

## *Sentido y hermenéutica: hacia una ontología inacabada*

La reflexión ontológica contemporánea, en el nivel que cabe caracterizar como *ontología fundamental*, no puede prescindir de dos dimensiones que pertenecen conjuntamente a la trama trascendental: el lenguaje y la historicidad.

La «circulación de una a otra» puede y debe ensayarse en ambas direcciones, aunque es procedimiento usual en la hermenéutica partir de la historicidad para, desde ella, recuperar el lenguaje. Pero cabe también el camino inverso y es esta última posibilidad la que me propongo explorar en lo que sigue.

El camino que va del lenguaje a la historicidad presenta, a mi juicio, una ventaja adicional: permite recuperar la problemática del sujeto, tendiendo un puente entre el «yo hablo» y el «yo soy». Permite, pues, recuperar la tradición, no sólo como algo que habla a través de nosotros, sino que nos habla. Un camino como éste ha sido recorrido en nuestro tiempo por Paul Ricoeur. Por ello, en las páginas que siguen me permitiré tomar como punto de referencia fundamental, aunque no único, la reflexión de este filósofo.

### **1. EL PROBLEMA DEL SENTIDO**

La pregunta acerca del sentido nos sitúa de inmediato en un plano ideal. Y esto independientemente de que nos movamos en el nivel teórico del discurso o en el terreno práctico de la acción. Así, diremos —sin entrar todavía en matizaciones— que un discurso tiene sentido cuando, ajustándose a determinadas reglas (sintácticas, lógicas, etc.), cumple una intención significativa. Y una acción tiene sentido cuando apunta a una finalidad.

Abandonaré de momento el terreno práctico de la acción. Y, en el nivel teórico del discurso, es preciso señalar que esta idealidad del sentido

ha sido subrayada por Frege. Según Frege, todo signo (nombre referido a un determinado objeto, o proposición que representa un estado de cosas) designa una referencia (*denotatum*, significado denotativo) y expresa un sentido (modo en que el signo presenta su referencia). Sobre esta distinción, Frege muestra asimismo una doble intencionalidad en el lenguaje: una intencionalidad ideal, en la medida en que el sentido es algo independiente del mundo psíquico y físico, e inexistente en cuanto puro objeto del pensamiento; y una intencionalidad real, en cuanto la referencia enraíza nuestras palabras en el mundo de la realidad objetiva. A este respecto y como advierte el profesor Acero<sup>1</sup>, el pensamiento expresado y el valor de verdad constituyen respectivamente el sentido usual y la referencia usual de las oraciones declarativas o asertóricas.

Y es justamente por esta doble intencionalidad por lo que cabe advertir que todo discurso apunta a un sujeto (a través del sentido o del pensamiento que expresa) y a un mundo (a través de la referencia que designa). Es esa doble dirección la que, como ha advertido Paul Ricoeur, rompe inmediatamente la clausura del signo y lo abre hacia lo otro; es ella la que, de acuerdo con Aristóteles, constituye la esencia del lenguaje como un decir algo (*ti*) sobre algo (*katá tinós*).

En definitiva, la articulación de la diversidad material de acontecimientos en torno a un eje único de sentido es lo que hace posible el entendimiento y la comunicación entre los hombres. Pero es también y sobre todo lo que permite preguntar por la identidad de un sujeto que, expresando pensamientos (dando sentido), se expresa de alguna manera a sí mismo, y que parece ser un requisito y un presupuesto fundamental de todo discurso significativo.

Tal vez la referencia a unas palabras que Shakespeare pone en boca de Macbeth resulte clarificadora. Hacia el final de la obra, cuando Seyton le comunica la muerte de la reina, Macbeth responde a la pregunta a la que acabamos de aludir del modo siguiente: «La vida es una historia narrada por un necio, llena de ruido y furia, que nada significa»<sup>2</sup>.

Cabe destacar, a propósito de esta sentencia de Macbeth, el reconocimiento de que la vida posee una estructura narrativa, discursiva, temporal. Pero, si no tiene significado es justamente por la identidad de su narrador. Si la vida es una historia absurda, lo es porque su narrador es incapaz de organizarla racionalmente, porque es incapaz de articular la serie de acontecimientos en torno a una arquitectura lógica de sentido. Para que el discurso sea significativo, tiene que hacer de los acontecimientos que refiere algo más y algo distinto de una pluralidad inconexa, de una rapsodia desarticulada y simplemente acumulativa.

---

1. Cfr. *Filosofía y análisis del lenguaje*. Cincel, Barcelona, 1985, pp. 65-66.

2. *Macbeth*, Acto V, Escena Quinta. Trad. Instituto Shakespeare bajo la dirección de M. A. Conejero. Alianza Editorial, Madrid, 1980, p. 128.

Seguramente la descalificación de Macbeth puede resultar no sólo exagerada, sino insostenible. Sería preciso estar situado fuera de la vida y de la historia para pretender que sus palabras tuvieran razonablemente un valor de verdad. Pero, más allá de descalificaciones razonables o no, lo que este texto pone de manifiesto es que el sentido (y, por tanto, el sujeto) no es tanto un dato como un problema. El sujeto es algo así como un supuesto cuya clarificación tiene lugar en el tiempo y depende del modo como lleve a cabo la articulación de eventos temporales. Ahora bien, puesto que es absolutamente imposible para nosotros situarnos fuera de la vida y de la historia, este supuesto o es —y no puede ser— nunca objeto de un saber definitivo, sino, en todo caso, de un progresivo esclarecimiento. A este saber procesual es al que apunta la hermenéutica.

