

## Función crítica de la comprensión

Por José Antonio Romero\*

La ya larga crítica del subjetivismo de la modernidad, que se inició en el siglo XIX, no logró en las posturas de algunos hermeneutas del siglo XX mantener los aspectos más valiosos de ese balance en el marco de una filosofía de la reflexión que, sin menoscabo del ámbito social transubjetivamente objetivado, sepa dar cuenta de la conciencia del sujeto como fuente creadora de significatividad<sup>1</sup>. Equidistante de la pretensión delirante que eleva el sujeto a la condición de *fundamentum certum et inconcusum veritatis* como de la contraparte que al humillarlo declarando su defunción lo desautoriza, Paul Ricoeur (1913-2005) apuesta por la recuperación de una subjetividad descentrada, fracturada (*cogito brisé*)<sup>2</sup>, que para la comprensión de sí misma necesita el paso a través de *lo otro de sí* y el otro *diferente*<sup>3</sup>. Por este motivo, la cercanía que expresó sostener con las ideas de Gadamer no le impidió corregir los aspectos sujetos a discusión que en su opinión aparecen en las posiciones del pensador alemán<sup>4</sup>. Efectivamente, a diferencia de Gadamer, Ricoeur reclama para el distanciamiento la categoría de fundamento científico del conocimiento. De hecho, la noción de distanciamiento surge como realidad inevitable, pero también en calidad de idea que cumple función positiva a nivel del discurso oral en cuanto acontecimiento lingüístico<sup>5</sup>. La dialéctica entre el evento del decir y la significación de lo dicho prueba el abismo que imposibilita la reductibilidad del primero al segundo. Por su parte, la escritura amplía la

---

<sup>1</sup> Cf. HERNANDEZ-PACHECO J., *Corrientes actuales de Filosofía. La Escuela de Francfort. La filosofía hermenéutica*, Tecnos, Madrid 1996, 274, 286; WELSEN P., “Paul Ricoeur” (**Soi-meme comme un autre**), en VOLPI F. – MARTINEZ-RIU A. (eds.), *Enciclopedia de obras de Filosofía*, 3: R-Z, Herder, Barcelona 2005, 1816.

<sup>2</sup> Cf. BENGUA RUIZ J., *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea* = Teología y Filosofía 195, Herder, Barcelona 1992, 7; GRONDIN J., “Introducción”, en BEUCHOT M. – ARENAS-DOLZ F. (eds.), *10 palabras clave en hermenéutica filosófica*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2006, 49; HERNANDEZ-PACHECO J., *op. cit.*, 210, 273; MACEIRAS FAFIAN M., “Ricoeur, Paul”, en QUINTANILLA M. A. (ed.), *Diccionario de Filosofía Contemporánea*, Sígueme, Salamanca <sup>3</sup>1985, 438; PINTOR-RAMOS A., *Historia de la Filosofía Contemporánea* = **Sapientia Rerum** 12, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2002, 298; SAEZ RUEDA L., *Movimientos filosóficos actuales*, Trotta, Madrid <sup>2</sup>2003, 202, 203, 206, 207, 208, 213, 221-222; SCANNONE J. C., *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Guadalupe, Buenos Aires 1990, 226.

<sup>3</sup> Cf. SANCHEZ J. J., “Hermenéutica”, en TAMAYO J.-J. (ed.), *Nuevo Diccionario de Teología*, Trotta, Madrid 2005, 443.

<sup>4</sup> Cf. BENGUA RUIZ J., *op. cit.*, 10, 105; FERRATER MORA J., *Diccionario de Filosofía* 4 Q/Z, Alianza, Madrid <sup>5</sup>1984, 2871; LULO J., “La vía hermenéutica: las ciencias sociales entre la epistemología y la ontología”, en SCHUSTER F. L. (ed.), *Filosofía y Métodos de las Ciencias Sociales*, Manantial, Buenos Aires 2002, 206; THISELTON A., “Los estudios bíblicos y la hermenéutica teórica”, en BARTON J. (ed.), *La interpretación bíblica, hoy* = Presencia Teológica 113, Sal Terrae, Santander 2001, 133.

<sup>5</sup> Cf. LULO J., *op. cit.*, 203; RICOEUR P., “La función hermenéutica del distanciamiento”, en DOMINGUEZ CAPARROS J. (ed.), *Hermenéutica*, Arco/Libros, Madrid 1997, 116.

## Función crítica de la comprensión

distancia en tanto fija el acontecimiento del discurso oral que desaparece en su momento eventual<sup>6</sup>. El texto libera al discurso escrito de las situaciones psicológicas y socioculturales en que el autor lo produce, al extremo que no sólo no convergen la intención del autor con el significado de la obra sino que nada más cuenta el significado inscrito en ésta. Pese a que el texto tiene autor, en virtud de su ausencia, poco interesa lo que quiso decir<sup>7</sup>. Ricoeur rechaza la presunción gadameriana de la existencia de un supuesto diálogo entre autor y lector. Estos no conservan relación de interlocución que por medio de preguntas y respuestas garanticen el encuentro cara a cara entre un locutor y un oyente<sup>8</sup>. Naturalmente, disuelta la situación común compartida por interlocutores, queda abolida la referencia o denotación mediante la cual alguien indica algo respecto a una realidad señalada, propia de la situación hablante/oyente, echando mano para el efecto de expresiones ostensivas o términos deícticos semejantes a la auto-referencialidad de pronombres de primera y segunda personas o de adverbios de tiempo (ahora) y de lugar (aquí)<sup>9</sup>. Ni que decir tiene que al par de referencias no ostensivas, a saber, las que designan una realidad sin mostrarla, el discurso escrito del texto sustituye la universalidad de múltiples destinatarios (que al realizar “le travail du texte” reabren el mundo de significado, apropiándose con la relectura la función histórica de la obra) en vez del interlocutor e incluso en lugar de originales lectores contemporáneos al autor<sup>10</sup>. Por lo demás, en el contexto del enfrentamiento con Gadamer, Ricoeur advierte el principal desacierto de Heidegger en estas lides. Al plantearse la cuestión de si el filósofo de Friburgo resuelve la aporía diltheyana al erigir la hermenéutica en el punto arquimédico de las ciencias sociales, responde sin ambages que más bien la ha complicado al disolverla<sup>11</sup>. Todo lo conveniente (en concreto, llamar la atención sobre el

---

<sup>6</sup> BENGUA RUIZ J., *op. cit.*, 107. Ricoeur considera que: “Fixation by writing takes the very place of speech, occurring at the site where speech could have emerged. This suggests that a text is really a text only when it is not restricted to transcribing an anterior speech, when instead it inscribes directly in written letters what discourse means.” Citado por GONZALEZ ECHEVARRIA A., *Crítica de la singularidad cultural* = ANTROPOLOGIA Autores, Textos y Temas 38, Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana, Barcelona-México 2003, 185.

<sup>7</sup> GONZALEZ ECHEVARRÍA A., *op. cit.*, 187; LULO J., *op. cit.*, 204.

<sup>8</sup> Cf. BENGUA RUIZ J., *op. cit.*, 109; GONZALEZ ECHEVARRIA A., *op. cit.*, 185, 186; LULO J., *op. cit.*, 204, 205, 207. Como dice Ricoeur: “Demonstratives, adverbs of time and place, personal pronouns, verbal tenses, and in general, all the ‘deictic’ and ‘ostensive’ indicators serve to anchor discourse in the circumstantial reality which surrounds the instance of discourse.” Citado por GONZALEZ ECHEVARRIA A., *op. cit.*, 186

<sup>9</sup> Cf. BENGUA RUIZ J., *op. cit.*, 109; GONZALEZ ECHEVARRIA A., *op. cit.*, 184, 187, 191, 193; LINDAHL H., “Derecho y sentido. La recepción jurídica de la hermenéutica en América Latina”, en IV CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA LATINOAMERICANA, *Tendencias actuales de Filosofía en Colombia*, USTA, Bogotá 1988, 328, 330, 332; LULO J., *op. cit.*, 207; RICOEUR P., *op. cit.*, 127, 128, 129, 133.

<sup>10</sup> Cf. DUSSEL E., *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*, Trotta, Madrid 2006, 28, 38, 45; LINDAHL H., *op. cit.*, 326, 328; LULO J., *op. cit.*, 206, 207; MACEIRAS FAFIAN M., *op. cit.*, 342, 343.

<sup>11</sup> Cf. BENGUA RUIZ J., *op. cit.*, 101; GONZALEZ ECHEVARRIA A., *op. cit.*, 182; LINDAHL H., *op. cit.*, 325. Ricoeur caracteriza la actividad hermenéutica de este modo: “Ainsi, dans la vaste sphère, le lieu de la psychanalyse se précise: c’est à la fois des symboles ou du double sens et celui où s’affrontent les

carácter derivado de la reflexión en el acto de conocimiento comparado con el original de la estructura comprensiva como modo de ser) y necesaria (puesto que por su través se muestran las notas de la existencia que anteceden a cualquier expresión de subjetividad) que quiera verse, la hermenéutica heideggeriana, resulta en todo caso deficiente, habida cuenta que al optar por la “vía corta” de un acceso inmediato a la dimensión ontológica del comprender se trunca, al ser que existe comprendiendo, el tratamiento epistemológico de las mediaciones lingüísticas de la “vía larga” al interior de cuyos límites ocurre el fenómeno del conocer. Interceptar la problemática del conocer centrada en la preocupación de fundamentar el discurso de las ciencias humanas (en suma, los criterios que validan metodológicamente los supuestos intelectivo-ontológicos) en nombre de una serie de unilaterales como precipitadas consideraciones ontológicas sobre la actividad hermenéutica condujo, como no podía ser menos, una simple distinción entre dos tipos de conocimiento dentro de la epistemología a la irreconciliable oposición entre ésta y la ontología<sup>12</sup>. La legitimidad de las investigaciones epistemológicas de la hermenéutica que Ricoeur tan emblemáticamente rescata, inspiró también su rechazo a la oposición diltheyana entre la explicación, coto exclusivo de las ciencias naturales, y la comprensión, fuero en el que únicamente las ciencias del Espíritu tienen competencia. El retorno ricoeuriano al programa metodológico implicó la recuperación de la relación explicación-comprensión en términos de una tensa dialéctica de compatibilidad, correlación y complementariedad. Se trata del proceso de retroalimentación de dos momentos por el que se pasa de un polo a otro, de la explicación a la comprensión y, a la inversa, de la comprensión a la explicación<sup>13</sup>. Aunque gracias a su nivel analítico sólo la

---

diverses manières d’interpréter. Cette circonscription plus vaste que la psychanalyse, mais plus étroite que la théorie du langage total que lui sert d’horizon, nous l’appellerons désormais le ‘champ herméneutique’; nous entendrons toujours par herméneutique la théorie des règles que président à une exégèse, c’est-à-dire à l’interprétation d’un texte singulier ou d’un ensemble de signes susceptible d’être considéré comme un texte”. Citado por PALMER R. E., *¿Qué es la Hermenéutica? Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer*, Arco/Libros, Madrid 2002, 65.

