal es el sentido de la tesis hermenéutica. Interpretación es la forma como el ser humano realiza en cada caso la apertura al mundo en que consiste el comprender ontológico. Por ello mismo interpretación deja de designar el procedimiento con el que llegamos a comprender un texto difícil u oscuro para convertirse en el concepto que expresa lo esencial de la estructura de la experiencia, la forma específica de nuestro trato con el mundo.

El propósito en este escrito no es indagar en la concepción ontológica del comprender y su posible relevancia para la epistemología de las ciencias históricas, sino en el concepto de interpretación, del que depende obviamente el sentido y el alcance de la mencionada tesis. Y quisiera hacerlo en esta ocasión de la mano de Paul Ricoeur, pensador hermenéutico cuya penetración y lucidez están siempre acompañadas de un buen sentido y una honradez intelectual que le hacen muy apto para ser un guía fiable y un interlocutor útil. Es esa actitud de fondo la que hace que la lectura de Ricoeur produzca siempre fruto.

I

¿Qué queremos decir cuando afirmamos que la experiencia tiene estructura interpretativa? ¿En qué sentido la realización concreta de cualquier comprensión es una interpretación? Estas preguntas elementales, que es inevitable plantearlas si queremos hacernos cargo de la tesis hermenéutica, dependen de una más directa e inmediata: ¿qué significa interpretación?, en este contexto, pero también en general. Es en el abordaje de esta cuestión donde el auxilio de Ricoeur resulta de gran valor, pues probablemente es el pensador hermenéutico que de forma más precisa ha utilizado la noción de interpretación. Sin embargo, como suele ocurrir con los conceptos nucleares de un pensamiento, es difícil, también en él, encontrar una completa transparencia sobre su uso y su significado. Y más aún componer una teoría consistente sobre el lugar y el papel de la interpretación. Las líneas que siguen son más un intento de esclarecer e inventariar sentidos de interpretación que de llevar a cabo la mencionada teoría.

1) A pesar de su distancia respecto de lo que antes llamaba el giro ontológico de la hermenéutica, al que, como es sabido, Ricoeur achaca pasar por alto, e incluso hacer imposible una elaboración seria de las cuestiones crítico-epistemológicas de la hermenéutica¹, es claro sin embargo que comparte lo esencial de esa ontologización, es decir, la idea de que la relación cognoscitiva sujeto-objeto, que constituye el trasfondo de todas las discusiones sobre el saber y sus métodos, no es el plano en el que surgen las cuestiones decisivas en torno a la interpretación, por mucho que la hermenéutica haya surgido de plantear los problemas que ofrece un tipo de saber, el de la comprensión de textos canónicos de la tradición. Esa relación, tematizada por la epistemología y la teoría del conocimiento clásica, reposa sobre lo que Heidegger ha tratado de expresar con la idea de ser-en-el-mundo: una inserción trascendental —en un sentido de “trascendental” alejado de las exigencias epistemológicas de una fundamentación última— del “sujeto” en un mundo al que *ab initio* está referido y que, por ello, forma parte del ser que es. Ser-en-el-mundo, en la medida en que subraya la condición ontológica de un ser para el que el mundo es el horizonte trascendental de toda su actividad, no sólo cognoscitiva, no expresa en el fondo otra cosa que la idea de *pertenencia*, puesta en circulación, con carácter de categoría hermenéutica central, por Gadamer y que Ricoeur hace suya: “La primera declaración de la hermenéutica es para decir que la problemática de la objetividad presupone antes que ella una relación de inclusión que engloba el sujeto pretendidamente autónomo y el objeto pretendidamente contrapuesto. Es esta relación inclusiva o englobante lo que llamo aquí pertenencia”². La comprensión, en el sentido radical enfatizado por Heidegger, es la forma esencial de la pertenencia, antes de pasar a ser un acto de intelección. Por eso la ontología de la

¹ Cfr. *Du texte à l'action*, 105, *Le conflit des interprétations*, 14, “Logique herméneutique”?, 183-184

² *Du texte à l'action*, 49

comprensión, que expone la estructura de la pertenencia, precede a la epistemología de la interpretación. Es este un lugar común de la filosofía hermenéutica, pero el trabajo de Ricoeur, a diferencia de Heidegger, no se centra en la ontología del comprender, sino en la relación difícil y conflictiva entre ambos ámbitos, en los problemas que el camino de ida y vuelta entre uno y otro plantea —y donde residen, como decía antes, las razones del alejamiento de Ricoeur respecto del planteamiento heideggeriano.