## 2. TEORÍA DEL SIMBOLO Y CONFLICTO DE INTERPRETACIONES

Si el mundo no fuese un problema para nosotros y si estuviera a nuestra disposición un lenguaje cuyos signos designaran, cada uno, una sola referencia bajo un único sentido, entonces no habría necesidad de interpretación. Pero la multiplicidad de sentido y la polisemia son hechos que convierten al enigma en nuestro elemento y hacen de la hermenéutica una necesidad.

La consideración del mundo como una realidad enigmática, como un entramado de signos, cuya significación permanece problemática, está acreditada ya desde la Antigüedad griega. La sentencia de Heráclito según la cual «el dios cuyo oráculo está en Delfos ni habla ni oculta nada, sino que se manifiesta por señales»<sup>3</sup> advierte del modo enigmático en que nos es dado aquello que es objeto del más profundo interés. No es extraño, pues, que la suprema sabiduría se halle estrechamente vinculada al enigma. Pero, en este sentido, Platón reconoce en el *Timeo* la necesidad de distinguir al adivino (el hombre exaltado que propone el enigma), del profeta (el intérprete que propone una solución).

Por lo demás, esta consideración de la realidad como un mensaje cifrado, como conjunto de signos que, a la vez, muestran y ocultan, es común a la época medieval, al romanticismo y no es en absoluto ajena a nuestro tiempo.

En todos los casos el hombre es atraído y rechazado a un tiempo por la naturaleza hecha de luces y sombras, por una naturaleza que lo reclama, pero que, al mismo tiempo, lo mantiene a distancia, que jamás se le entrega sin reservas; en todos los casos, el hombre parece ser el objeto de una seducción que, como toda seducción, da algo, pero nunca del todo.

3. Kirk, G. S., y Raven, S. E., *Los filósofos presocráticos*. Trad. J. García Fernández Gredos, Madrid, 1974. Frag. 93, p. 298.

Y es justamente en la valoración de ese doble impulso de atracción y rechazo en lo que nuestro tiempo se singulariza y se destaca del anterior. La confianza ha dejado paso a la sospecha y, como ha puesto de manifiesto Foucault<sup>4</sup>, ya no es posible una consideración «benévola» del signo: éste se da a la inteligencia a condición de desviarla; en un sentido más próximo a la ilusión, que a la mentira o al error.

Una alternativa se dibuja ya: en todos los casos se trata del juego ocultar-mostrar; pero, en un caso, ese juego tiene lugar como manifestación y revelación, y, en el otro, como distorsión y disimulo. Brevemente, el conflicto podría formularse como sigue: o nos mostramos inclinados a pensar que aquel poder de seducción es un poder benévolo, ante el cual es preciso adoptar una actitud de *acercamiento comprensivo*; o, por el contrario, se trata de un poder malévolo ante el cual se precisa una *distancia crítica*. La tensión entre una hermenéutica restauradora y otra desmitificadora marca nuestro tiempo; y la cuestión que cabe plantear con Ricoeur es la siguiente: ¿es esta alternativa real o ilusoria, provisional o definitiva?

Ante esta problemática cabe situar en principio la reflexión de Ricoeur: la necesidad de imponer una «vía larga» o rodeo por la teoría de los signos y la tarea encomendada a la hermenéutica filosófica.

\* \* \*

Ricoeur comienza por caracterizar una clase determinada de signos que son los símbolos. El símbolo es para él un signo de doble sentido: un signo que, a través de un sentido, designa una referencia especial: un segundo sentido. Es de destacar la distancia existente entre su teoría del símbolo y la propuesta por Cassirer. Este último denomina «símbolo» y «función simbólica» a la convención y a la función mediadora en que el espíritu o la conciencia construye sus universos de percepción o de discurso. En cambio, Ricoeur llama a eso mismo «signo» y «función significante». El lenguaje, en cuanto conjunto de signos cuya comprensión obtenemos al asociar a un signo determinado un sentido concreto, posee dentro de sí una región especial constituida y conformada por signos de doble sentido.

Hay interpretación porque hay símbolos. El símbolo apunta, desde una primera intencionalidad (literal y transparente), a una segunda intencionalidad (figurada y opaca); pero lo característico del símbolo reside en que la segunda intencionalidad (sentido latente) aparece envuelta, embozada en la primera (sentido patente), y en que la relación existente entre ellas no es una relación puramente convencional o arbitraria. El conflicto radica, en los términos ya aludidos, en que esta relación de sentido a sentido se explique bien por analogía, o bien por distorsión.

En todos los niveles en que se plantea esta alternativa entre una acti-

4. Cfr. *Nietzsche, Freud, Marx*. Trad. A. González. Anagrama, Barcelona, 1981, pp. 38-39.

tud conservadora y otra desmitificadora y destructiva, Ricoeur opta por una posición dialéctica e integradora. Pero, en un primer momento, y puesto que esta disyuntiva se plantea a propósito de una clase determinada de símbolos —que son los mitos— y, en concreto, de los mitos que dan cuenta de la existencia del mal, cabe destacar el modo en que la reflexión filosófica debe hacerse cargo de ese tipo de signos que son los símbolos.