<sup>12</sup> Cf. AGIS M., “Ricoeur, Paul”, en ORTIZ-OSES A. – LANCEROS P. (eds.), *Diccionario interdisciplinar de Hermenéutica* = Filosofía 26, Universidad de Deusto, Bilbao <sup>3</sup>2001, 730; DUSSEL E., *Posmodernidad y Transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*, Universidad Iberoamericana-Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, Puebla-Guadalajara 2002, 60; FERRARIS M., *Historia de la Hermenéutica* = Teoría Literaria 1, Akal, Madrid 2000, 293; GONZALEZ ECHEVARRIA A., *op. cit.*, 182; LINDAHL H., *op. cit.*, 325; MACEIRAS FAFIAN M., *Metamorfosis del lenguaje* = Filosofía [hermeneia] 12, Síntesis, Madrid 2002, 225, 226, 232; MARTINEZ F. J., “La hermenéutica: de exégesis a lengua común de la cultura”, en GONZALEZ GARCIA M. (ed.), *Filosofía y Cultura*, Siglo Veintiuno, Madrid <sup>3</sup>2002, 479; MUÑOZ J., “Hermenéutica”, en IDEM (ed.), *Diccionario Espasa Filosofía*, Espasa Calpe, Madrid 2003, 419; NAVARRO CORDON J. M., “Hermenéutica filosófica contemporánea”, en MUGUERZA J. – CERESO P. (eds.), *La filosofía hoy* = Filosofía 38, Crítica, Barcelona <sup>2</sup>2004, 132; PEÑALVER M., *Las complejidades de la comprensión* = Filosofía [hermeneia] 17, Síntesis, Madrid, 2005, 67, 89; SAEZ RUEDA L., *op. cit.*, 208, 209; SCANNONE J. C., *op. cit.*, 233; URDANOZ T., *Historia de la Filosofía VIII. Siglo XX: Neomarxismos. Estructuralismo. Filosofía de inspiración cristiana*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid <sup>2</sup>1998, 406.

<sup>13</sup> Cf. BEORLEGUI C., *Antropología filosófica. Nosotros: urdimbre solidaria y responsable* = Filosofía 28, Universidad de Deusto, Bilbao <sup>2</sup>2004, 106; CANO CUENCA G., “Ricoeur, Paul”, en MUÑOZ J. (ed.), *op. cit.*, 747; FERRATER MORA J., *op. cit.*, 2871; GONZALEZ ECHEVARRIA A., *op. cit.*, 180, 183, 184, 187; LINDAHL H., *op. cit.*, 326, 331; LULO J., *op. cit.*, 207; MACEIRAS FAFIAN M., *op. cit.*, 344; MUÑOZ VEIGA J., *op. cit.*, 419.

## Función crítica de la comprensión

explicación puede considerarse metódica, la comprensión en referencia a la primera juega el indispensable papel de su condición de posibilidad en el sentido que la precede, la sostiene y culmina<sup>14</sup>. Evidentemente, Ricoeur no asigna a la palabra explicación la connotación que el vocablo tenía en el campo de las ciencias de la naturaleza, léase juicio concluyente y definitivo de certeza, cuanto la probabilidad retórica de una sentencia que con carácter razonable se pronuncia en un procedimiento judicial<sup>15</sup>. En otras palabras, la argumentación se debe validar en el marco de una abanico de interpretaciones inconmensurables en conflicto, razón por la cual, si bien el texto acepta más de una lectura, sin embargo no todas gozan de valor equivalente, el grado mayor o menor de probabilidad de cada interpretación depende en línea popperiana de la mejor o peor calidad de conjetura<sup>16</sup>. Para hablar con el rigor que el caso amerita, el intento de esclarecer la correcta comprensión del discurso escrito exige de la argumentación que arbitra las interpretaciones en presencia decidir la superioridad relativa de la que sobre la base de su mayor fuerza persuasiva se hace acreedora a la elección como la más probable y no simplemente una más entre las probables<sup>17</sup>. Entretanto, la interpretación (*Auslegung*) no figura como caso específico o modo particular de la comprensión sino a título de prelación epistémica más elevada a la que une abarcándola con la explicación. Como quiera que sea, en el seno de la interpretación la explicación desempeña una indispensable labor crítica en el sentido que provee una información adicional a la lectura superficial de un texto de la que carece una aproximación ingenua<sup>18</sup>. El análisis estructuralista, que aborda con las herramientas de la semiótica la lectura de un texto, o sea, en tanto que sistema cerrado de signos, pues sus elementos se determinan en función del resto de componentes del conjunto, ilustra con creces el momento explicativo de la interpretación, atenta a la objetividad del sentido que define la estructura del texto. Como se ve, con la mirada puesta en determinar las relaciones entre ciertas unidades y el todo del que forman parte, se procede a la descontextualización de una obra. En cambio, el polo de la comprensión atañe a la apropiación del mundo de significaciones que abre la recontextualización de la obra por intermediación de la lectura que actualiza virtuales referencias<sup>19</sup>. De ahí que Ricoeur critique de la

---

<sup>14</sup> Cf. BEORLEGUI C., *op. cit.*, 106; CANO CUENCA G., *op. cit.*, 747; LULO J., *op. cit.*, 182, 210. En opinión de Ricoeur, “comprendere significa comprendersi davanti al testo, vale a dire non imporre al testo la propria limitata capacità di capire, bensì esporsi al testo per ricavarne una più ampia dimensione di sé [...]” Citado por MURA G., *op. cit.*, 518.

<sup>15</sup> Cf. GONZALEZ ECHEVARRIA A., *op. cit.*, 190, 194; LINDAHL H., *op. cit.*, 337; LULO J., *op. cit.*, 208-209.

<sup>16</sup> Cf. LINDAHL H., *op. cit.*, 329; LULO J., *op. cit.*, 208.

<sup>17</sup> Cf. LINDAHL H., *op. cit.*, 330, 334, 335.

<sup>18</sup> Cf. BEUCHOT M., *Hermenéutica, Analogía y Símbolo*, Herder, México 2004, 67; LINDAHL H., *op. cit.*, 329; LULO J., *op. cit.*, 208, 209.

<sup>19</sup> Cf. CONESA F. – NUBIOLA J., *op. cit.*, 227; GONZALEZ AGUDELO E. M., *Sobre la Hermenéutica o acerca de las múltiples lecturas de lo real*, Universidad de Medellín, Medellín 2006, 35, 36, 43, 44, 55, 58; LINDAHL H., *op. cit.*, 330; LULO J., *op. cit.*, 207, 208, 209; MACEIRAS FAFIAN M., *op. cit.*, 233; MUÑOZ PALACIOS R., *Historia de la Filosofía Occidental II. Del siglo XVII hasta nuestros días*,

hermenéutica romántica schleiermachiana la comprensión entendida de forma psicologista por la que el intérprete intenta empáticamente intuir el sentido de una situación vivida por el autor<sup>20</sup>.

### §1. La “vía larga” del lenguaje como comprensión por el rodeo de los símbolos

El ser humano se proyecta mediante el lenguaje gracias al cual transforma el mundo. De hecho, lo modifica al comprometerse con él transformándolo. La proyección del lenguaje, asimismo, dota a la realidad humana de la capacidad de habla que, a su vez, al poder expresar todo de otra manera, renueva el lenguaje y reelabora narrativamente el tiempo<sup>21</sup>. Así, pues, el lenguaje es expresión subjetiva (*parole*) de significaciones por las que un referente dice algo sobre algo o acerca de alguien, tejiendo semánticamente la realidad con arreglo a referencias a las que remite el sentido de la dicción y a las que deben orientarse los empeños interpretativos<sup>22</sup>. Estamos, qué duda cabe, ante la dimensión discursiva del lenguaje y su condición de acontecimiento (*événement*). El discurso, que tiene como unidad básica la frase se divide, adicionalmente, en verbal, regido por el modelo hablar-escuchar, y escrito, dominado por el paradigma escribir-leer, concierne al aspecto pragmático del lenguaje, lo que es lo mismo que decir la actividad concreta de agentes particulares que al intercambiar mensajes con el habla son fuente creadora de representaciones, descripciones y expresiones inéditas y, por lo mismo, inobjetivables<sup>23</sup>. El discurso, además, acontece en el ámbito del dinamismo temporal (*diacronía*). Con todo, nunca se insistirá demasiado que merced a que el lenguaje significa refiriendo, en la lectura del texto el sujeto trasciende la inmanencia cerrada de los signos en una marcha que más allá del sentido desemboca en la realidad extralingüística del significado e incluye la misma subjetividad que se expresa (autorreferencia)<sup>24</sup>. Sin embargo, el lenguaje

---

EDICEP, Valencia 2005, 671; ROPERO A., *Introducción a la Filosofía. Una perspectiva cristiana* = Pensamiento Cristiano 8, CLIE, Terrassa (Barcelona) 1999, 680.