Y en este campo, dos huellas decisivas deja el planteamiento ontológico en la posición de Ricoeur: la primera, que esa precedencia del comprender ontológico, en consonancia con el sentido general del pensamiento hermenéutico, impone un “límite fundamental” a la pretensión de una justificación última del conocimiento³, el ideal cartesiano/husserliano⁴. Una limitación que es la pura expresión del hecho de que la pertenencia, al estar ya siempre ahí, actuando antes de toda reflexión, se sustrae al intento de ser por completo poseída por ésta. La subjetividad absoluta, el lugar trascendental por excelencia, se revela entonces como una abstracción, desprendida de sus raíces en el ser en el mundo, a la que se llega por la exigencia de una fundamentación radical del conocimiento. El abandono del ideal de una ciencia absoluta no es la única consecuencia de esta impronta ontológica, lo es también, en la praxis real de Ricoeur, el enfoque con el que aborda los problemas relativos a la interpretación en las ciencias humanas, nunca como puros problemas metódicos o epistemológicos, sino anclados siempre en dimensiones antropológicas o existenciales.

La segunda huella afecta directamente a nuestro tema, el concepto de interpretación. Se trata de que Ricoeur repite a su manera el gesto heideggeriano de ligar indestructiblemente comprensión ontológica a interpretación, de tal forma que todo trato con cualquier sector del mundo es la ejecución explicitante de un poder-ser anticipador, explicitación que recibe justamente el nombre de interpretación. Surge entonces “un concepto de interpretación que tiene la misma extensión que el de comprensión y, a la postre, que el de pertenencia”⁵. Toda nuestra experiencia del mundo, incluso la más elemental experiencia perceptiva, es interpretación; y lo es por la misma razón que Heidegger había señalado en el célebre párrafo 32 de *Ser y tiempo*: porque lo que aparece en ella tiene siempre la estructura de “algo en cuanto algo”, la cual está, a su vez, ligada a la anticipación de sentido (*Vor-Struktur*) que el poder-ser del Dasein siempre lleva consigo⁶. De esta manera Ricoeur puede concluir que “el campo de la interpretación es tan amplio como el de la comprensión, la cual cubre toda proyección de sentido en una situación”⁷. Tenemos, pues, *un sentido primario de interpretación, directamente desprendido de la condición ontológica de pertenencia al mundo*; una pertenencia que, entendida al modo heideggeriano, como el estar siempre ya proyectado a un campo de posibilidades, determina que la comprensión efectiva consista en el *desarrollo, explicitación o despliegue (Ausbildung)* de lo anticipado o pre-comprendido⁸. Y este desarrollo es la interpretación.

³ *Ibidem*

⁴ Esa limitación puede entenderse como finitud, pero, a diferencia de Heidegger, Ricoeur se resiste a darle a la idea de finitud un papel central, pues comporta un matiz negativo, proveniente de su contraposición a la pretensión de la subjetividad de ser fundamento último, negatividad que diluye el carácter positivo de la pertenencia (cfr. *ibidem*, 50)

⁵ *Ibidem*, 51.

⁶ Cfr. *Du texte à l'action*, 52.

⁷ *Ibidem*.

⁸ ¿Por qué llamar a esta explicitación de lo pre-comprendido en el algo en cuanto algo (el árbol en cuanto árbol, por ejemplo) interpretación? Sin duda la palabra alemana *Auslegung* permite mantener en la idea de interpretación el eco del despliegue, desarrollo o exhibición que Heidegger subraya con la palabra

La aceptación del arraigo ontológico de la comprensión no agota en modo alguno los sentidos de la idea de interpretación. Es evidente que el trabajo de Ricoeur ha discurrido en lo fundamental fuera de ese campo. La ontología, como anunciaba en el texto programático *Existence et herméneutique*, que abría *Le conflit des interprétations*, no es tanto el comienzo de la hermenéutica, el ámbito donde se inicia el trabajo de la comprensión, sino el final, un horizonte que se avista o un objetivo al que se aspira. Su conocida *vía larga*, opuesta a la vía corta heideggeriana, pretende, más que mostrar *in modo recto* el ser interpretante que constituye al Dasein, sacar a relucir el *ser interpretado* que él también es, pero tal como se desprende de la comprensión que el hombre tiene de sí mismo objetivada en las obras de la cultura. Se impone entonces un recorrido por la literatura, los mitos y los sueños que sustituye el análisis fenomenológico del estar en el mundo. La nueva tarea tiene, como es obvio, una base operativa muy distinta de la cotidianidad heideggeriana; no es el sentido de la praxis real del agente humano en su mundo lo que se analiza, sino lo que el hombre *dice* del mundo y de sí mismo, es decir, el lenguaje: la vía larga “implica que tome su punto de partida en el mismo plano en que la comprensión se ejerce, es decir, en el plano del lenguaje”⁹. Es claro que la idea de interpretación retorna entonces a lo que tradicionalmente ha sido su campo propio: las palabras, los discursos, los textos. Y es aquí donde podemos encontrar nuevos sentidos de interpretación que constituyen la verdadera aportación de Ricoeur a nuestro tema.

Me limitaré, por el momento, a exponerlos sintéticamente tal como los veo en su contenido y su importancia. Sólo al final diré algo sobre la consistencia de la posición de Ricoeur en lo que se refiere a las relaciones entre los diversos sentidos de interpretación.