Hay símbolos —advierte Ricoeur— nosotros los encontramos. Ellos representan para nosotros la contingencia cultural de nuestro horizonte, la contingencia radical en el razonamiento<sup>5</sup>. No hay reflexión sin supuestos previos. Y si ellos «seducen», no es posible cortejarlos a todos sucesivamente ni practicar el desarraigo: es preciso situarse ante ellos y apostar. La filosofía abarca el pensamiento con sus supuestos previos que son los símbolos: hay, pues, un círculo hermeneúico; pero la superación del círculo es posible en el riesgo que supone la apuesta y en la legitimación que ella precisa<sup>6</sup>.

Sin embargo, esta legitimación no implica la garantía de un saber totalitario y absoluto: la apuesta tiene que ser legitimada mediante el procedimiento reflexivo, pero su carácter contingente no puede ser superado del todo. Esto quiere decir que aquello por lo que se apuesta no es objeto ni de un saber inmediato ni de una certeza última, y que la reflexión tiene unos límites.

A ellos se ha referido Paul Ricoeur cuando señala<sup>7</sup> que la filosofía tiene que reconocer que ella desemboca en lo inescrutable y en lo insondable, y es en ese momento cuando debe ceder la palabra al mito, al símbolo, y debe renunciar a reducir las categorías simbólicas propias del mito a las categorías propias de la reflexión filosófica. En segundo lugar, ninguna filosofía puede aspirar a ser una especie de saber totalitario, un sistema completo capaz de dar respuesta a todas las cuestiones: la filosofía es un saber imprescindible, pero también fragmentario. Y nunca podrá dar cuenta de la contingencia y del aspecto trágico del mal. Finalmente, el símbolo siempre será un problema para el filósofo. Y ello, porque nunca es transparente, sino opaco; porque depende de la diversidad de lenguas y de culturas y es, por lo tanto, contingente. Y porque es susceptible de diversas y opuestas interpretaciones. Pero la interpretación, es decir, la hermenéutica, no es y no será nunca una ciencia en el sentido riguroso del término. No hay, pues, una hermenéutica general, sino teorías hermenéuticas separadas, opuestas y en conflicto. Lo que sí puede y debe hacer una reflexión filosófica es intentar arbitrar en el conflicto y buscar una vía, no

---

5. *Finitud y culpabilidad*. Trad. C. Sánchez Gil. Taurus, Madrid, 1982, pp. 182-183.

6. *Op. cit.*, pp. 496-497.

7. *Le conflict des interprétations*. Essais d'herméneutique. «Herméneutique des symboles et réflexion philosophique» (II). Ed. du Seuil, Paris, 1969, p. 313.

eclética, capaz de ofrecer la complementariedad de las diversas interpretaciones en conflicto.

A la búsqueda de una vía complementaria es justamente a la que apunta lo que Ricoeur llama una hermenéutica crítica y que tiene a la vista una problemática concreta: la problemática de la conciencia, del sujeto.

### **3. CARACTERES DE UNA HERMENEUTICA CRITICA**

La tensión entre una hermenéutica restauradora y progresiva y otra hermenéutica desmitificadora y regresiva puede constatarse a propósito de una realidad simbólica especial: la realidad del yo.

La pérdida del sujeto cartesiano aprehendido inmediatamente por intuición marca nuestro tiempo. Pero también abre una vía hacia una recuperación del sujeto, hacia una reconstrucción del mismo por el camino oblicuo de su historia, por ese laberinto enigmático que son sus acciones. Ahora bien, el principio explicativo adoptado para dar cuenta de esa historia es justamente lo que permite recuperar el conflicto hermenéutico al nivel de esa realidad simbólica que es el yo.

O bien el sentido de la historia del sujeto viene dado por un principio teleológico que unifica desde el final la serie sucesiva de acontecimientos; o bien este sentido está ya dado desde antes y su clarificación sólo puede efectuarse mediante una búsqueda arqueológica y rememorativa. Hegel y Freud constituyen, según Ricoeur, los polos de una tensión: la tensión entre la esperanza y el deseo.

Sin embargo, esta tensión es la que nos constituye y de la que debe hacerse cargo una hermenéutica crítica. Y es a este nivel al que cabe recuperar la problemática y el conflicto al que hacíamos referencia más arriba. Por una parte, los símbolos que nosotros proyectamos (en la religión, en el sueño, en el arte) dan cuenta de lo que somos: una realidad a medio camino entre la angustia y la esperanza, entre el deseo y el esfuerzo de ser. Y es esta realidad «a medio camino», esta doble lógica, lo que representa, según Ricoeur, no ya una lógica formal, sino una auténtica lógica trascendental.

Por lo demás, arqueología y teleología se reclaman mutuamente: toda arqueología lleva implícito un principio teleológico; y toda teleología tiene necesidad de una rememoración arqueológica. No es posible proyectar el futuro sin un balance del pasado; pero tampoco es posible rememorar la historia sin un principio selectivo que, más allá del pasado, le confiera un sentido y una dirección.