<sup>20</sup> Cf. BEORLEGUI C., *op. cit.*, 106; CONESA F. – NUBIOLA J., *op. cit.*, 227; FERRATER MORA J., *op. cit.*, 2871; GONZALEZ ECHEVARRIA A., *op. cit.*, 181; LULO J., *op. cit.*, 207, 208, 209; RUBIO ANGULO J., “El trabajo del símbolo (Hermenéutica y narrativa)”, en IV CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA LATINOAMERICANA, *Tendencias actuales de la Filosofía en Colombia*, USTA, Bogotá 1988, 313.

<sup>21</sup> Cf. VAHANIAN G., “Ricoeur, Paul”, en TAYLOR V. E., - WINQUIST C. E. (eds.), *Enciclopedia del posmodernismo*, Síntesis, Madrid 2002, 380.

<sup>22</sup> Cf. BEUCHOT M., *Historia de la filosofía del lenguaje* = Breviarios 549, Fondo de Cultura Económica, México 2005, 319; HERNANDEZ-PACHECO J., *op. cit.*, 283, 286, 289; LULO J., *op. cit.*, 204; RICOEUR P., *op. cit.*, 117-118; RUBIO ANGULO J., *op. cit.*, 316; SRINIVASAN S. K., “Ricoeur, Paul”, en PAYNE M. (ed.), *Diccionario de teoría crítica y estudios culturales*, Paidós, Buenos Aires 2002, 566.

<sup>23</sup> Cf. GONZALEZ ECHEVARRIA A., *op. cit.*, 186; HERNANDEZ-PACHECO J., *op. cit.*, 284; LULO J., *op. cit.*, 204; RICOEUR P., *op. cit.*, 118; RUBIO ANGULO J., *op. cit.*, 327.

<sup>24</sup> Cf. BLAZQUEZ F., *Diccionario de las Ciencias Humanas* = Diccionarios Maior 5, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1997, 113, 445; GABILONDO A., “Hermenéutica”, en REYES R. (ed.), *Terminología*

## Función crítica de la comprensión

también refiere significando, hecho por el cual apunta a la existencia del momento constitutivo del formalismo estructural de carácter transubjetivo; requiere, por tanto, de la significatividad cultural objetivada en el sistema de signos de una lengua (*langue*). Qua sistema la lengua consiste en la relación de unos signos (fonéticos o léxicos, que más da, pero que componen la unidad básica de la entidad en cuestión), que sólo remiten a otros signos (*sincronía*), de lo que se desprende que en su pura materialidad significante, al no mantener los signos vínculo alguno con el concepto o idea, provocan que la lengua, a pesar de disponer de código, carezca, no obstante, de referencia, de sujeto y sea atemporal<sup>25</sup>. En función de los símbolos, Ricoeur distingue entre signos con significado designado, propios de los símbolos unívocos que usa la lógica simbólica, y los que cuentan con diversidad de significados, los característicos de los símbolos equívocos, únicos que revisten verdadera importancia para la hermenéutica. De suyo, la nota más señalada del símbolo consiste en representar el tipo de signo más rico ya que posee mayor carga de sentido. Polisemia o abundancia excesiva de contenido a la que el símbolo le debe el “dar que pensar”, para decirlo en las palabras de Kant que, por la difusión ricoeuriana, han adquirido celebridad, convirtiéndose en el lema de la moneda de curso común de los negocios hermenéuticos<sup>26</sup>. Al dar que pensar los símbolos revelan que hay mucho más en ellos que en la filosofía. La apertura de los símbolos a la esfera de la reflexión filosófica da prueba de su resistencia a las intenciones reductoras del conocimiento racional. Simplemente atestigua que ellos en su calidad de productos culturales son susceptibles de una apropiación reflexiva de nuestras más genuinas posibilidades en el despliegue de las valencias múltiples de la lógica plurisignificativa del doble sentido. Es más, previamente, en la medida en que el símbolo es lenguaje conceptual sin reducirse a él, reclama el concurso de la interpretación. Por obra del concepto el trabajo hermenéutico toma conciencia precisamente de la sobredeterminación significativa en la que se halla

---

*Científico-Social. Aproximación crítica*, Anthropos, Barcelona 1988, 453; HERNANDEZ-PACHECO J., *op. cit.*, 282, 284-285; RICOEUR P., *op. cit.*, 118.

<sup>25</sup> Cf. BLAZQUEZ F., *op. cit.*, 113, 457; HERNANDEZ-PACHECO J., *op. cit.*, 284-285; NAVARRO CORDON J. M., *op. cit.*, 132-133; RICOEUR P., *op. cit.*, 118, 119; SAEZ RUEDA L., *op. cit.*, 204, 232.

<sup>26</sup> Cf. BARASH J. A., “Ricoeur, Paul”, en CANTO-SPERBER M. (ed.), *Diccionario de Ética y Filosofía Moral* II K-W, Fondo de Cultura Económica, México 2001, 1404; BENGEOA RUIZ J., *op. cit.*, 85; BODEI R., *La Filosofía del Siglo XX = Ensayo* 189, Alianza, Madrid 2001, 157, 158; DUSSEL E., *Para una Ética de la liberación latinoamericana* II, Siglo Veintiuno, Buenos Aires 1973, 181; ETXEBERRIA X., *Ética de la diferencia. En el marco de la Antropología cultural*, Universidad de Deusto, Bilbao 2000, 182; GONZALEZ AGUDELO E. M., *op. cit.*, 60, 62, 64; MARTINEZ F. J., *op. cit.*, 478; PALMER R., *op. cit.*, 65; RUBIO ANGULO J., *op. cit.*, 303; SCANNONE J. C., *op. cit.*, 19, 222, 224, 227, 231, 242; URDANOZ T., *op. cit.*, 405-406, 407. Es lo que explica MURA G., *op. cit.*, 517, de la siguiente forma: “Fin dalla sua opera *Della interpretazione. Saggio su Freud* [...], Paul Ricoeur [...] ha elaborato una concezione dell’ermeneneutica che fosse capace di unire la riflessione sull’interpretazione del testo con la prospettiva della psicanalisi, assunta come interpretazione del linguaggio inteso come simbolo di qualcosa di più profondo dell’esteriorità delle parole e dei segni linguistici. Il vasto campo dell’ermeneutica per Ricoeur è pertanto una ‘teoría dei simboli’, la quale sappia usare insieme, seppure in maniera critica e distaccata, sia gli apporti forniti dalla psicanalisi per l’interpretazione dei simboli, sia quelli offerti dalle nuove e diverse scienze della lingua. L’ermeneutica di Ricoeur indaga e sistematizza con rigore il vasto campo dei simboli, distinguendo tra simboli univoci e simboli equivoci, ed accentuando in particolare il valore e il significato dei miti.”

suspendido el símbolo. De modo que, pese a la innegable objetivación del sentido que el símbolo sufre en la forma de lenguaje textualizado, con su llamada de atención a la esmerada observancia de las rigurosas regulaciones estructurales que reivindica el criterio sintáctico, el mismo no cesa de remitir a la voluntad que impulsa las iniciativas de los proyectos que encuentran en la subjetividad el núcleo de los actos de habla ni mucho menos a las circunstancias históricas dentro de las que sobreviene su acontecer<sup>27</sup>. No cabe oponer separando el eje sincrónico que cultiva los aspectos abstractos en el estudio de la lengua del eje diacrónico que considera la palabra en función de suceso ocurrido en el tiempo. No se legitima que los elementos formales de la estructura sintáctica medren a expensas de los componentes semánticos que contienen el acontecimiento del discurso en su situación histórica<sup>28</sup>. Por su singular celo en la reelaboración de la memoria transmitida de los relatos que narran la historia del pueblo, Israel figura en el área cultural semítica a título del caso más notable del paradigma semántico-diacrónico de lectura e interpretación textual. En la formación de la Biblia hebrea menudeó la práctica de copiar sucesivamente tradiciones que experimentaban transformaciones por vía de la ampliación [la presencia de anacronismos delata que muchos de estos documentos-tradiciones reflejan el influjo de las condiciones propias de épocas posteriores (Dt 34; Gn 36, 31-39; Gn 12, 6; 13, 7; Gn 21, 34; Ex 13, 17)] o incluso de la alteración más clara y abierta, precedidas todas por la etapa de la entrega oral de una generación a otra<sup>29</sup>. Los expertos han conjeturado la existencia de seis estadios que la colección entera atravesó hasta alcanzar la edición final en la forma que actualmente se conoce. El aporte más antiguo provendría de la llamada fuente laica datada a caballo entre los siglos X y IX a. C. que ofrece una visión antropomórfica de Dios, típica de poblaciones

<sup>27</sup> Cf. BEUCHOT M., *op. cit.*, 25, 26, 62, 67, 71, 86, 142; MACEIRAS FAFIAN M., *op. cit.*, 342; RUBIO ANGULO J., 304; SAEZ RUEDA L., *op. cit.*, 204, 205, 206; SCANNONE J. C., *op. cit.*, 224, 242. Como con acierto manifiesta MURA G., *op. cit.*, 518: “In questa reciproca illuminazione, in cui le categorie dell’attualità non sostituiscono, per soffocarlo, il massaggio del testo antico, ma divengono strumenti di ascolto e di attualizzazione, sorge la consapevolezza che ‘come lettore, solo quando mi perdo, mi ritrovo’ [...] Il linguaggio simbolico diviene il luogo privilegiato per questa ‘ermeneutica dell’ascolto’, che Ricoeur oppone alle ‘ermeneutiche del sospetto’ di Freud, Marx, Nietzsche.”

<sup>28</sup> Cf. GENDE C. E., *Lenguaje e interpretación en Paul Ricoeur. Su teoría del texto como crítica a los reduccionismos de Umberto Eco y Jacques Derrida*, Prometeo, Buenos Aires 2005, 26, 29, 132, 137; HERNANDEZ-PACHECO J., *op. cit.*, 288, 289, 290; MACEIRAS FAFIAN M., *op. cit.*, 340, 341. Como explica Ricoeur: “Initially the text had only a sense, that is, internal relations or a structure, now it has a meaning, that is a realisation in the discourse of the Redding subject. By virtue of its sense that text had only a semiological dimension; now it has, by virtue of its meaning, a semantic dimension.” Citado por GONZALEZ ECHEVARRIA A., *op. cit.*, 188.

