

LAS TEORÍAS DEL TEXTO EN LAS HERMENÉUTICAS DE H.-G. GADAMER Y P. RICOEUR

RODOLFO WENGER CALVO*

RESUMEN

En este artículo se abordan las maneras de concebir la lectura de un texto en dos insignes representantes de la hermenéutica filosófica: Hans-Georg Gadamer y Paul Ricoeur, con el fin de realizar paralelos y diferencias entre ellas que posibiliten una mayor comprensión de sus respectivas teorías del texto, y permitan establecer criterios de orientación para abordar la lectura de textos en los procesos de enseñanza-aprendizaje, tanto de la filosofía misma, como en el de otras disciplinas interesadas en el desarrollo de la praxis interpretativo-comprensiva.

Los elementos que se van a desarrollar pondrán de presente que la hermenéutica en Gadamer es más que un método, porque su fundamento es la estructura hermenéutica de la experiencia del mundo, y de allí parte su teoría del texto, como acto de conversación; mientras que para Ricoeur, por el contrario, no existe tal diálogo, al considerar que la escritura crea su propia audiencia virtualmente extendida a cualquiera que sepa leer, y son las lecturas las que lo descontextualizan y recontextualizan, siendo más bien el texto un objeto lingüístico que requiere ser abordado con distancia reflexiva para ser comprendido.

Palabras clave

Hermenéutica filosófica, Teoría del texto, Interpretación, Comprensión, H.-G. Gadamer, P. Ricoeur.

ABSTRACT

This article addresses the ways of conceiving the reading of a text according to two distinguished representatives of philosophical hermeneutics: Hans-Georg Gadamer and Paul Ricoeur, in order to make parallels and differences between them, that allow a better understanding of their respective theories of the text, and to establish criteria for guidance in addressing the reading of texts in the teaching-learning processes as in the philosophy, as in the other disciplines involved in the development of interpretive praxis-understanding.

The elements that will be developed here will show that Gadamer's hermeneutics is more than a method, because its foundation is the structure of hermeneutics of world experience, and from there his theory of the text develops itself, as an act of conversation. While for Ricoeur, however, there is no such dialogue, considering that writing creates its own audience virtually extended to anyone who can read, and the readings are the ones that decontextualized it and recontextualized it, being a text an object of language that requires be dealt with reflexive distance to be understood.

Keywords

Philosophical hermeneutics, Theory of text, Interpretation, Understanding, H.-G. Gadamer, P. Ricoeur.

Recibido: Marzo 27 de 2013

Aceptado: Junio 12 de 2013

* Docente-investigador nombrado en el Área de Estética y Filosofía del Arte del Programa de Filosofía de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad del Atlántico. Docente del Programa de Artes Plásticas de la Facultad de Bellas Artes y miembro fundador del Grupo de Investigación Videns de esta universidad.

Teoría del texto y comprensión en H.-G. Gadamer

La teoría del texto en Gadamer está ligada a su manera de concebir la comprensión. Sus principales postulados son los siguientes:

- Comprender es ponerse de acuerdo con alguien sobre algo.
- El lenguaje es el medio universal para realizar el consenso o comprensión.
- El diálogo es el modo concreto de alcanzar la comprensión.
- Todo comprender implica un interpretar.
- La comprensión que se realiza siempre, fundamentalmente, en el diálogo por medio del lenguaje, se mueve en un círculo encerrado en la dialéctica de pregunta y respuesta (círculo hermenéutico).
- La dimensión lingüística de la comprensión indica que es la concreción de la historia efectual.
- La tradición consiste en el medio del lenguaje, en cuanto se reconoce su sentido, en el presente, a menudo con nuevas iluminaciones.

Estos postulados los podemos asumir si desarrollamos la manera como Gadamer concibe la tarea de la interpretación hermenéutica a partir de la comprensión como estructura 'existencial' del *Dasein* como 'proyecto'. Porque la hermenéutica en Gadamer es más que un método, su fundamento es la estructura hermenéutica

de la experiencia del mundo, y de allí parte su teoría del texto.

La pregunta central de la hermenéutica para Gadamer es la que se plantea: ¿cómo es posible la comprensión? Esta pregunta por las condiciones de posibilidad de la comprensión remiten a Gadamer a la *analítica existencial* tal como la desarrolló Heidegger en *Ser y tiempo*. La comprensión, antes que un comportamiento específico, designa la estructura existencial del *Dasein* como 'proyecto'. De este modo, el alcance de la interrogación hermenéutica desborda el plano metodológico, porque la hermenéutica en Gadamer, no es simplemente un método, sino que constituye el movimiento mismo de la experiencia del *Dasein* como ser-en-el-mundo:

El círculo hermenéutico sugiere la estructura del ser-en-el-mundo, es decir, la superación de la escisión entre el sujeto y el objeto en la analítica trascendental del ser-ahí llevada a cabo por Heidegger. Como el que sabe usar una herramienta no la convierte en objeto, sino que trabaja con ella, así el comprender, que permite al "ser-ahí" conocerse en su ser y en su mundo, no es una conducta relacionada con determinados objetos de conocimiento, sino que es su propio ser en el mundo (Gadamer, 1992:320).