Es así como la hermenéutica recupera el problema del yo (de la conciencia, del sujeto) en una reflexión que se hace cargo de la rectificación crítica que supone el psicoanálisis y cuyo balance cabe resumir en los si-

güientes puntos<sup>8</sup>: (1) Lo que ya no puede sostenerse es que la conciencia sea un punto de partida. La conciencia, por el contrario, deviene una tarea: es preciso llegar a ella, no partir de ella. La pretensión de conocerse a sí misma desde el principio, su narcisismo, es justamente lo que se niega en una reflexión que, como la de Freud, impone la necesidad de un descentramiento. (2) Esta tarea, análoga a la impuesta por Spinoza en términos de una ética o proceso por el cual se avanza desde la servidumbre a la libertad, desde la enfermedad a la salud, invita a considerar la reflexión filosófica en términos parecidos a la relación establecida entre terapeuta y paciente. (3) Hay una clara prioridad del plano óptico (existencial) sobre el plano reflexivo. Freud ha señalado el hecho de que el yo es una especie de lacayo, cuyos servicios se disputan varios amos (el Super-yo, el Ello y la Realidad), y su tarea es asimilable a la de un diplomático encargado de establecer un acuerdo entre ellos, rebajando el grado de sus presiones. Pero el psicoanálisis no ha abandonado la conciencia ni el yo; lo único que abandona es su pretendida posición de origen o principio. En otros términos: la reflexión ha perdido la seguridad de la conciencia. *Lo que yo soy* es tan problemático, como es apodíctico *que yo soy* (4). Y entonces, lo que resulta de la lectura freudiana es un *Cogito* herido: que se pone, pero que no se posee: un *Cogito* que, en definitiva, sólo puede llegar hasta sí por el rodeo de su historia, por el camino de la interpretación de sus actos. A este nivel el texto se planteará como un modelo y un paradigma privilegiado.

#### 4. EL MODELO DEL TEXTO

Si es verdad que no hay pensamiento sin supuestos, también es cierto que la meta elegida condiciona el camino y el método seleccionado para ella. El procedimiento metodológico por el que el signo se opone al símbolo tenía a la vista una problemática concreta: el conflicto interpretativo a propósito del símbolo y de esa realidad simbólica que es la conciencia. Pero Ricoeur tiene a la vista otra cosa poco después de su ensayo sobre Freud.

Una conciencia falsa o un yo como campo de batalla y escenario de luchas intestinas son todavía una conciencia y un yo. Aunque es preciso reconocer que el ataque a la filosofía del sujeto toma impulso en estas reflexiones, la frontalidad del mismo no tiene lugar todavía con ellas. Tendrá lugar más tarde, por parte de un adversario ante el cual es necesario adoptar posiciones. El adversario es el estructuralismo, y la estrategia

---

8. A este respecto, confróntese el artículo «La question du sujet: le défi de la sémiologie». En *Le conflict des interprétations*. Ed. cit., pp. 233 y ss.

obliga ahora a una nueva oposición: el signo no se opone ahora al símbolo, sino a la frase, al discurso, al «acontecimiento».

El ataque más profundo y sistemático a la filosofía del sujeto procede del estructuralismo y del modo como éste entiende el lenguaje y la noción misma de significación. El estructuralismo reduce los aspectos sustanciales del lenguaje a sus aspectos formales. Pero el precio que tiene que pagar una reflexión que únicamente considera en el lenguaje su aspecto sistémico es el olvido de la referencia y de la historia: la lengua, advierte Ricoeur<sup>9</sup>, no es más que un sistema de signos definidos por sus diferencias y en un sistema tal no hay, propiamente hablando significaciones, sino valores, esto es, magnitudes relativas, negativas y opuestas.

Pues bien, la oposición del signo a la frase y el estudio concreto del signo en posición de frase será lo que permitirá a Ricoeur recuperar la reflexión del sujeto y articular de nuevo los problemas, sólo artificialmente separados, del sentido y de la referencia. La única filosofía que está en condiciones de afrontar el reto del estructuralismo será aquella que distinga, en el lenguaje mismo, una jerarquía de niveles y una unidad distinta en cada uno de los niveles.

De momento, cabe reparar en la distinción entre un nivel semiológico, cuya unidad es el signo, y un nivel semántico, que requiere a la frase como unidad. Pero es a través de la frase como viene al lenguaje la cuestión del sujeto. En ella se cumple la función básica del lenguaje que consiste en decir algo sobre algo; de ese modo, el lenguaje apunta a algo ideal (dice algo), pero también a algo real (sobre alguna cosa).

Es justamente en este nivel en el que el lenguaje franquea dos umbrales: el de la idealidad del sentido y el de la realidad de la referencia. Sólo así el lenguaje «quiere decir», esto es, significa. Pero lo fundamental es que es esta intención significativa la que es comprendida inmediatamente por el emisor y por el receptor<sup>10</sup>. Por ella, el lenguaje no es ya sólo ni fundamentalmente objeto de una ciencia empírica, sino, y sobre todo, instrumento mediador y de comunicación entre sujetos hablantes. Por ella también el nivel semiológico es impuesto como condición de y con vistas al nivel semántico.

La esencia misma del lenguaje, considerado a ese nivel, consiste en el avance del sentido (ideal) a la referencia (real), y la necesidad de ese avance viene dada por la exigencia de verdad. En el nivel y en la instancia del discurso, el lenguaje tiene una referencia y un sujeto, un mundo y una audiencia. La subjetividad del acto de decir es, de golpe, la intersubjetividad de una alocución.

Sin embargo, el nivel semántico, que permite una recuperación del te-

---

9. Cfr. La structure, le mot, l'événement. En *Le conflit des interprétations*. Ed. cit., pp. 82-83.

10. *Loc. cit.*, p. 85.



ma del sujeto y justifica el plano reflexivo, no es todavía el plano y el nivel fundamental. Es preciso profundizar en el análisis para encontrar «la cosa buscada»: la hermenéutica del «yo soy». Es preciso, pues, explorar un tercer nivel distinto del semiológico y del semántico. Este tercer nivel viene dado por el encadenamiento y la fijación escrita de una sucesión de frases que es el texto. Y es a este nivel al que la hermenéutica opera como procedimiento adecuado.