<sup>29</sup> Cf. DRANE J., *Introducción al Antiguo Testamento*, CLIE, Terrassa (Barcelona) 2004, 17, 21, 22, 25, 42, 48, 60, 82, 85, 86, 87, 131, 142, 160, 170, 186; DUSSEL E., *op. cit.*, 28, 33, 45; JAMES E. O., *Historia de las religiones*; Alianza, Madrid <sup>2</sup>2003, 67, 69, 72, 144; KUNG H., *El Judaísmo. Pasado, presente y futuro*, Trotta, Madrid <sup>5</sup>2006, 94, 95, 100, 106; LULO J., *op. cit.*, 206, 207, 211; MACEIRAS FAFIAN M., *op. cit.*, 342; MILLET O. – DE ROBERT P., *Cultura Bíblica*, Complutense, Madrid 2003, 26, 109, 123; OCHOA J., *Atlas histórico de la Biblia. Antiguo Testamento*, Acento, Madrid 2003, 28; RATTEY B. K., *Los hebreos* = Breviarios 111, Fondo de Cultura Económica, México <sup>3</sup>2000, 11, 12, 13; ROGERSON J. W., *Una Introducción a la Biblia*, Paidós Ibérica, Barcelona 2000, 72, 99; RUBIO ANGULO J., *op. cit.*, 320.

nómadas con fuerte arraigo de las costumbres de la vida del desierto<sup>30</sup>. Hacia la mitad del siglo IX presumiblemente se reunió la colección de relatos de la fuente conocida con el nombre de Yahvista, identificada con la letra J, la que se supone vio la luz en la meridional tribu de Judá; trabajo de redacción atribuido a un grupo de sabios que recogería inquietudes semitas acerca del origen del mundo y del mal, amén de los ciclos narrativos de Abrahán, Isaac, Jacob y José, con los cuales se pretendía comprobar el cumplimiento en la dinastía davídica de las promesas divinas a Abrahán, relativas a que sus descendientes heredarían la tierra cananea. De la anterior conserva los acentuados rasgos antropomórficos con los que se describe a Dios, mismo que teológicamente aparece sosteniendo la fragilidad humana con la solidez de su promesa<sup>31</sup>. Pues bien, la acusada dependencia de la teoría documentaria de Graf-Wellhausen respecto de hipotéticas fuentes literarias y la ausencia casi total de información de tipo arqueológico en los días de los dos eruditos alemanes, demandan en la hora presente una reconstrucción tan distinta en los supuestos filosóficos que la animan y, sin descartarla, en el uso de otros procedimientos igual de valiosos en el análisis de esas unidades. De suyo, la falta de evidencia arqueológica en el sentido de que en el reinado de David y Salomón existiese un minúsculo imperio o por lo menos lo que se pudiese llamar un Estado, induce en la actualidad a ciertos exegetas dudar de que existiesen las condiciones necesarias para que un grupo de escribas llevara a cabo semejante trabajo de composición. De esa cuenta, muchos fechan la redacción del documento yahvista en el período exílico e incluso postexílico. Con marcado carácter provisional hoy día se apuesta por la época del rey Ezequías (727-698) como tiempo de la actividad de escribas antes datada en el período de gobierno de los primeros monarcas judaítas<sup>32</sup>. Al desaparecer el reino del Norte con la toma de su capital Samaria por obra de los asirios en 722-721, acontecimiento que coincide con el ejercicio soberano de Ezequías en el Sur, Judá, con capital Jerusalén, detenta en exclusiva la representación del pueblo de la promesa, circunstancia que a su vez brinda la ocasión propicia para la formación del gran ciclo narrativo que reuniera en un relato comprensivo las tradiciones orales y escritas de las que eran portadores escribas refugiados procedentes del reino invadido, centradas en el ministerio de los profetas Elías y Eliseo, lo mismo que en los orígenes de Israel que se remontaban al patriarca Jacob, cuyo punto de irradiación era Betel, con las tradiciones judaítas que retrotraían los días de Abrahán e Isaac y que tenían en Hebrón el núcleo expansivo. Aunque el comentario resulte ocioso, conviene no se pase por alto el hecho que, a raíz de que la historia en conjunto tomó forma

---

<sup>30</sup> Cf. BARTON J., “Enfoques histórico-críticos”, en IDEM (ed.), *op. cit.*, 26; DRANE J., *op. cit.*, 187; KUNG H., *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, Cristiandad, Madrid <sup>2</sup>1979, 846, nota al calce 23; OCHOA J., *op. cit.*, 28.

<sup>31</sup> Cf. DRANE J., *op. cit.*, 187; KUNG H., *l. cit.*; OCHOA J., *op. cit.*, 28; PACOMIO L., “Yahvista”, en IDEM – MANCUSO V. (eds.), *Diccionario Teológico Enciclopédico = Diccionarios Maior 2*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1999, 1043; RATTEY B. K., *op. cit.*, 11-12, 114; ROGERSON J. W., *op. cit.*, 73.

<sup>32</sup> Cf. BARRIOCANAL J. L., “Antiguo Testamento”, en TAMAYO J.-J. (ed.), *op. cit.*, 48; BLENKINSOPP J., “El Pentateuco”, en BARTON J. (ed.), *op. cit.*, 213; DRANE J., *op. cit.*, 188; ROGERSON J. W., *op. cit.*, 74; TREBOLLE J., “Biblia”, en TAMAYO J.-J. (ed.), *op. cit.*, 94.



en Judá, sus tradiciones (el abuelo Abrahán) adquirieran precedencia sobre las de Israel (el nieto Jacob)<sup>33</sup>. Al tercer estadio pertenece al presunto documento conocido como Elohistas, identificado con la letra E, en atención al plural mayestático *Elohim* con que se alude a Dios cuando se le menciona. En este documento se hallaría incluido el libro de la Alianza que comprende Ex 20, 23, la primera compilación de leyes hebreas. Tal vez habría sido puesto por escrito entre los siglos IX y VIII, durante los días de Elías u Oseas, fruto de la tarea de editores que compilaron las narraciones que contaban con una amplia difusión en las tribus del reino septentrional, ordenándolas y juzgando los acontecimientos a la luz del magisterio del movimiento profético. Acusa el carácter marcadamente trascendente del ser de Dios al evitar los antropomorfismos y al presentarlo revelándose a sus servidores mediante sueños o enviándoles mensajes, que entrañan para los destinatarios profundo compromiso ético, por intermedio de ángeles<sup>34</sup>. Luego de la catástrofe de la caída de las ciudades de Israel en 721, los relatos acaso se hayan fundido incurriendo en duplicidad narrativa de sucesos (Gn 21, 31; 26, 33; Gn 28, 19; 35, 15) o en flagrantes contradicciones (Gn 1, 26-31; 2, 7-20; Gn 6, 19-20; 7, 2; Gn 37, 25; 37, 28; Gn 37, 22; 37, 26)<sup>35</sup>. La fuente deuteronomista (D), denominada así por la hipótesis documentaria debido a que su testimonio se cree circunscrito al libro del Deuteronomio, a diferencia del de J y E disperso por todo el Pentateuco, de la cual se sospecha un origen septentrional, fecha su redacción definitiva durante el exilio, en cuyo transcurso se agregó un prólogo y un epílogo; se la asocia con el descubrimiento en el templo del libro de la ley en el año 621 que despertó el entusiasmo de la reforma religiosa promovida por el rey Josías. Llama poderosamente la atención el contraste en la formulación de las leyes del Deuteronomio al compararla con otras unidades literarias del Pentateuco (Dt 12, 14; Ex 20, 24; Dt 18, 6-7; Ex 28, 1; Dt 16, 7; Ex 12, 8-9). Maneja la parénesis como recurso de un billete homilético que insta a dar prueba del verdadero vínculo con Dios por la sumisión a sus mandamientos<sup>36</sup>. En época muy próxima al exilio babilónico se habría editado una historia de ambos reinos que serviría de base al relato de los libros I y II de Reyes<sup>37</sup>. El cautiverio supuso una intensa actividad de reevaluación para los exiliados, guiados por la interpretación retrospectiva del vigoroso movimiento sacerdotal que remataría hacia el 450 con la redacción del Código Sacerdotal (P que abrevia en alemán el término *Priesterkodex*), portador de la normativa que regulaba los ritos del culto organizado dirigido a garantizar el cumplimiento

<sup>33</sup> Cf. LEMAIRE A., *El mundo de la Biblia*, Complutense, Madrid 2000, 461; MILLET O. – DE ROBERT P., *op. cit.*, 90; ROGERSON J. W., *op. cit.*, 74, 97.

<sup>34</sup> Tampoco han faltado críticos que cuestionen la existencia del documento Elohistas. Cf. DRANE J., *op. cit.*, 187, 189; KUNG H., *op. cit.*, 846; OCHOA J., *op. cit.*, 28; PACOMIO L., *op. cit.*, 301.

<sup>35</sup> Cf. DRANE J., *op. cit.*, 186; JAMES E. O., *op. cit.*, 69; MILLET O. – DE ROBERT P., *op. cit.*, 101; RATTEY B. K., *op. cit.*, 13, 34, 59, 111.

<sup>36</sup> Cf. DRANE J., *op. cit.*, 162; GATTI V., “Deuteronomista”, en PACOMIO L. – MANCUSO V. (eds.), *op. cit.*, 252; KUNG H., *op. cit.*, 846; IDEM, *El Judaísmo. Pasado, presente y futuro*, 99, 100; LEMAIRE A., *op. cit.*, 459; MILLET O. – DE ROBERT P., *op. cit.*, 114; OCHOA J., *op. cit.*, 28; RATTEY B. K., *op. cit.*, 13; ROGERSON J. W., *op. cit.*, 76.