2) El primero de ellos está ligado a la idea misma de significación, de acuerdo con la tradición del *Peri Hermenêias* aristotélico. La hermenêia, la interpretación, se identifica con el hecho de que las cosas no penetran directamente en nosotros en una especie de posesión inmediata, sino que son significadas mediante la palabra. Las palabras, al nombrar las cosas, nos remiten a ellas, pero lo hacen a través de la separación subyacente entre el signo y la cosa significada: “decimos lo real significándolo; en este sentido lo interpretamos. La ruptura entre la significación y la cosa está ya consumada en el nombre y esta distancia marca el lugar de la interpretación”¹⁰. Que la palabra está en lugar de la cosa, que la significa, es la base de toda interpretación, es la mediación primaria en que se ejerce la comprensión: comprendemos algo cuando entendemos el significado de las palabras con que nos referimos a ello. La definición de Boecio —*interpretatio est vox significativa per se*

Ausbildung. Ese eco se pierde en los derivados del vocablo latino *interpretatio*, en el que resuena siempre la labor mediadora del *interpres*, el intérprete. Y esta es sin duda la clave de su aplicación a la efectuación concreta del comprender ontológico: que la anticipación, que es desarrollada o explicitada, se ve como una *mediación* respecto de lo que se da o aparece, como un horizonte de sentido *a partir del cual* el árbol aparece como árbol. Es esta idea de mediación, constantemente aceptada por Ricoeur, la que explica la oposición de interpretación a intuición y la que proporciona una de las claves de la diferencia que Ricoeur ve entre hermenéutica y fenomenología: “a la exigencia husserliana de retorno a la intuición se opone la necesidad de toda comprensión de ser mediata por una interpretación” (*Du texte à l’action*, 51). He discutido, a propósito de la percepción, esta idea de entender la interpretación como mediación en mi trabajo, aún inédito, *La percepción como interpretación. La fenomenología de la percepción de Heidegger y la tradición hermenéutica*.

⁹ *Le conflit des interprétations*, 14.

¹⁰ *De l’interprétation. Essai sur Freud*, 32.

ipsam aliquid significans— muestra esta continuidad sin fisuras entre significación e interpretación. Ricoeur subraya, a estos efectos, que, para Aristóteles, es el verbo y no el nombre la piedra angular de la interpretación: es él el que no sólo está, como el nombre, por la cosa, sino que apunta al nombre diciendo, de la cosa significada por él, algo nuevo que añade. Significa la cosa y la significa además diciendo otra cosa de ella. De esta forma “decir algo de algo es, en el sentido completo y fuerte de la palabra, interpretar”¹¹.

Resulta altamente significativo de su concepción de la esencia del interpretar que Ricoeur aplique esta forma primaria de interpretación a la actitud fenomenológica: “la fenomenología comienza cuando, no contentos con ‘vivir’ —o ‘revivir’—, interrumpimos lo vivido para significarlo. Por eso épojè y mirada al sentido están estrechamente ligados”¹². El paralelismo entre la significación lingüística y el acto fenomenológico contribuye a esclarecer el lugar en que se sitúa la interpretación: la distancia, la separación, la interrupción. De la misma manera que la significación/interpretación brota de la distancia entre palabra y cosa, la fenomenología al tematizar lo vivido, se separa de ello. Ricoeur ve con acierto que la fenomenología no consiste en la pura inmersión en lo vivido o en su simple revivencia, sino justamente en lo contrario, en el acto antinatural de la reflexión, como decía Husserl, que convierte lo vivido, la corriente de vivencias y sus contenidos, en objeto precisamente para alumbrar su *sentido*, es decir, lo que se muestra en ellas, su articulación y su estructura. La sustitución de la inmediatez del vivir las propias vivencias por la apertura del campo del sentido en que ellas se manifiestan como lo que son es para Ricoeur el presupuesto fenomenológico fundamental de la hermenéutica. Y se comprende por qué: la fenomenología retoma a su manera el gesto inaugural de la significación, que hace posible referirnos a las cosas sin fundirnos con ellas y que precisamente en esa referencia se produzca la comprensión de lo que ellas son. Esta universalidad de la significación es radicalizada por la fenomenología llevándola al campo entero de la vida (psíquica e histórica): al descubrir la intencionalidad como su estructura fundamental se descubre simultáneamente el sentido como el correlato de todo acto intencional, de forma que las cosas son comprendidas en cuanto aparecen en el campo del sentido. Esa correlación entre ser y sentido, o lo que es lo mismo, el hecho de que todo ente se muestra siempre en el sentido de un acto intencional, que es la posición propia de la fenomenología, es a la vez el campo de trabajo de la hermenéutica. La “subordinación de la noción lógica de significación a la noción universal de sentido”¹³ que Ricoeur ve como el fundamento de la universalidad de la hermenéutica es una herencia de la fenomenología.