El texto constituye un lugar privilegiado, un modelo específico desde el cual es posible aclarar el *objeto* y el *método* de la reflexión filosófica como reflexión hermenéutica. Plantearemos en seguida dos cuestiones: (1) en qué consiste la singularidad del texto al que se refiere Ricoeur, y (2) qué procedimiento requiere el análisis del mismo.

Por lo que respecta a la primera cuestión, es preciso señalar, ante todo, tres rasgos distintivos del texto<sup>11</sup>: se trata de una *composición*, que pertenece a un *género* determinado y que requiere una configuración personal que llamaremos *estilo*.

En cuanto composición, el texto es algo más que la mera fijación escrita de un encadenamiento de frases. El texto al que se refiere Ricoeur «abre un mundo» y proporciona al que lo lee una comprensión de sí. En este sentido, se habla del texto como *obra*.

Por lo que respecta al género elegido como paradigma, se trata del género narrativo. Y la elección de este género como modelo no es arbitraria, sino que viene sugerida por el hecho de que es la narración la que da cuenta de una experiencia humana fundamental: la experiencia de la temporalidad. «El tiempo —dice Ricoeur<sup>12</sup>— se hace humano cuando se articula de modo narrativo, y la narración es significativa cuando describe los rasgos de la experiencia temporal». Como señala a propósito de S. Agustín, al enigma de la especulación teórica sobre el tiempo, responde siempre el acto poético de la construcción de una narración<sup>13</sup>.

Pero es Aristóteles el que, a partir de su teoría de la tragedia, ofrece las claves fundamentales que constituyen la narración en cuanto tal y establece una articulación fundamental entre los dos elementos que venimos considerando constitutivos del plano de la significación (el sentido y la referencia). Aristóteles destaca la necesidad de pensar juntos dos elementos fundamentales: la construcción de un argumento (*mythos*) y la actividad mimética (*mimesis*) que se lleva a cabo en aquella construcción<sup>14</sup>. El argumento exige una arquitectura de sentido —Aristóteles rechaza, por ejemplo, la falta de hilazón, de trabazón entre los episodios—; pero esto

11. La fonction herméneutique de la distanciation. En *Du texte à l'action*. Essais d'herméneutique (II). Ed. du Seuil, Paris, 1986, p. 107.

12. Cfr. *Tiempo y narración* (I). Trad. A. Neira. Cristiandad, Madrid, 1987, p. 41.

13. *Loc. cit.*, p. 67.

14. *Loc. cit.*, p. 87.

sólo no basta: se requiere que la trama construida imite la realidad, la refiera de algún modo.

El acto de invención de una trama tiene que ver con el acto de construcción de sentido; es, sin duda, un acto lógico: consiste en mostrar como concordante lo aparentemente discordante. El uno a causa del otro (*diá*), tiene que prevalecer sobre el uno después del otro (*metá*). Es en la vida donde lo discordante puede destruir lo concordante; no en el arte trágico, no en la invención de la trama, que es, por esencia, construcción de sentido<sup>15</sup>.

Pero el texto narrativo no sólo debe poseer una arquitectura del sentido (ideal), tiene que ofrecer, además, una referencia (real). No sólo está el *modo* de la articulación, sino el *qué* de la articulación: los hechos, la referencia. La función referencial de la trama viene entonces dada por la mimesis, y por una triple mimesis: está, en primer lugar, el «antes» de la narración (prefiguración); en segundo lugar, está la narración propiamente dicha (configuración); por último, está el «después» de la narración (refiguración). Para expresarlo brevemente: la significación de un texto arranca de las condiciones iniciales de su producción (MI), reinscribe los elementos iniciales de un modo determinado (MII), y, en cuanto obra abierta, se dirige a un público sobre el que pretende ejercer determinadas influencias (MIII).

Por último, el texto requiere además una cierta originalidad, un sello personal: un estilo. La configuración referida como MII hace aparecer la obra narrativa como el resultado de un trabajo que organiza no sólo el lenguaje, sino una serie dispersa de acontecimientos en torno a un eje único de sentido. El estilo representa la transacción entre irracionalidad (pluralidad dispersa) y racionalidad (unidad sistemática de la pluralidad). El estilo remite a una labor personal, a una intencionalidad original e individual que marca la obra y que, retroactivamente, designa a un *autor* que libremente elige tal modo de estructuración en lugar de otro.

Pero aquí tiene lugar ya una problemática que inmediatamente nos conduce a la segunda de las cuestiones planteadas al principio: la actitud metodológica ante el texto. Además de los caracteres que se acaba de enumerar, es preciso reconocer que la lectura y la relación entre el texto y el lector es muy diferente de la situación creada entre dos interlocutores que conversan.

Con la noción de texto se ha abandonado el plano de la palabra hablada, instalándonos en el plano de la escritura. Y ello supone el reconocimiento de que el texto posee una *cierta autonomía referencial*. El texto fijado posee una cierta independencia tanto de la intencionalidad de su autor como de la intencionalidad del lector o intérprete.