<sup>37</sup> Cf. RATTEY B. K., *op. cit.*, 13.

de los deberes religiosos relacionados con el sacrificio de adoración celebrado en el reconstruido templo de Jerusalén, lo mismo que de las explicaciones acerca de las principales instituciones que definirían la identidad del judaísmo postexílico: el descanso sabático y la circuncisión. Además de en materiales narrativos propios, la influencia del movimiento sacerdotal planearía sobre documentos que, animados por su perspectiva, se rehicieron (relatos del libro de Jueces particularmente) o se agregaron (la vida de la corte de David) formando un completo cuadro de la historia hebrea que comprende los cuatrocientos años que transcurren entre el siglo X y el VI a. C.<sup>38</sup>. Finalmente, después del 400 a. C., en el período persa-helenístico, la fuente Recensora (Cronista) consumaría la sistematización definitiva dado que, estiman algunos especialistas, a la última redacción de un cuerpo literario le corresponde pronunciar el juicio irrevocable en torno al significado del mismo. Lo anterior obedece a que el contexto holístico de los matices presentados por el editor final es superior (texto canónico) por generar una unidad orgánica mejor lograda y más compleja que las perspectivas parciales de las partes previas del proceso de formación, el cual impone que cada unidad menor se lea desde la perspectiva de otra unidad mayor: versículo, perícopa, capítulo, libro, corpus, etc. En ese sentido, la Biblia hebrea resulta ser un producto más del período persa, griego y romano que de la época asiria y babilónica precedente<sup>39</sup>.

Indudablemente, si el símbolo da que pensar habrá que pensar a partir del símbolo de lo sagrado que asume la problemática del mal como su preocupación fundamental, pero no con la actitud arrogante de la claridad reflexiva que aspira al dominio exhaustivo, sino con el talante de modestia de quien a tientas enfrenta la opacidad de un enigma infranqueable<sup>40</sup>. En efecto, Ricoeur, que muestra un interés especial en el personaje bíblico Job, se percata, en el paso 42, 1-6 del libro que lleva por título el nombre del protagonista, que el dinamismo manifestación-ocultamiento de la revelación divina enmudece la capacidad discursiva del hombre ante la experiencia inefable de la majestad sublime del Creador, cuya grandeza *habla al* (no *sobre*) hombre que sufre, comunicándole que a la pregunta sobre la presencia del mal en el mundo sólo se responde con la confianza firme y renovada en el poder

---

<sup>38</sup> Cf. DRANE J., *op. cit.*, 187, 188; KUNG H., *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, 846; IDEM, *El Judaísmo. Pasado, presente y futuro*, 104; MILLET O. – DE ROBERT P., *op. cit.*, 111; OCHOA J., *op. cit.*, 28; PACOMIO L., “Sacerdotal (Fuente P)”, en IDEM – MANCUSO V. (eds.), *op. cit.*, 870; ROGERSON J. W., *op. cit.*, 98.

<sup>39</sup> Cf. BARRIOCANAL J. L., *op. cit.*, 48-49; BLENKINSOPP J., *op. cit.*, 215, 218, 224; CARROLL R. P., “Enfoques postestructuralistas, neohistoricismo y postmodernismo”, en BARTON J. (ed.), *op. cit.*, 75, 77, 78; DRANE J., *op. cit.*, 206; MILLET O. – DE ROBERT P., *op. cit.*, 122-123; OCHOA J., *op. cit.*, 28; RATTEY B. K., *op. cit.*, 146-147; ROGERSON J. W., *op. cit.*, 77-78, 98; TREBOLLE J., *op. cit.*, 94; WHITELAM K. W., “El mundo social de la Biblia”, en BARTON J. (ed.), *op. cit.*, 59, 60, 63.

<sup>40</sup> Cf. ETXEBERRIA X., *op. cit.*, 182, 183, 190; GONZALEZ AGUDELO E. M., *op. cit.*, 36; SCANNONE J. C., *op. cit.*, 22. Para Ricoeur el símbolo religioso, “esprime un Desiderio nuovo di essere interpellati, oltre il silenzio e l’oblio che la manipolazione dei segni vuoti e la costruzione dei linguaggi formalizzati fanno proliferare. Questa attesa di una nuova Parola, di una nuova attualità della Parola, è il pensiero implicito in ogni fenomenologia dei simboli, che dapprima pone l’accento sull’oggetto, quindi sottolinea la pienezza del simbolo, per salutare infine il potere rivelatore della Parola originaria.” Citado por MURA G., *op. cit.*, 517-518.

que El concede, no con la fría indiferencia de quien plantea un interrogante intelectual<sup>41</sup>. Entretanto, Ricoeur distingue los símbolos primarios del mal (mancha, pecado, culpabilidad) de los mitos o símbolos secundarios. Por lo pronto, centremos la atención en los últimos. El filósofo francés separa los mitos que explican el origen del mal en términos de una calamidad que antecedió a la existencia del ser humano, de los que lo atribuyen al hombre mismo. De los primeros podemos enumerar el mito sumerio-acadio *Enuma elish*, el órfico y los trágicos griegos *Prometeo encadenado* y *Edipo rey*, de los últimos sobresale el relato adámico<sup>42</sup>. Argumento del relato babilónico de la creación “Cuando allá arriba” es el combate que libra el acto creador del dios Marduk contra el mal encarnado en las caóticas fuerzas de la naturaleza, representadas por Tiamat, el mar poderoso y sus monstruos, el dragón y la serpiente, en cuyas entrañas introduce el orden que conlleva la separación necesaria del agua y la tierra, la tiniebla y la luz. Marduk mató a Tiamat lanzando contra ella los vientos que hincharon su cuerpo al que disparó flechas que atravesaron el corazón. Despedazado en dos mitades el cuerpo de Tiamat, Marduk formó con la parte superior la bóveda celeste y con la inferior la tierra. De las cuencas de los ojos de la diosa surgieron a su tiempo los ríos Tigris y Eufrates. Sobreviene enseguida la proclamación de Marduk como dios supremo. Cuando el final Marduk decide crear al hombre para el servicio de los dioses, Ea sugiere que se plasme con la sangre de Kingu, demoníaco aliado de Tiamat a quien sacrifica abriéndole las venas<sup>43</sup>. También el mito órfico dispone de un relato antropogénico que sitúa la raíz del mal en una falta cometida previa a la acción responsable del hombre pero con la que nace y por la que debe pagar el resto de su vida. La narración refiere que cuando Dionisos todavía era un infante recibió de su padre Zeus el mandato de gobernar el mundo. Instigados los Titanes por Hera, la consorte de Zeus que tramaba vengarse de la infidelidad del marido al haber engendrado incestuosamente con su hija Perséfone a Dionisos, persiguen al vástago que después de muchas metamorfosis es atrapado cuando se transforma en un toro. Lo descuartizan para luego devorarlo. Pero Palas Atenea logra arrebatárselo el corazón para entregárselo a Zeus, quien lo come para dar nuevo nacimiento a Dionisos y castiga a los Titanes por el asesinato fulminándolos con el rayo. Los hombres se forman de las cenizas de los Titanes, razón por la que ostentan una doble naturaleza de origen: el alma benigna que procede de Dionisos y el cuerpo maligno que mana de los Titanes<sup>44</sup>. El platónico diálogo *Cratilo*, en cuyas páginas resuenan innegables ecos de la doctrina órfica, enseña que el

---

<sup>41</sup> Cf. DRANE J., *op. cit.*, 121; THISELTON A., *op. cit.*, 136.

<sup>42</sup> Cf. ETXEBERRIA X., *op. cit.*, 188-189.

<sup>43</sup> Cf. DRANE J., *op. cit.*, 266; JAMES E. O., *op. cit.*, 59; KIRK G. S., *La naturaleza de los mitos griegos* = Orígenes 28, Paidós, Barcelona 2002, 47-48, 118, 260; LEICK G., *Mesopotamia. La invención de la ciudad* = Orígenes 33, Paidós, Barcelona 2002, 304-305; LEMAIRE A., *op. cit.*, 61; MAYR F. K., *La mitología occidental* = HERMENEUSIS. Autores, Textos y Temas 5, Anthropos, Barcelona 1989, 66, 67-68; OHLIG K. H., *La Evolución de la Conciencia Religiosa. La religión en la historia de la humanidad*, Herder, Barcelona 2004, 147, 164.

<sup>44</sup> Cf. RUSSELL B., *Historia de la Filosofía* = Obras Completas I, Aguilar, Madrid 1973, 37; TREMONTANT C., *El problema del Alma*, Herder, Barcelona 1974, 16.