3) Si hasta el momento hemos encontrado dos sentidos de interpretación que se extienden, por así decir, a la estructura entera de la experiencia humana, el primero como ejercicio de un poder ser constitutivo, el segundo como uso del lenguaje, nos enfrentamos ahora a dos nuevas acepciones que tienen un sentido más limitado y un campo de aplicación más restringido. Son los dos conceptos de interpretación que surgen en el recorrido por las obras de la cultura en las que lo humano se encuentra objetivado y cuya comprensión necesita de un trabajo específico, que es justamente lo que llamamos interpretación.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Du texte à l'action*, 64

¹³ *Ibidem*, 63

La primera de estas formas específicas de comprensión lo proporciona el territorio de los *símbolos*. Como es sabido, Ricoeur empezó a fraguar su teoría general hermenéutica a partir del estudio de los grandes símbolos con los que la humanidad ha expresado la experiencia del mal (caída, extravío, etc.). Su primer gran trabajo hermenéutico, *Finitud y culpabilidad*, es una buena muestra de ello. Pues bien, su primitivo intento de esbozar una teoría de la hermenéutica se define exclusivamente por esa región particular del lenguaje que es el simbolismo, entendido no a la manera de Cassirer, como la mediación universal en nuestra comprensión de la realidad, incluido el lenguaje, sino como aquellas expresiones lingüísticas caracterizadas por el doble sentido, aquellas en las que un sentido primero, literal e inmediato, lleva consigo un segundo, indirecto y oculto. “*Interpretación es la inteligencia del doble sentido*”¹⁴, el trabajo de desciframiento del sentido oculto en el manifiesto. Entre símbolo e interpretación hay entonces la precisa implicación de dos conceptos correlativos: “hay interpretación allí donde hay sentido múltiple y es en la interpretación donde la pluralidad de los sentidos se torna manifiesta”¹⁵. En consecuencia la hermenéutica queda restringida al campo lingüístico del símbolo, un campo que es parcial respecto de la comprensión general del mundo o respecto de los usos del lenguaje, que no son sólo simbólicos en este sentido preciso. Pero el símbolo parece también cobrar una cierta universalidad, en la medida en que su presencia no es detectada sólo por la fenomenología de la religión, sino también por la antropología cultural o el psicoanálisis; el símbolo aparece como una especie de representación que juega un papel de primer orden en la autocomprensión de la humanidad. Ya no es sólo la exégesis, bíblica o filológica, la que concede un lugar central al símbolo, son también las ciencias humanas. Es sin duda el ensayo sobre Freud el que proporciona a Ricoeur la base para pensar que hay un “nudo semántico” común a toda hermenéutica, “una cierta arquitectura de sentido, que se puede denominar doble o múltiple sentido, cuyo papel es siempre, aunque de manera diferente, mostrar ocultando”¹⁶. La hermenéutica es propiamente esta tarea de interpretación de los símbolos y su teoría no es otra cosa que desentrañar todos los aspectos implicados en la correlación símbolo-interpretación¹⁷.

La restricción de la interpretación al símbolo permite la fijación de un concepto de interpretación controlable y con tareas técnicas propias que cumplir que le distingue netamente de los sentidos ontológico y semántico. Cuál sea su relación con ellos es un problema que trataremos al final. En cualquier caso, la hermenéutica del símbolo no es la última palabra de Ricoeur. El paso de los años sesenta a los setenta, el tránsito que va de *De l'interprétation. Essai sur Freud* y *Le conflit des interprétations* a *Du texte à l'action* muestra una ampliación (que en cierto sentido es una restricción) del campo hermenéutico desde el símbolo al texto, que contiene el último sentido de interpretación que encontramos en la obra de Ricoeur.

¹⁴ Cfr. *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 21-28

¹⁵ *Le conflit des interprétations*, 16

¹⁶ *Ibidem*

¹⁷ Es realizando esa teoría como Ricoeur descubre la irreductible diferencia entre una “hermenéutica como ejercicio de la sospecha” y una “hermenéutica como recolección del sentido” (Cfr. *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 38-46), una distinción que se ha tornado un lugar común de la filosofía contemporánea. Se trata de que mientras la estructura del símbolo se deja entender fenomenológicamente mediante una intencionalidad propia, cuyo sentido no apunta a la cosa, sino a un segundo sentido contenido de forma latente en el primero, la interpretación que cumple ese paso de sentido a sentido depende esencialmente de una postura teórica y metódica. Si para la fenomenología de la religión el doble sentido del símbolo tiene justamente un poder de revelación, para la hermenéutica de la sospecha, cuyo ejemplo es Freud, el símbolo es una ilusión, la representación distorsionada de un deseo reprimido. En el primer caso es una concepción de lo sagrado, en el segundo una teoría del deseo lo que guía el paso interpretativo.

4) Según propia confesión, la limitación de la hermenéutica a la interpretación del símbolo le pareció a Ricoeur necesitada de una ampliación en virtud de razones provenientes de la propia configuración de lo simbólico. Y es que el símbolo, en efecto, señala Ricoeur, “no despliega todos sus recursos de multivocidad más que en contextos apropiados, a la escala de un texto entero, por ejemplo un poema”¹⁸. Ya en el ensayo sobre Freud avisaba de que los símbolos de realidades naturales como el cielo, el agua, etc., “no se sitúan al lado del lenguaje, como valores de expresión inmediata, fisonomías directamente perceptibles; es en el universo del discurso donde esas realidades toman la dimensión simbólica”¹⁹. Pasar de la concentración en la estructura de doble sentido del símbolo a prestar atención explícita al contexto discursivo en que el símbolo se inserta no es una faena que se añada como simple complemento a la primera; por el contrario, nos introduce en un campo nuevo con estructura propia, el texto, que obliga a plantear *ex novo* el trabajo hermenéutico²⁰.