Del mismo modo que una partitura musical puede ser ejecutada de

---

15. *Loc. cit.*, p. 102.

diversas maneras, a pesar de la secuencia ya fijada de notas musicales en el pentagrama, el texto fijado supone una *distancia*, un reconocimiento de independencia y de autonomía esencial al texto por el hecho de haber sido fijado. Y es justamente esta distancia la que condiciona (en el sentido de condición posibilitadora) la labor hermenéutica. No hay interpretación sin el previo reconocimiento de la distancia; pero no hay tampoco, como se verá, interpretación posible si no es bajo la tentativa de vencer esa distancia. De nuevo, la distinción de Frege entre sentido y referencia resulta útil. Pero el problema es aquí la referencia —el *denotatum*—, el valor de verdad. La referencia a la realidad, es lo que, en el texto, experimenta un cambio radical y debe ser afrontado de otro modo. Cuando el discurso deviene texto, ya no hay una situación común al autor y al intérprete y es preciso abolir el carácter mostrativo u ostensivo de la referencia. El problema se agrava mucho más si pensamos, por ejemplo, en el relato de ficción; es preciso entonces liberar una referencia de «segundo rango», gracias a la cual interpretar es explicitar el tipo de mundo que propone el texto, desvelar la propuesta de mundo que hay en él.

Es en esa explicitación, que propicia la distancia, en la que tiene lugar un movimiento inverso de comprensión y de apropiación de sí. Y si la distancia tiene que ser valorada positivamente por la hermenéutica, es justamente porque ella posibilita la propia comprensión. Comprensión que no es ni la identificación con el autor, ni la previa proyección de sí sobre un texto; sino la recuperación de un *sí mismo* más amplio que tiene lugar en la autoexposición ante el texto, en el «dejar hablar» al texto mismo.

Evidentemente en esa autoexposición ante el texto, sigue siendo válida la estructura de la pregunta y la respuesta; y, de ese modo, los intereses que en cada caso singularizan nuestra posición ante el texto (la pregunta) condicionan el resultado de la interpretación del texto mismo (la respuesta). Pero el acto de leer y de interpretar va más allá de la mera proyección de intereses (aunque ellos constituyan un punto de partida previo indiscutible); como va más allá también del esfuerzo por desvelar lo que quiso decir el propio autor: la pregunta misma se modifica en el curso de la lectura y, más aún, la lectura propicia la aparición de nuevas preguntas (de nuevos intereses), aparte de los intereses originales e iniciales del autor y del lector respectivamente.

En suma, la distancia queda acreditada como posibilidad y mediación de la subjetividad. Y, una vez más, frente a la tradición del *Cogito* y la pretensión del sujeto de conocerse a sí mismo por intuición inmediata, Ricoeur señala que no nos comprendemos a nosotros mismos más que por el rodeo de los signos de la humanidad que nos llegan en la forma de la tradición cultural: «¿Qué sabríamos de nosotros —dice Ricoeur<sup>16</sup>— del

---

16. Cfr. La fonction herméneutique de la distanciation. Ed. cit., pp. 112 y 116-117.

amor y del odio, de los sentimientos éticos, y de todo lo que llamamos sí mismo, si no fuese por el lenguaje y por su articulación en la literatura?».

La interpretación de un texto se cumple como «reflexión concreta», esto es, como comprensión de sí que el sujeto efectúa por la mediación de la comprensión de otro. Pero esta comprensión, si quiere remontar el nivel ingenuo de la hermenéutica romántica, debe sobrepasar una interpretación ingenua y adoptar la profundidad y el espesor que le confieren la distancia y la crítica. Sólo entonces resulta posible situar la explicación y la comprensión sobre un único *acto hermenéutico*, más allá de la antinomia y de la polaridad.

## 5. DEL TEXTO A LA ACCION: UNA ONTOLOGIA INACABADA

La recuperación del problema del *sujeto* para la reflexión filosófica ha sido legitimada por la instancia lingüística de la frase; pero el paso a otro nivel del discurso, el nivel del texto, conduce al reconocimiento de que este sujeto no es un sujeto puro, sino un *sujeto histórico*.

Por otra parte, las conclusiones establecidas acerca del procedimiento hermenéutico ofrecen el punto de partida para dos consecuencias importantes que trataremos a continuación. En primer lugar, cabe revisar la actual polémica entre dos procedimientos que hoy se presentan bajo la forma de una alternativa. En segundo lugar, cabe también establecer algunas conclusiones acerca del modo en que la hermenéutica filosófica recupera la problemática del sujeto.

Por lo que respecta a la primera cuestión, si «explicar» y «comprender» dejan de ser los términos en los que se presenta una antinomia, para convertirse en los momentos dialécticos decisivos del proceso complejo de la interpretación; entonces quizás sea posible recuperar en términos análogos la forma en que esa alternativa se presenta hoy ante nosotros. Gadamer ha señalado que en su discusión con Habermas «han entrado en juego presupuestos últimos apenas controlados». El ideal de una ilustración racional respecto de uno mismo y de los móviles que en cada caso le condicionan, con vistas a un diálogo libre de coerciones es evaluado por parte de Gadamer como un ideal imposible y deudatario de una «sobreestimación idealista de la razón, en comparación con las motivaciones emocionales del ánimo humano»<sup>17</sup>.

Por su parte, Habermas, que toma impulso en la noción gadameriana del acuerdo previo sobre la cosa misma en ese diálogo que somos y que desde siempre nos constituye, encuentra esta posición ingenuamente

---

17. Cfr. *Verdad y método*. Trad. A. Agud y R. Agapito. Sígueme, Salamanca, 1977, pp. 659-660.

comprensiva e irracionalmente conservadora y legitimadora de la situación vigente. En una palabra, ideológica.