## Función crítica de la comprensión

alma, la parte principal del hombre en virtud de su naturaleza divina, está aprisionada en el cuerpo, reclusión de la que ha de liberarse purificándose con un estilo de vida ascético<sup>45</sup>. Por su parte, el mito de Prometeo expone que las calamidades que abaten a la humanidad (misericordia, enfermedad, vejez, etc.) resultaron de los desacuerdos entre Prometeo, un dios menor, y Zeus la divinidad suprema, de un lado; de otro, derivan de la poca cautela de Epimeteo, hermano de Prometeo que, a la hora de distribuir adecuadamente las facultades que garantizan la sobrevivencia de las especies (proveyó de velocidad a los débiles y de fuerza a los vigorosos, sin embargo no cubrió la desnudez del hombre) propiciando la fatídica decisión prometeica de robar el fuego a Hefestos y Atenea con el propósito de regalarlo al género humano para que resolviera los problemas de indefensión. Por intentar engañarlo en el reparto de las comidas sacrificiales Zeus castiga a Prometeo confinándolo a las montañas del Cáucaso<sup>46</sup>. En *Edipo rey* la propia divinidad, Apolo, pronuncia un oráculo que determina hacia el mal el destino inexorable que atrapa al héroe de la trama, Edipo: matar a Layo, el padre, y casarse con la madre, Yocasta. Trágica fatalidad que lo arrastra a enfrentar culpabilidad sin haber cometido falta, a contemplar horrorizado el cumplimiento de acontecimientos que él y otros personajes de la historia a toda costa quiso evitar. Layo, por ejemplo, ordena al sirviente que abandone al recién nacido en el monte Citerón y Edipo huye de Corinto al oír la predicción en Delfos<sup>47</sup>. A la tragedia edípica, prototipo de la experiencia histórico-cultural helénica, la narración bíblica de la caída de Adán, paradigma de la tradición antropológica hebrea, contrapone el drama del hombre que sucumbe libremente a la tentación y sufre las consecuencias de trastornar con su desobediencia el orden creado bueno por Dios. En lugar de alcanzar ser como dioses la pareja obtuvo como efecto la pérdida de la inocencia. El árbol de la ciencia en vez del conocimiento apetecido les proveyó de la conciencia de su culpabilidad. La iniquidad no dimana de una divinidad maligna que somete al hombre a la necesidad (*Ananke*) de fuerzas sobrenaturales que sobrepasan en poder la capacidad de tomar en sus manos el dominio del propio destino, por el contrario, siendo Dios esencialmente bueno, el autor del mal es el hombre la única creatura que fuera de El es libre y puede obrarlo. Ciertamente en el corazón del hombre anidan inclinaciones (concupiscencia) y tendencias (soberbia) que lo tientan (figura de la serpiente), pero sin la necesidad de un sino trágico ante el que inexorablemente no cabe más salida que la de condescender. Antes bien se trata de que quien cae seducido por la tentación del mal, cede frente a uno de los cursos posibles que puede adoptar la acción humana, el de la falibilidad de una naturaleza finita que corrompe el orden, no el de la difícil fortaleza que también es capaz de inhibir

---

<sup>45</sup> Cf. GEVAERT J., *El Problema del Hombre. Introducción a la Antropología filosófica* = **Lux Mundi** 48, Sígueme, Salamanca <sup>4</sup>1981, 78; TRESMONTANT C., *op. cit.*, 24.

<sup>46</sup> Cf. ABBAGNANO N. – VISALBERGHI A., *Historia de la Pedagogía*, Fondo de Cultura Económica, México <sup>14</sup>1999, 8.

<sup>47</sup> Cf. BOWRA C. M., *La literatura griega* = Breviarios 1, Fondo de Cultura Económica, México <sup>17</sup>2001, 79-80.

que esa corrupción se cometa<sup>48</sup>. Ricoeur culmina su reflexión centrando la mirada en una realidad íntimamente ligada con la del símbolo, la metáfora, o conforme el prefiere decir, enunciado metafórico. Que la metáfora ostente el núcleo semántico del símbolo no implica que el último se reduzca a la primera. Sucede que la metáfora fija léxicamente, al margen de las intenciones del significante, al símbolo dentro de los límites de la claridad conceptual de la palabra, extendiéndola a la proposicional de la frase. Así garantiza la objetividad del texto y con ello facilita la interpretación del discurso. La metáfora forma parte del momento que explicita el dinamismo productor de sentido o de innovación semántica y del que lo reactiva, ora escuchando, ya leyendo. Ahora bien, la irreductibilidad del símbolo a la metáfora se pone de manifiesto en el lado oscuro de la intención constituyente del deseo y en el déficit crónico del estado anímico siempre en mora de cubrir el faltante del decir con lo dicho, aspecto que por resistir la objetividad del análisis no trasciende a la metáfora<sup>49</sup>. Tampoco el ornato exclusivamente lingüístico-literario del tropo agota el enunciado metafórico. El valor de verdad de su manera de significar acrecienta de tal modo nuestra experiencia que descubre creando y crea descubriendo nuevas posibilidades de articulación de lo real y, para el efecto, recurre a la tensión entre el sentido literal, o propio por familiar, y el traslaticio o figurado por nuevo. Ricoeur censura la teoría de la sustitución en lo que a la metáfora se refiere, porque aquella juzga que la densidad ontológica de la figura retórica estriba en el procedimiento que reemplaza una palabra por otra, toda vez que el tropo en mención no sólo afecta a la palabra, sino que tiene que ver con la interacción de frases y discursos. El pensar más y de forma diferente a la luz de los múltiples significados de ser no persigue el propósito de resignar en la poesía competencias que incumben a la filosofía. Se trata, por el contrario, que la capacidad racional reflexione sobre los modos de ser reales que denotan los enunciados metafóricos, susceptibles de captar únicamente por la lógica del doble sentido o *sentido de sentido* que transmite un sentido segundo, figurado y trascendente, implícito en un sentido primero, literal e inmanente<sup>50</sup>. El

---

<sup>48</sup> Cf. DUSSEL E., *Para una Ética de la liberación latinoamericana I*, Siglo Veintiuno, Buenos Aires 1973, 107, 126; IDEM, *Para una Ética de la liberación latinoamericana II*, 23, 24; ETXEBERRIA X., *op. cit.*, 189.

<sup>49</sup> Cf. BEUCHOT M., *op. cit.*, 123; MACEIRAS FAFIAN M., *op. cit.*, 229-230; PEÑALVER M., *op. cit.*, 86; RUBIO ANGULO J., *op. cit.*, 304.

<sup>50</sup> Cf. BEUCHOT M., *op. cit.*, 124; GONZALEZ AGUDELO E. M., *op. cit.*, 63, 67, 68. En palabras de MURA G., *op. cit.*, 518: “L’ermeneutica per Ricoeur consiste pertanto in un processo perenne di restaurazione del senso, di reinterpretazione e di reperimento del senso originario di ciò che giunge a noi, soprattutto di ciò che giunge dal passato, dalla nostra tradizione culturale, la quale ci presenta una grande messe di dati, di contenuti e di simboli da interpretare. Il simbolo rompe, in un certo senso, l’uso comune del linguaggio normale, e la sua presenza testimonia il bisogno di altro, il bisogno di un *surplus* di significato, di un trascendimento anche di sé, che si esprime nell’arte, nella filosofia, nella religione, e che assume espressione soprattutto nella figura della metafora, la quale esprime la vera creatività dell’uomo [...] In questa prospettiva, l’ermeneutica di un testo, in particolare del testo biblico, deve articolarsi in diversi stadi, capaci di garantirne la verità: dai metodi filologici, letterari e storici, che garantiscono l’oggettivo significato del testo, fino ai metodi ermeneutici che attualizzano il significato del testo per la vita dei lettori, che in tal modo sono interpellati dal testo a far emergere, dai significati, una rinnovata comprensione di sé.” Como expone Ricoeur al caracterizar la interpretación en términos de apropiación: “By ‘appropriation’ I understand this: that the interpretation of a text culminates in the self-interpretation of a subject who thenceforth understand himself better, himself differently, or simply begins to understand himself.” Citado por GONZALEZ ECHEVARRIA A., *op. cit.*, 188.

alumbramiento de una nueva interpretación da pie al antiguo profesor de Nanterre para rechazar la afirmación de Jacques Derrida, según la cual una red de metáforas gastadas por el uso habría herido de muerte los conceptos del campo de la filosofía. Ricoeur responde que sólo las metáforas vivas ofrecen utilidad, pero éstas aparecen únicamente en presencia de interpretaciones encontradas, una de las cuales aporta el suplemento del sentido figurado con el que desplaza la imposibilidad semántica de los valores lexicalizados de la interpretación literal<sup>51</sup>.

### §2. Identidad narrativa de la experiencia temporal

En cuanto tal, lo que constituye la acción es un relato que provee de identidad a su agente o a un actor. Por ende, el camino por el que la estructura del tiempo toma cuerpo mediante el lenguaje no puede menos que recubrirse con la capa de la narración. A su vez, la unidad del sujeto en el seno disgregante de cauces heterogéneos que componen incontables episodios de la vida, solo se gesta y mantiene gracias a la identidad narrativa que alguien teje formando la trama con dichos acontecimientos y en la que retrospectivamente obtiene su autocomprensión<sup>52</sup>. Mientras, conviene no olvidar que la acción siempre se ejecuta en la práctica con otros, lo cual implica que la cuestión del otro está supuesta en el tema de la narratividad. Componer (hacer, crear de la actividad de la *poiesis*) y ordenar los elementos heterogéneos (multiplicidad de incidentes dentro de diversidad de acontecimientos) de los dramas de la vida cotidiana es el rasgo esencial de la obra narrativa (intriga, fábula, ficción, historia)<sup>53</sup>. El decir (*mythos*) del discurso narrativo imita (*mimesis*) las acciones, no conforme al patrón representacionista de la imagen que reproduce la cosa, mas con arreglo al canon prescrito por la imaginación productiva que da la concordancia de la forma a lo que de hecho es informe discordante, patente en los hallazgos no esperados, en los datos encontrados por azar, en los resultados no deseados, pero también en la intuición que pone ante los ojos del narrador lo admirable del argumento de la epopeya o lo horrible de la leyenda de las víctimas que aumenta el valor persuasivo del testimonio y fortalece el

---

<sup>51</sup> Cf. MARTINEZ F. J., *op. cit.*, 481.

<sup>52</sup> Cf. RUBIO ANGULO J., *op. cit.*, 308. Como escribe MURA G., *op. cit.*, 518: “Ma anche la ‘storia’ e la ‘persona’ sono oggi comprensibili solo in una prospettiva ermeneutica. In *Tempo e racconto*, Ricoeur si sforza di mostrare come la stessa esperienza che l’uomo fa della temporalità e della storicità giunge al linguaggio attraverso il racconto; e in *Se stesso come un altro*, mostra come la stessa identità personale si costituisca –per la psicoanalisi come per l’ermeneutica– come un’identità narrativa. In Ricoeur si incontrano dunque due ermeneutiche: l’ermeneutica della restaurazione del senso, o ermeneutica dell’ascolto; e un’ermeneutica critica, la quale –come ben espresso ne *La critica e la convinzione*– è capace di ritornare di nuovo, dopo l’ascolto e l’accettazione della tradizione, e assumendo tutta la dimensione della temporalità storica con tutte le novità culturali ed esistenziali che essa comporta, ad una interpretazione di sé di fronte al testo.”