Pero además de estas razones esgrimidas por Ricoeur en un ensayo de autoexplicación, que acentúan la coherencia interna de su evolución, es claro que la hermenéutica de los textos es una estación forzosa en las mediaciones que la vía larga introduce en la filosofía reflexiva, en ese conocimiento de sí al que Ricoeur nunca renuncia. Y lo es por razones que provienen, a mi entender, de la aceptación básica de las premisas de la ontología hermenéutica de Heidegger y Gadamer. De un lado, la analítica existencial heideggeriana, llevando a su extremo la idea de intencionalidad, muestra que la apertura al mundo es el mismo campo que la apertura a sí mismo; no hay comprensión de sí que no sea a la vez comprensión del específico estar en el mundo; cabe incluso decir que el sentido propio de reflexión es el de reflejo desde el mundo y que el sí mismo es algo así como la figura reflejada por el trato con el mundo²¹. Pero además, la historicidad constitutiva de ese trato con el mundo implica la presencia operante de la tradición en la proyección de posibilidades que en él ejercemos. Y es ahí donde los textos encuentran su lugar propio. Un sí mismo vertido hacia el mundo de manera histórica no puede dejar de registrar en su autocomprensión “las expresiones de la vida fijadas en la escritura”, como llamaba Dilthey a los textos legados por la tradición. Así lo reconoce Ricoeur al introducir la problemática del texto: “El texto es para mí mucho más que un caso particular de comunicación interhumana, es el paradigma de la distanciamiento en la comunicación; en este sentido, revela un carácter fundamental de la historicidad de la experiencia humana, a saber, que es una comunicación en y por la distancia”²².

No es necesario para nuestro propósito ni posible en el límite de este trabajo, exponer en toda su amplitud la teoría del texto de Ricoeur, uno de los momentos más elaborados y convincentes de su hermenéutica. Basta con aludir a los rasgos definitorios de la nueva noción de interpretación que en ella encontramos.

Este nuevo concepto está ligado, como es obvio, a la especificidad de su objeto, el texto. La objetivación del discurso en la escritura ha sido estudiada minuciosamente por

¹⁸ *Du texte à l'action*, 34

¹⁹ *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 24

²⁰ Tomás Calvo ha mostrado con gran precisión las diferencias irreductibles entre ambas formas de hermenéutica, la del símbolo y la del texto (Cfr. Calvo, “Del símbolo al texto”, en CALVO MARTÍNEZ/AVILA CRESPO (Eds.) (1991). Me remito a su trabajo para mayor aclaración. Sin embargo, para mi argumentación, dirigida a indagar en la universalidad del concepto de interpretación implicado en la tesis ontológica, estas diferencias, desde luego esenciales, tienen un carácter secundario.

²¹ Cfr. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Phänomenologie*, GA, 24, 226

²² *Du texte à l'action*, 114

Ricoeur en numerosos trabajos. El resultado esencial que nos interesa es la completa autonomía del texto respecto del autor y su intención, del destinatario original (y del lector posible) y de las condiciones iniciales de su surgimiento. Esta objetivación supone una distanciamiento de la subjetividad de autor o lector mucho más radical que la que se da entre el discurso oral y los que participan en él: si bien la separación entre el decir y lo dicho sigue siendo en el diálogo insuprimible, los hablantes comparten la misma situación y pueden acudir a ella para explicarse y deshacer los equívocos. La objetividad pura del texto plantea un problema nuevo a la comprensión y es este el punto donde Ricoeur aparece más alejado de Gadamer: primero, porque esta objetivación no tiene el sentido del extrañamiento (*Verfremdung*) metodológico contra el que lucha *Verdad y método*, sino que es constitutiva y, por tanto, condición ineludible de su comprensión; segundo, porque esas mismas objetividad y autonomía del texto ponen en cuestión la validez del modelo del diálogo para la comprensión, tan caro a Gadamer.

Pues bien, la estricta objetividad del texto permite incorporar al proceso de comprensión un momento científico-explicativo, que supera la oposición explicación/comprender. Algo que es facilitado por una circunstancia nueva, propia del siglo XX: que el modelo explicativo no necesita ser tomado del campo ajeno de las ciencias de la naturaleza, sino de las propias ciencias del espíritu. Es la ciencia del lenguaje, en este caso la lingüística estructural, la que permite, a juicio de Ricoeur, una explicación de la estructura interna del texto susceptible de ser integrado en la comprensión. Integración que Ricoeur concibe como un proceso dialéctico en la que cada una es reclamada por la otra. En algún momento Ricoeur ha denominado a este complejo proceso interpretación²³, pero su sentido propio, más restringido, hay que reservarlo para los momentos que siguen a la explicación de la estructura del texto: *referencia y apropiación*.