Lo que está en juego no es el reconocimiento o el olvido del hecho indiscutible de la finitud humana y de su condición histórica; tampoco el diálogo, que en Gadamer está reconocido como supuesto y en Habermas como *desideratum*, ofrece la posibilidad de considerar ambos extremos como los términos de una alternativa. Historia y lenguaje como diálogo están ampliamente reconocidos en ambos casos como para erigirse en elementos diferenciadores. Lo que está en juego básicamente es una valoración precisa de la tradición y de nuestra actitud ante ella: a su aprecio *positivo* por parte de la hermenéutica, responde una aproximación *sospechosa* por parte de la crítica de las ideologías. Para plantearlo en los términos de una problemática ya aludida, lo que está en juego es una valoración del texto que es la tradición: una consideración del signo como algo «benévolo», o como algo «malévolo».

Tal es el modo como cabe plantear, desde la perspectiva adoptada en esta temática, el enfrentamiento entr ambas posiciones. Y lo mismo que entonces el símbolo se ofrecía como un *mixto concreto* susceptible de una doble exégesis, también la tradición —como texto— exige una doble aproximación, de tal manera que la oposición entre explicar y comprender no puede ser más que una oposición desorientada y una falsa alternativa.

Desde la hermenéutica practicada por Gadamer lo que nos constituye como ser-en-el-mundo, lo que da cuenta de nuestra propia finitud, es el arraigo histórico, la pertenencia a una tradición, más allá de la cual es imposible avanzar: «La historicidad —dice Gadamer<sup>18</sup>— es un concepto trascendental». En cambio, en Habermas nuestra posibilidad más propia, lo que nos constituye como hombres es la capacidad de distancia y de juicio sobre la historia y sobre nuestra propia historia, y esa capacidad que se ejercita en el diseño de las condiciones de un diálogo libre tiene, a su vez, como condición la ilusión trascendental de una comunidad ideal de comunicación. En un caso, lo trascendental es justamente reminiscencia; en el otro, anticipación.

Romanticismo e Ilustración —con todos los matices que se quiera— se oponen aquí con una fuerza inusitada. Pero el problema estriba en si se puede optar entre rememoración y emancipación; si no es también falsa y desorientadora la opción entre la reminiscencia y la esperanza. Ningún proyecto liberador de futuro puede diseñarse sin el intento de aproximación comprensiva al pasado y sin el recuento de los elementos positivos que éste encierra. Nuestra condición estriba en una situación «entre» lo que fuimos y lo que seremos; entre nuestros actos ejecutados y los proyectos que diseñamos. Entre el pasado y el futuro. Nuestra libertad no es

---

18. *Op. cit.*, p. 627.

más que una «libertad reglada» y se parece al acto mismo de la composición de un texto narrativo en el que la trama (sentido) y la mimesis (referencia) se evocan mutuamente y se establecen, cada una, con vistas a la otra, aunque siempre primará la referencia sobre el sentido, el plano óptico sobre el plano reflexivo.

Y, si esto es así, el modo en que el procedimiento hermenéutico recupera la conciencia y el problema del sujeto es precisamente bajo la forma del texto. La tradición, como conjunto de acciones humanas ya fijadas, es «el texto» a partir del cual resulta comprensible un sujeto histórico que es la especie humana.

Ricoeur sugiere la transferencia de la teoría del texto a la teoría de la acción humana, «de la acción con sentido». También ella cumple el principio del texto según el cual «explicar más es comprender mejor»; pero, sobre todo, ofrece un modelo privilegiado sobre el que es posible mantener la complementariedad entre explicación y comprensión. La acción humana se halla a medio camino entre una causalidad que pide ser explicada (no meramente comprendida) y una motivación que traspasa los límites de una comprensión puramente racional. «La acción humana es, en muchos aspectos, un cuasi-texto. Ella se exterioriza de modo comparable a la escritura. Separándose de su agente, la acción adquiere una autonomía parecida a la autonomía semántica de un texto. Deja una huella, una marca. Y deviene archivo, documento»<sup>19</sup>.

El hombre es un ser que hace posible la doble referencia del motivo: a la causalidad (naturaleza, *biós*) y a la finalidad (cultura, *lógos*). Todos los intentos de responder a la pregunta por lo que el hombre es pasan por el reconocimiento de aquella doble referencia del yo al esfuerzo y al deseo, y por la recuperación de las tesis defendidas en *Finitud y culpabilidad*. El hombre —se decía allí<sup>20</sup>— es constitutivamente frágil, lábil. Y esta labilidad consiste en una incoincidencia o desproporción radical consigo mismo.

Representado platónicamente por el *thymós*, el corazón —o el sentimiento— constituye el momento frágil por excelencia, sometido como está a la doble atracción de la razón (*logós*) y del deseo (*biós*). Sobre esta discordancia radical y constitutiva el yo construye el texto que es su vida.

Si el yo es recuperado bajo la forma de un texto —y hasta aquí nos ha conducido la reflexión compartida con Ricoeur— no parece que el yo pueda aspirar a otra cosa que a una serie indefinida de lecturas, esto es, de interpretaciones. Pero esta situación no deja de plantear problemas y paradojas.

En primer lugar, está el problema de si es compatible la multiplicidad y la variedad que introduce la historia con la unidad y la identidad que

19. Expliquer et comprendre. En *Du texte à l'action*. Ed. cit., p. 175.

20. Ed. cit., p. 27.

parecen ser los requisitos esenciales de la subjetividad. Es decir, ¿se puede hablar propiamente de un sujeto histórico, de una especie humana, que permanece a pesar de los cambios e incluso de la pluralidad de las tradiciones? Es mucho más fácil admitir la identidad del yo que somos cada uno que la identidad de un sujeto que, más allá de la individualidad, nos sobreviviera. Algo así como la Sustancia spinoziana que permanece idéntica, a pesar de la variedad de sus Modos.