<sup>53</sup> Cf. RICOEUR P., “Una reaprehensión de la *Poética* de Aristóteles”, en CASSIN B. (ed.), *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la Antigüedad*, Manantial, Buenos Aires 1994, 223, 224, 226; RUBIO ANGULO J., *op. cit.*, 306, 307, 308, 309.

valor para atestiguar<sup>54</sup>. Desde luego, a los ejemplos aducidos se suman el trabajo terapéutico del que ejerce el psicoanálisis, el cual ayuda al paciente a construir como parte de su identidad personal una narración más aceptable a partir de fragmentos reprimidos latentes que se manifiestan en los contenidos oníricos, y la actividad penal del juez que debe formar la madeja de intriga (*intrigue*) en la que el reo está envuelto con las historias aún no narradas que los testimonios rinden<sup>55</sup>. Los individuos adquieren una identidad personal por vía de la identidad narrativa al extremo que la ausencia del relato plantea el problema de una paradoja insoluble a propósito de si la persona, sujeta como está a los cambios que corren parejos con la vida y al “éx-tasis” del tiempo, puede legítimamente entenderse como lo mismo (*idem*) de una sustancia-subjetividad que permanece en la variedad de estados, o, en la línea del fenomenismo humeano, reducirse el yo a la dispersión de sus diferentes estados, tiempos y manifestaciones<sup>56</sup>. La narración, en cambio, asigna al yo la identidad de ipseidad (*ipse*), de un sí mismo que une la novedad que cada acto introduce en nuestra vida con todos los momentos que la han precedido. Por cuanto el actor se atribuye la acción a sí mismo y el sujeto se funda en el relato en que se da a conocer a sí mismo, ni la primera es simplemente un suceso externo, ni el segundo es un mero objeto exterior. De igual modo que a la narración debe el tiempo alcanzar su calidad de tiempo humano, la narración tributa al tiempo el pago de su significado<sup>57</sup>. Dado que el tiempo humano aparece trenzado de historia y ficción en el que aspectos ficticios permean la narración histórica y viceversa, ingredientes históricos impregnan la narración ficticia, la identidad narrativa no goza de estabilidad. Más que contar con la propuesta de una solución, enfrentamos el incesante planteamiento de un problema que, a semejanza del interminable tejer y destejer la prenda por parte de Penélope, obliga a deshacer continuamente las fallas constantes en el hacer de la identidad narrativa. Esta, asimismo, se ve rebasada por la ipseidad cuando el texto nos brinda la oportunidad de apropiarnos posibilidades que desconocíamos en instantes previos a su lectura<sup>58</sup>. Con los momentos de la triple mimesis Ricoeur fundamenta teóricamente la experiencia de la identidad narrativa. Por intermedio de la función de “configuración” del relato (*Mimesis II*) se pasa de la “prefiguración” de la acción (*Mimesis I*) a su “refiguración”

---

<sup>54</sup> Cf. PEÑALVER M., *op. cit.*, 92; RICOEUR P., “Una reaprehensión de la *Poética* de Aristóteles”, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 227, 228; RUBIO ANGULO J., *op. cit.*, 306, 307, 308, 309, 310; SAEZ RUEDA L., *op. cit.*, 213-214.

<sup>55</sup> Cf. GONZALEZ ECHEVARRIA A., *op. cit.*, 190, 194; LULO J., *op. cit.*, 208; RUBIO ANGULO J., *op. cit.*, 315.

<sup>56</sup> Cf. BARASH J. A., *op. cit.*, 1405; GONZALEZ AGUDELO E. M., *op. cit.*, 36; MARTINEZ F. J., *op. cit.*, 479-480; RUBIO ANGULO J., *op. cit.*, 319, 320; SAEZ RUEDA L., *op. cit.*, 213, 214, 215; WELSEN P., *op. cit.*, 1816.

<sup>57</sup> Cf. AGIS M., *op. cit.*, 731; BARASH J. A., *op. cit.*, 1405; GONZALEZ AGUDELO E. M., *op. cit.*, 36; RUBIO ANGULO J., *op. cit.*, 319, 320; WELSEN P., *op. cit.*, 1816; IDEM, “Paul Ricoeur” (*Temps et récit*), en VOLPI F. – MARTINEZ RIU A. (eds.), *op. cit.*, 1817.

<sup>58</sup> Cf. DE ROUX R. R., “Epistemología de la Historia. Reflexiones acerca del oficio de historiador”, en IV CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA LATINOAMERICANA, *op. cit.*, 515; RUBIO ANGULO J., *op. cit.*, 318, 320; WELSEN P., *op. cit.*, 1817.

(*Mimesis* III) con la recepción de la obra. Como se sabe, la preferencia de Aristóteles a favor del poeta por encima del trabajo del historiador halla asidero en el hecho en que la poesía al exponer los acontecimientos como podrían ocurrir se aproxima en mayor medida a la filosofía de lo que logra la historia<sup>59</sup>. La narración cuenta con esquematismos sin contenidos determinados semejantes a tipos, géneros y formas que integran la sedimentación de los paradigmas con que la tradición regula la innovación que introduce la producción de nuevas obras. En este contexto, Ricoeur tercia en la polémica que entablaron Habermas y Gadamer en torno a la alternativa escucha hermenéutica y crítica de las ideologías. Convierte la incompatibilidad en juego y relación dialéctica por la que la tradición, en cuanto dimensión trascendental de la historia, suministra las necesarias referencias del lugar de origen (arqueología) y punto de llegada (teleología) desde las cuales la crítica sustenta las condiciones que justifican su validez. Tan inevitable es su recepción que nada queda de la actualidad crítica sin tradición e insospechado el grado superlativo de prejuicio que pueda llegar a conocer semejante discurso excluyente<sup>60</sup>. El esfuerzo por obtener la emancipación humana y establecer una comunicación no distorsionada pasa por el puente de la interpretación inédita de la tradición, no por la insensata tentativa de partir de un inexistente punto cero, parecida al empeño de quien quiere salir del pozo tirando de su cabellera. Sin embargo, ningún valor representa una tradición acriticamente aceptada. Las tradiciones en el sentido de transmisión de un conjunto de proposiciones portadoras de significado se deben someter al cedazo desenmascarador de los intereses no tematizados del contexto social que yacen en la comprensión del significado. Así, pues, la tradición al distinguir la validez de los discursos del problema relativo a su sentido inserta la distancia ética que posibilita el juicio que la crítica profiere sobre las ideologías<sup>61</sup>. Si el acto configurante de la narración con el que creadoramente imita las acciones nos enseña algo, la identidad del sujeto con su inherente inteligencia narrativa, responde más que al conocimiento teórico de la razón a la sabiduría práctica del juicio moral de la *phrónesis* con que el efecto purificador (*kátharsis*) de la recepción de la tragedia produce en el espectador-lector el placer que perfecciona, sobre todo el que conduce al cultivo de la capacidad para el cumplimiento de las promesas. El respeto a la palabra empeñada como acto de habla está indisolublemente asociado a la apropiación del sentido y a exponerse al texto para recibir un sí mismo (y no proyectar una subjetividad narcisista) como fines últimos de la interpretación y de la comprensión respectivamente, en la medida que impulsa al yo a asumir la responsabilidad ante otro yo en el transcurso diacrónico de la vida de una iniciativa personal

---

<sup>59</sup> Cf. AGIS M., *op. cit.*, 731; RICOEUR P., *op. cit.*, 226, 229; RUBIO ANGULO J., *op. cit.*, 308, 311, 312, 313; SAEZ RUEDA L., *op. cit.*, 214, nota al calce 6; WELSEN P., *op. cit.*, 1817.

<sup>60</sup> Cf. GONZALEZ AGUDELO E. M., *op. cit.*, 36; LULO J., *op. cit.*, 210-211; MARTINEZ F. J., *op. cit.*, 480; SAEZ RUEDA L., *op. cit.*, 222.

<sup>61</sup> Cf. CANO CUENCA G., *op. cit.*, 748; GONZALEZ AGUDELO E. M., *op. cit.*, 63; GRONDIN J., *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*, Herder, Barcelona 2000, 408; MACEIRAS FAFIAN M., 386-387; MARTINEZ F. J., *op. cit.*, 480; THISELTON A., *op. cit.*, 135.



que al expresar “yo debo” puede ser objeto de imputación a tenor del principio de reciprocidad<sup>62</sup>.

### §3. El paradigma del texto aplicado en las ciencias sociales al estudio de la acción significativa

Para Ricoeur la impronta hermenéutica de las ciencias humanas adopta visos de problema relevante siempre que estén dispuestas a determinar si es posible aplicar las exigencias de interpretación textual del binomio escritura-lectura a la acción significativa, de suerte que los criterios que legitiman considerar al texto como tal, se trasladen al objeto de estudio de esas ciencias a efecto que reciba el mismo trato y al mismo tiempo establecer la posibilidad de adaptar a la acción social la metodología que se usa en la interpretación de los textos<sup>63</sup>. A juicio de nuestro autor, la acción orientada significativamente (*Sinnhaft orientiertes Verhalten*) de Max Weber se ajusta al modelo del texto de la siguiente manera. En primer lugar, la acción se convierte en objeto de la ciencia al sufrir un proceso de objetivación porque el aspecto significativo de sí misma, en cuanto acontecimiento, puede ser fijada a semejanza de la escritura en relación con el habla. Lo que separa el significado de la acción de su acontecimiento es la existencia de *patterns* por los cuales se abstrae el material simbólico que como huellas para interpretar dejan impresas las interacciones concretas de los agentes sociales<sup>64</sup>. Asimismo, la acción es portadora de una estructura locucionaria análoga al hablar o decir que se encuentra en posesión de un contenido proposicional susceptible de interpretar y reinterpretar como la misma oración. Inspirado por Anthony Kenny, Ricoeur alude a los verbos de acción con el fin de explicar la estructura proposicional de la acción (pues detenta el sistema de las oraciones de acción), los cuales forman el tipo especial de predicados de relaciones irreductibles a los de la clase de predicados copulativos. Los verbos de acción ostentan una diversidad argumentativa con tal capacidad de complementar que su rango comprende desde la ausencia de argumento (escribe Aristóteles) hasta una cantidad indefinida de argumentos (Lee Harvey Oswald asesinó a John F. Kennedy en Dallas, con arma de mira telescópica, desde una sala de la biblioteca en la que trabajaba, sin apoyo comprobado de cómplices)<sup>65</sup>. El trasvase de la fijación del texto a la acción vale en el caso del estatuto de complementos inexistentes de verbos de actos mentales como creer, imaginar, querer, pensar y otros. Es más, la índole noemática de la acción contempla, junto con el contenido proposicional, el carácter elocutivo de los actos de habla (*speech act*) que

<sup>62</sup> Cf. BARASH J. A., *op. cit.*, 1405; MACEIRAS FAFIAN M., *op. cit.*, 231, 232 RICOEUR P., *op. cit.*, 222; RUBIO ANGULO J., *op. cit.*, 308, 312.