Ante todo, hay que establecer que el momento de comprensión de un texto es la acción concreta de leer. Es en ella donde se encuentra primariamente la actividad que llamamos comprender. Ahora bien la lectura, en el sentido pleno de la palabra, no se limita a destacar la estructura formal del texto, el juego de relaciones entre las unidades que lo constituyen, que es el objeto de la lectura estructural y que Ricoeur incorpora a la comprensión científica. Leer es siempre una operación que trasciende la estructura interna del texto —explicativamente conocida o no—, en dos direcciones ineludibles: a) hacia el sentido —o la “cosa” del texto, para decirlo con Gadamer—, y b) hacia el sí mismo del lector.

a) El sentido del texto no es ninguna estructura oculta en él que haya que descifrar, es lo que el texto quiere decir, lo que Ricoeur llama la intención del texto, que no es la pretensión del autor, sino la trama de significado que el texto nos obliga a recorrer: “lo que el texto quiere es ponernos en su sentido, es decir —según otra acepción de la palabra sentido— en la misma dirección; (...) interpretar es tomar el camino de pensamiento abierto por el texto, ponerse en camino hacia el oriente del texto”²⁴. Y ese camino tiene para Ricoeur un sentido inequívoco: *efectuar su referencia*²⁵. Comprender lo que el texto dice es siempre saber a qué se refiere, esto es, proyectar o imaginar el mundo que el texto abre. La lectura es la constante realización de la referencia del texto. Ricoeur es en esto tajante: “interpretar es explicitar la forma de ser-en-el-mundo

²³ *Du texte à l'action*, 180

²⁴ *Du texte à l'action*, 175

²⁵ *Ibidem*, 157

desplegada delante del texto”²⁶. Es este mundo propio del texto lo que la interpretación/lectura abre al lector y es la inmersión en él lo que constituye la comprensión, el resultado de la interpretación. Hacer pivotar la interpretación sobre la referencia es tanto como decir que los textos no se bastan a sí mismos, no tienen su sentido en su textura interna, como si en ellos el lenguaje se celebrara a sí mismo. Esta autosuficiencia de los textos Ricoeur la niega incluso respecto de la ficción o de la poesía. También ellos, a pesar de cortar la referencia inmediata al mundo real, proponen un mundo, mundos posibles que son posibilidades de existencia²⁷. Y comprender está siempre ligado a esa apertura de mundo.

b) La efectuación de la referencia es simultánea de un movimiento hacia el mundo propio del lector que se emparenta con los tradicionales conceptos hermenéuticos de aplicación y apropiación. La peculiaridad de la posición de Ricoeur estriba en que, de acuerdo con Gadamer, acentúa el momento objetivo de la apropiación, pero a la vez le otorga, en virtud de la pretensión reflexiva última de su vía larga, *un poder de configuración del yo del lector del que carece la ontología hermenéutica*. Respecto de lo primero, la apropiación es ante todo del mundo del texto. Este se hace propio no porque la lectura lo incorpore al mundo del lector, lo asimile a él, sino más bien al revés, porque el lector se abre al mundo ajeno del texto. Con razón habla Ricoeur de una desapropiación alojada en el movimiento mismo de la apropiación²⁸. La apropiación hay que entenderla entonces como la respuesta a la proposición de mundo que el texto envía y ante la que el lector se sitúa. *Se sitúa*, es decir, lleva consigo a ella su propia situación y por eso mismo el mundo del texto es, en algún sentido, transitable por él: “lo que hay en efecto que interpretar en un texto es una proposición de mundo, de un mundo tal que yo pueda habitarlo para proyectar en él mis posibilidades propias”²⁹. Que el mundo del texto dice algo a y del mundo del lector es lo que subyace en la apropiación que forma parte de toda comprensión de un texto. Justo por eso Ricoeur puede enfatizar un segundo momento: comprender un texto es “*comprenderse delante del texto*”. El momento reflexivo implícito de la apropiación por el que el texto dice algo al mundo del lector Ricoeur lo explicita en el sentido de que la lectura reobra siempre sobre el lector, que ya no es totalmente el mismo tras ella: “Por apropiación entiendo que la interpretación de un texto se acaba en la interpretación de sí de un sujeto que en adelante se comprende mejor, se comprende de otra manera o incluso comienza a comprenderse”³⁰. La comprensión de sí mismo mediada por el mundo del texto es un ingrediente constitutivo de la comprensión, indisociable de la comprensión objetiva del texto, no es un añadido proveniente de una filosofía de la reflexión ajena a la inteligencia del texto. Con independencia de la adscripción biográfica de Ricoeur a la filosofía reflexiva de sus orígenes, su tesis de la configuración del *sí mismo como otro* —como el otro presentado en los textos—, no me parece ajena a la experiencia hermenéutica tal como es presentada en *Ser y tiempo* e incluso en *Verdad y método*, en las que siempre hay un ineludible momento reflexivo. Pero no es esta cuestión que podamos debatir aquí.