Para volver al punto de partida, aunque tuviera razón Macbeth, aunque la vida fuese una historia contada por un necio, dentro del sinsentido de la totalidad, en el corazón mismo del absurdo, aun sería posible tejer la trama de múltiples historias con sentido. Pero el problema estriba en si es o no posible articular la multiplicidad de tramas y de textos (que seríamos cada uno) en torno a un eje único.

A mi juicio, esta problemática es la misma que ya planteaba Hume a propósito de la identidad personal. Y es también un camino análogo al de Hume el que tendría que seguirse para solventarla. Si somos capaces de reconocernos idénticos; sí, a pesar de la diversidad y de los cambios, cada cual se designa a sí mismo con la palabra «yo», esta identidad viene posibilitada por la memoria. Pero no sólo por una memoria que hace recuento y balance de su pasado, sino que, además, es capaz, de anticipar su porvenir. Y a este respecto es obligada la referencia a Nietzsche y al modo como él definió la memoria: como condición de la responsabilidad moral, como elemento indispensable para un ser que, como el hombre, es definido como «el animal que puede prometer<sup>21</sup>», aquél al que le es lícito hacer promesas y mantenerse fiel a la palabra dada.

La memoria, podríamos decir, es la condición que hace posible la conciencia: en el doble sentido de conciencia reflexiva y de conciencia moral.

En otro orden de cosas, está el problema de si un instrumento es capaz de medir su propia capacidad. Si el yo se da a sí mismo como un texto a interpretar, él mismo es, por otra parte, sujeto que interpreta, exégeta, intérprete. El proyecto kantiano de una «crítica de la razón» en la doble vertiente, objetiva y subjetiva, del genitivo, se recupera de nuevo bajo la forma de un mismo sujeto que ocupa dos niveles diferentes, y que, en el modelo sugerido antes como alternativo del «proceso judicial», aparece bajo la forma de terapeuta y paciente.

Y la paradoja de la hermenéutica estriba en el hecho de que es la vida misma la que se expresa y se interpreta mediante signos. O, de otra manera, en que es uno y el mismo yo el que «es» (texto a interpretar) y el que «habla» (intérprete).

Ricoeur, permítaseme volver momentáneamente a él, intenta una solución, pero renuncia, con toda coherencia, a un planteamiento con pretensiones definitivas y absolutas. El señala que el carácter circular entre

---

21. Cfr. *La genealogía de la moral*. Segundo Tratado. Parág. 1 y 2.

«yo hablo» y «yo soy» no debe paralizarnos. Y apunta, desde luego, hacia el lenguaje; «el lenguaje —dice<sup>22</sup>— es de tal manera que es capaz de diseñar el suelo de la existencia de donde procede él mismo, y de reconocerse a sí mismo como un modo de ser del que él mismo habla. Esta circularidad entre *yo hablo* y *yo soy* da poco a poco la iniciativa a la función simbólica y a su raíz pulsional y existencial. Pero este círculo no es un círculo vicioso, es el círculo viviente de la expresión y del ser expresado.

\* \* \*

Función simbólica y raíz pulsional. Si esto es así, nos vemos empujados a admitir que la hermenéutica no debe confinarse en el ámbito del sentido meramente lingüístico, sino traspasarlo hasta el «yo soy». Solamente de este modo pueden ser vencidas las pretensiones del *Cogito* idealista, subjetivista y solipsista sin caer en un «yo hablo» (*dico*) o «yo soy hablado» (*dicor*), que ha perdido toda referencia extralingüística al *Ego sum*. Sólo una hermenéutica así concebida puede envolver a la vez y mantener unidas la afirmación serena «yo soy» y la punzante duda «¿qué soy yo?».

La tarea no es, desde luego, fácil. Exige, como digo, el retorno a la referencia extralingüística, el reconocimiento de la *facticidad* como límite y condición existencial del sentido; el reconocimiento de la facticidad en su doble dimensión individual y social.

Y aquí se exige de nuevo el recurso a los filósofos de la sospecha y del desenmascaramiento. Y se exige tomar en serio la tesis de la fragilidad del yo (o del nosotros), situado entre las demandas fácticas del ello y las demandas de la razón (según Freud); entre las distorsiones fácticas de la comunicación social y las exigencias de comunicación no distorsionada (según Habermas); entre la oscuridad de Dionisos y la claridad apolínea (según Nietzsche).

Y lo mismo que, según Freud, el yo desempeña el papel de un diplomático encargado de rebajar las presiones de adversarios en conflicto y de hacerlos llegar a un compromiso o a un acuerdo, la conciencia histórica, ya se trate del sujeto individual o de la especie, toma sobre sí la tarea de construir una trama (de dar sentido) a esa pluralidad de acontecimientos, en principio inconexa, que es la vida. Esta tarea nunca definitiva y siempre en proceso permite abordar la antigua cuestión acerca de lo que somos por la vía indirecta de la narración y de la promesa.

La pregunta «¿quién eres?» es ahora sustituida por la doble invitación: «cuéntame tu historia» y «dime qué prometes». Ello permite, además, modificar la esencia misma de la ontología: un yo en camino siempre hacia sí mismo sólo puede reivindicar una ontología inacabada.

Remedios AVILA CRESPO  
(Univ. de Granada)

22. La question du sujet. Ed. cit., pp. 261-262.