<sup>63</sup> Cf. GONZALEZ ECHEVARRIA A., *op. cit.*, 183, 184, 185; LULO J., *op. cit.*, 202-203, 205, 207; RICOEUR P., *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, Fondo de Cultura Económica, México <sup>2</sup>2002, 169, 175, 176.

<sup>64</sup> Cf. GONZALEZ ECHEVARRIA A., *op. cit.*, 191-192; LINDAHL H., *op. cit.*, 327; RICOEUR P., “La función hermenéutica del distanciamiento”, 125, 132; IDEM, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, 175.

<sup>65</sup> Cf. RICOEUR P., *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, 176-177.

## Función crítica de la comprensión

determina lo que se dice debido a que algo se hace al decir, circunstancia por la cual Ricoeur estima que también la fuerza ilocucionaria se transforma en modelo de las acciones que realizan las funciones de ese tipo de habla. Por lo demás, los actos ilocucionarios no sólo proveen una tipología a la acción sino que a su vez la equipan de una criteriología portadora de *reglas constitutivas* con las cuales se trazan modelos ideales que apuntan a la *condición esencial* por cuya virtud una acción *debe ser considerada* como tal. El caso de la promesa puede aducirse como el mejor ejemplo. En cualquier caso, el *contenido de sentido* de una acción está formado por el sentido proposicional y la fuerza ilocucionaria. Finalmente, se puede decir que lo que se hace está inscrito, a semejanza de la escritura que es noema del hablar en tanto decir como *dicho*, en la medida que un acontecimiento notable ha marcado su época<sup>66</sup>. En segundo lugar, de cara a su agente, la acción adquiere autonomía cuando desarrolla consecuencias no previstas. Huelga decir que la autonomía de la acción corresponde con la del texto que se desprende de su autor y reviste del rasgo más genuinamente social al actuar humano. De hecho, las instituciones resultan de las huellas que deja la historia, son producto de los hechos humanos sedimentados por las marcas del tiempo. Del mismo modo que un texto se entiende, si ese es el caso, a partir de la interpretación de un lector distante, así la acción puede ser objeto de las más diferentes interpretaciones por lectores apostados en innumerables puntos del porvenir, trascendiendo naturalmente la original intención del agente. Tras la pista de Peter Winch, Ricoeur suscribe que el objeto de la ciencia social es “el comportamiento regido por reglas”<sup>67</sup>. En tercer lugar, la importancia de la acción significativa consiste en que trasciende el estrecho marco espacio temporal de las condiciones sociales que la producen. Al superar la pertinencia a su situación inicial, la acción significativa permite que destinatarios distantes en el tiempo identifiquen y reidentifiquen significados inéditos. En ocasiones la pertinencia duradera puede llegar a ser omnitemporal. A los ojos de Ricoeur la emancipación relativa de las superestructuras en relación a la infraestructura guarda simetría con las referencias no ostensivas de un texto<sup>68</sup>. Por último, a ejemplo del texto, la acción no conoce lectores privilegiados, abierta como está a la posibilidad de una serie indefinida de interpretaciones. Se trate de textos o acciones, no los juzgan los contemporáneos, su destino está en manos de la distancia que decreta la historia<sup>69</sup>. Ricoeur extiende el isomorfismo del binomio texto-acción a nivel de la metodología. El pensador galo aplica a la acción significativa la dialéctica explicación-comprensión de acuerdo al esquema

---

<sup>66</sup> Cf. RICOEUR P., “La función hermenéutica del distanciamiento”, 120; IDEM, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, 171, 172, 177, 178; CERDA C. H., “Jürgen Habermas: la sociología intersubjetiva de la comunicación en el mundo de vida”, en FERNANDEZ M. (ed.), *Nombres del pensamiento social. Miradas contemporáneas sobre el mundo que viene*, Del Signo, Buenos Aires 2004, 161; LESSNOFF M. H., *La Filosofía Política del siglo XX = Nuestro Tiempo* 4, Akal, Madrid 2001, 403

<sup>67</sup> RICOEUR P., *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, 180. Cf. IDEM, “La función hermenéutica del distanciamiento”, 126, 127; GONZALEZ ECHEVARRIA A., *op. cit.*, 192; RUBIO ANGULO J., *op. cit.*, 328, 332, 333.

<sup>68</sup> Cf. RICOEUR P., *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, 172, 176, 180-181.

<sup>69</sup> Cf. RICOEUR P., *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, 181-182, 186-187.

retroalimentativo de la teoría de vectores de una misma dirección con doble sentido, a saber, el que parte de la comprensión apropiativa que, por formulación de hipótesis o conjetura, convierte el riesgo de subjetivación de la implicación personal en validación de la explicación estructural y, a la inversa, el que va de la explicación a la comprensión. En relación con el movimiento del primer punto de partida comenta que, a raíz de la plurivocidad de la acción significativa, el sentido de los acontecimientos históricos queda abierto a una variedad de interpretaciones que, con todo, no es ilimitada. Explica que en ese orden de ideas resulta de la mayor importancia distinguir entre las dimensiones intencionales y motivacionales de la acción humana, mismas a las que evidencia el intento de responder la pregunta *¿qué?* en términos de respuesta a la pregunta *¿por qué?* De esa cuenta, sólo tiene sentido a la pregunta *¿qué?* el tipo de respuesta que provee un motivo, que indica una *razón para* y no simplemente señala una causa<sup>70</sup>. A la luz del pensamiento de E. Anscombe, Ricoeur expone que lo que caracteriza al motivo es la deseabilidad de lo que se quiere. Ahora bien, si la atribución de motivos plantea el problema de elegir dentro del plexo de posibilidades que contienden, el andamiaje argumentativo para justificarla cuenta con el instrumental del razonamiento jurídico para dirimir la polémica que enfrenta a las diversas interpretaciones comparecientes. En cualquier caso, el razonamiento jurídico juega el papel de bisagra entre los procedimientos de validación (tomando este concepto como sinónimo de explicación) de la crítica literaria y los de las ciencias sociales al grado que, de igual forma que la sentencia de un tribunal dictamina la interpretación final entre interpretaciones encontradas de textos y acciones, pero que puede ser objeto de apelación, así en el terreno de las ciencias sociales y de la crítica literaria, las lecturas pueden ponerse en tela de juicio. La diferencia estriba en que mientras en un tribunal las apelaciones se agotan cuando el organismo judicial impone su decisión amparado en la fuerza del poder público, en la crítica literaria y en las ciencias sociales no existe análogo procedimiento que de darse recibiría el nombre de violencia<sup>71</sup>. Por lo que concierne al movimiento inverso de la relación dialéctica que conduce de la explicación a la comprensión, el filósofo francés defiende la legitimidad de expandir el modelo estructural asumido como paradigma de la explicación a todo el conjunto de fenómenos sociales, en razón de que el sistema semiótico de los signos lingüísticos apenas es una especie, si bien paradigmática para el resto del mismo género, del sistema semiológico integrado por todos los tipos de signos que tienen parentesco con los signos lingüísticos. No obstante, aclara que las estructuras sociales encarnan el nivel referencial del significado, que trasciende la simple dimensión de combinación y oposición entre unidades sígnicas del sistema, en la medida en que proyectan un mundo, equivalente a la referencia no ostensiva del texto, que afronta las perplejidades de la existencia (el nacimiento, la muerte, la sexualidad) y comparte sus mismas aporías. Ricoeur insiste que con ello ocurre un desplazamiento de una semántica de superficie (*surface-semantics*), propia de una interpretación ingenua que explica pero no interpreta, a una semántica de profundidad (*depth-semantics*) que corresponde

---

<sup>70</sup> Cf. RICOEUR P., *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, 187.

<sup>71</sup> Cf. RICOEUR P., *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, 187-188, 189.

## Función crítica de la comprensión

a una interpretación densa o crítica<sup>72</sup>. Ricoeur advierte que nadie debe llamarse a error. La semántica profunda no supone un retorno a la búsqueda de la intención del autor, cuanto a las referencias no ostensivas sobre el mundo que abre el texto. En definitiva, la comprensión de un texto traza el recorrido del sentido hacia la referencia, de lo que dice a lo que refiere. El sentido del texto lanza el llamado a una posibilidad nueva de enfocar las cosas a partir de él y expuestas frente a él. Nada que ver tiene entonces el comprender con algo que se oculta atrás del texto y captar intuitivamente la intención del autor que subyace en la situación inicial del discurso<sup>73</sup>.

\*El licenciado José Antonio Romero es profesor de Filosofía Social en la Universidad Francisco Marroquín, editor de *Eleutheria* y miembro del Seminario de Filosofía, de la UFM.

---

<sup>72</sup> Cf. DUCH LL., *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica*, Herder, Barcelona 1998, 341; RICOEUR P., *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, 191, 192; RUBIO ANGULO J., *op. cit.*, 330.

<sup>73</sup> Cf. RICOEUR P., *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, 192.