²⁶ *Ibidem*, 128

²⁷ Es claro que Ricoeur se mantiene aquí fiel a la ontología hermenéutica de Heidegger y Gadamer, para quienes el movimiento fundamental del lenguaje es mostrar el mundo, decir el ser. Así lo reconoce explícitamente (*Du texte à l'action*, 38-39)

²⁸ *Ibidem*, 60

²⁹ *Ibidem*, 128

³⁰ *Ibidem*, 170

II

Expuestos, de manera escueta y sumaria, los sentidos de interpretación distinguibles en la obra de Ricoeur, ¿podemos extraer de ellos alguna indicación precisa para enjuiciar el alcance de lo que he llamado la tesis hermenéutica fundamental? A mi modo de ver, sí, y la enuncio brevemente diciendo que la tesis mencionada *sólo es sostenible sobre la base de un concepto equívoco de interpretación*, equivocidad que la obra de Ricoeur ayuda a deshacer. Naturalmente no pretendo atribuir a Ricoeur esta indicación, que es de mi exclusiva responsabilidad. Sin perjuicio de un desarrollo ulterior más detenido, me limitaré ahora a exponer lo esencial de ella.

En cierto modo encontramos en Ricoeur el mismo problema que en la ontología hermenéutica de *Ser y tiempo*: la coordinación entre el sentido histórico-filológico de interpretación con el ontológico. A pesar de que Ricoeur era plenamente consciente de este problema —no olvidemos que ha reprochado a Heidegger, con razón, la ausencia de una explicación suficiente de la derivación del primero respecto del segundo—, resulta difícil encontrar en él un pensamiento explícito de su articulación, lo cual es decisivo para mantener una continuidad entre los sentidos de interpretación que permita afirmar que toda comprensión tiene forma interpretativa. Por el contrario, lo que me parece que se registra entre los sentidos que podíamos llamar “científicos” de interpretación (3 y 4) y “naturales”—constitutivos del estar en el mundo— (1 y 2) es una clara diferencia que no permite subsumirlos, sin equívoco, en un mismo concepto. Intentaré explicarlo con la máxima brevedad en torno a dos ideas básicas: explicitación e inmediatez.

Si hubiera que buscar un término que pudiera hacer de puente entre todos los sentidos inventariados, sin duda sería el de *explicitación*. Ricoeur lo emplea para traducir la *Auslegung* de *Ser y tiempo*³¹, pero lo traslada a múltiples contextos, por ejemplo, la explicitación del mundo del texto, etc. Explicitación significa, en principio, hacer explícito lo que está implícito; en este sentido puede decirse que interpretar un símbolo es explicitar su sentido oculto, que interpretar un texto es explicitar su sentido, que no es evidente de entrada. Pero hay ciertamente muchas maneras de estar implícito y muchas maneras de realizar el paso explicitante. El “algo en cuanto algo” de la *Auslegung*, que, no olvidemos, no supone verbalidad alguna y es presentado por Heidegger a partir del simple trato con los objetos de mundo, incluyendo la simple percepción de ellos, es explicitación en un sentido muy preciso: el aparecer en un momento dado de esta tiza como tal tiza ejecuta, pone en obra y *en este sentido hace explícito*, el sentido de este objeto que es ya tenido (*Vorhabe*) por mí por el simple hecho de vivir en el ámbito de la enseñanza. Cojo la tiza y escribo en la pizarra o entro en la clase y veo la tiza encima de la mesa. ¿Qué hay en estas conductas de común con la interpretación de símbolos o de textos? Muy poco, por no decir nada: ¿se me da un algo ambiguo, un bulto amorfo que me obliga a realizar un cierto trabajo de interpretación para verlo como tiza? En absoluto. En la explicitación como desarrollo del estar ya en el mundo no hay —no tiene por qué haber— *ambigüedad en la donación ni mediación en el desarrollo*. En efecto, lo que aparece, la tiza, es un *sentido determinado* que se muestra como tal en el uso o en la percepción; no aparece como algo indeterminado que precise una determinación que lo fije interpretativamente ni como algo abierto susceptible *prima facie* de múltiples usos. No, es una tiza y aparece

³¹ Cfr. 51. Como sabemos *auslegen* significa también exponer, desplegar. Recuérdese lo dicho en la nota 8.

así, como tal, sin equívocos, desde el comienzo³². Nada hay aquí de equivalente al doble sentido del símbolo o a la plurivocidad del texto. Para que pudiéramos hablar de interpretación en este punto tendríamos que entender la situación de manera completamente distinta: que, por así decir, lo que nos sale al encuentro, la tiza, se mostrara como algo indefinido, que no se sabe bien qué sentido tiene y que fuera el horizonte de precomprensión, el pre-juicio, quien le diera un sentido, fijándolo. Heidegger ha rechazado permanentemente un esquema similar, de cuño neokantiano, cuando negaba una y otra vez que lo inmediatamente dado fueran haces de sensaciones que luego fueran interpretadas como objetos: lo que se da es siempre un sentido³³. El sentido está ya dado y es directamente comprendido. Este 'directamente' marca la ausencia de un acto interpretativo específico que medie entre lo dado y su comprensión. Y esta inmediatez nos lleva al segundo punto decisivo.

Y es que ciertamente la interpretación como explicitación del sentido precomprendido no es ningún tránsito, en el sentido de una inferencia deductiva o inductiva, un razonamiento analógico, etc. El paso de la tiza implícitamente tenida en la familiaridad con el mundo de la enseñanza a su uso concreto no es en modo alguno equiparable a la interpretación de símbolos o textos: no hay en él un hacer interpretativo, un trabajo que realice el tránsito a la comprensión de lo dado ni mucho menos un discurso que realice la interpretación. Esta se produce inmediatamente. Inmediatez significa inexistencia de paso intermedio entre la donación del sentido y su comprensión. No significa ausencia de implicaciones o supuestos, pues el sentido anticipado por la citada familiaridad podemos entenderlo legítimamente como un supuesto. Pero lo esencial es que esa sub-posición no es algo oculto en el sentido aparente a lo que hubiera que llegar mediante una inferencia ni algo que haya de ser aplicado en la interpretación, sino algo que está co-dado, dado simultáneamente con el acto perceptivo o de uso. No hay lugar alguno para algo equivalente a la mediación explicativa de la teoría del texto. Por otro lado, no hay ninguna alteración de sentido entre lo implícito y lo explícito: la tiza precomprendida es la misma que la tiza usada. En la interpretación de símbolos y textos, sin embargo, hay siempre un cambio o aumento de sentido en el paso de lo implícito a lo explícito, producto de que lo que primariamente se ofrece es la diferencia de sentidos que presentan la ambigüedad o el doble sentido, diferencia que obliga al trabajo de interpretación. Símbolos y textos *se dan a interpretar*, la tiza no.

Un razonamiento similar hay que repetir respecto de la segunda acepción de interpretación, la meramente semántica. Es obvio que la separación entre palabra y cosa, propia de la interpretación como significación, no guarda ninguna similitud con la diferencia de sentidos de la interpretación filológico-histórica, a la que acabo de aludir. Es una separación que está, desde luego, siempre supuesta, pero que no juega ningún papel en la *comprensión de lo que se dice*, que es el lugar de la interpretación propiamente dicha. Aquí reina una suerte de comprensión inmediata más que una interpretación permanente. Como recordaba Wittgenstein, "si alguien me pregunta '¿qué hora es?' en mí no tiene lugar ningún trabajo de interpretación (*keine Arbeit des Deutens*), simplemente reacciono a lo que veo y oigo"³⁴. Ningún sentido plausible de interpretación tiene aquí cabida. Es significativo que Ricoeur sostenga que la

³² Naturalmente esta univocidad primaria no dice nada contra la posibilidad de que, en otro contexto, con otro punto de vista (*Vorsicht*), la tiza pueda ser considerada como otra cosa con otro uso.

³³ Recordemos lo que señalaba Heidegger: "nunca oímos 'inmediatamente' ruidos y complejos sonoros, sino la carreta que chirría o la motocicleta" (*Ser y tiempo*, 163)

³⁴ *Philosophische Grammatik*, I, §, 9

universalidad de la interpretación la atestigua el fenómeno de la polisemia de las palabras en las lenguas naturales³⁵. Ello es indudablemente cierto, pero la multivocidad y el doble sentido es un fenómeno parcial que no puede abarcar el lenguaje entero; se apoya, por el contrario, en que *hay* comprensión no equívoca, como ya recordara Aristóteles. La interpretación tiene lugar, justamente, cuando esa comprensión inmediata no funciona, por causa de cualquiera de los múltiples impedimentos de la comunicación. Y es aquí, en esta plurivocidad, donde se inserta la tarea de la hermenéutica de los símbolos y de los textos.

Creo, pues, que el recorrido por los sentidos de interpretación que ofrece la obra de Ricoeur más que proporcionar una sólida base a la tesis hermenéutica “todo comprender es interpretar” fomenta la convicción opuesta de que no toda comprensión se deja entender como interpretación. Interpretación se dice de muchas maneras y el análisis de Ricoeur ayuda a ver con claridad que hay entre ellas diferencias infranqueables tanto descriptiva como conceptualmente. Y son esas diferencias las que presentan un escollo insalvable para la universalidad de la interpretación.

Referencias

CALVO MARTÍNEZ/AVILA CRESPO (Eds.) (1991): *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación*, Barcelona

HEIDEGGER (1927): *Sein und Zeit*, Tübingen

HEIDEGGER (1975): *Die Grundbegriffe der Phänomenologie*, GA, 24, Frankfurt

RICOEUR (1965): *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, col. Points

RICOEUR (1969): *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil

RICOEUR (1981): “Logique herméneutique”?, en: *Contemporary philosophy. A new survey*. Vol I, The Hague/Boston/London

RICOEUR (1986): *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, col. Points

WITTGENSTEIN (1969), *Philosophische Grammatik*, Oxford

³⁵ Cfr. *Du texte à l'action*, 52