En este punto Gadamer produce una modificación radical en el planteamiento filosófico tradicional, porque

del plano epistemológico, característico de la modernidad filosófica inaugurada por Descartes, se pasa a una ontología del ser finito; de la primacía del sujeto gnoseológico se pasa a una ontología del ser que existe en el modo de ser del comprender.

Lo que interesa en especial para explicar este cambio de paradigma es señalar las líneas fundamentales a través de las cuales la filosofía elabora nuevas propuestas para plantear, sobre otras bases, los problemas que quedaban sin respuesta dentro del proyecto cartesiano y del Iluminismo: el encapsulamiento de la subjetividad y, consecuentemente, el abismo abierto por el *cogito* entre sujeto y objeto y la relación entre razón e historia, entre mundo y lenguaje:

El mundo en el que vivimos es una realidad fragmentaria, al igual que nuestro universo lingüístico. Esta realidad no puede ser totalizada, ni por el sujeto (ya que Gadamer renuncia al saber absoluto), ni por el objeto (ya que este es histórico). La mediación entre ambos es posible gracias a la continuidad proporcionada por la comunicabilidad y lingüisticidad (*Sprachlichkeit*) de la experiencia humana temporal (López Sáenz, 2009:18).

Hermenéutica filosófica, lenguaje e historicidad

Para Gadamer la interpretación se articula en el habla (*Rede*). El habla ar-

ticula el horizonte de sentido que proyecta la comprensión en una trama de significaciones. Desde esta articulación la estructura del mundo adviene al lenguaje (*Sprache*). De tal modo, en el habla el mundo se muestra.

Lo que accede al lenguaje no es algo dado con anterioridad e independencia de él, sino que recibe en la palabra su propia determinación. Gadamer resume esta idea en la expresión: “*El ser que puede ser comprendido es lenguaje*” (Gadamer, 1977:567).

Las palabras no son signos que se refieran a las cosas como meras etiquetas que se adhieren a ellas desde el exterior. Tal como lo plantea Heidegger en *Ser y tiempo*: “*A las significaciones les brotan palabras, en vez de ser las palabras las que, entendidas como cosas, se ven provistas de significaciones*” (Heidegger, 2003:184). Por consiguiente, el habla constituye una dimensión originaria y fundante.

Cada palabra hace aparecer el todo del lenguaje y, a la vez, lo no dicho. En el lenguaje se pone en juego un todo de sentido. Desde esta ontología del habla se hace manifiesta la insuficiencia de las teorías instrumentalistas del lenguaje.

La experiencia hermenéutica es, por lo tanto, una experiencia lingüística en la que se abre un mundo. Vivimos, diría Gadamer, en un mundo lingüístico. Esto implica que no existe ningún lugar fuera de la experiencia lingüísti-

ca del mundo desde el cual esta pudiera convertirse por sí misma en objeto. Por ello, la experiencia hermenéutica será siempre participación actuante: el lenguaje es un centro en el que se reúnen el yo y el mundo.

Nietzsche nos enseñó a dudar de la fundamentación de la verdad en la autocerteza de la conciencia propia. Freud nos hizo conocer los admirables descubrimientos científicos que tomaron en serio esta duda, y hemos aprendido de la crítica radical de Heidegger al concepto de conciencia a ver los prejuicios conceptuales que proceden del *logos* y que en el giro moderno llevaron a primer plano el concepto de sujeto. Todo eso confiere la primacía a la lingüisticidad de nuestra experiencia del mundo. El mundo intermedio del lenguaje aparece frente a las ilusiones de la autoconciencia y frente a las ingenuidades de un concepto positivista de los hechos como la verdadera dimensión de la realidad (Gadamer, 1992:327).

Por ello, la hermenéutica en Gadamer es más que un método. Su suelo es la estructura hermenéutica de la experiencia de mundo. El título de su obra, *Verdad y método*, da a entender que el lugar de la verdad no se agota en el método: más allá del método hay un espacio más originario que rodea y sostiene lo metódico. Lo que Gadamer busca es una comprensión de las ciencias, y en especial de las ciencias

humanas, más allá de su autoconciencia metódica, capaz de conectarlas con el horizonte de experiencia general del mundo. Gadamer insistirá en el carácter histórico, finito, abierto, inconcluso, de esta experiencia, que a su vez siempre procede desde presupuestos de los que no es totalmente consciente. En este sentido, niega la posibilidad de la total autotransparencia del conocimiento, porque frente al ideal de la Ilustración de una iluminación progresiva del conocimiento hasta su total autotransparencia, prefiere considerar una incesante tensión interna entre iluminación y encubrimiento.

Gadamer enfatiza en el hecho de que tenemos que reconocer que en la comprensión intervienen presupuestos que no pueden ser eliminados. Una interpretación definitiva es una contradicción. Hay que asumir, por consiguiente, el inacabamiento de su quehacer. Los límites de la hermenéutica nos remiten con Gadamer a la finitud de la existencia y del conocimiento humano.

Por consiguiente, para Gadamer: *“La hermenéutica filosófica es una forma de experiencia de sentido abocada a la comprensión ontológica que somos y que se manifiesta en el lenguaje y en los textos”* (López Sáenz, 2009:18).

Gadamer entiende el texto desde su concepto hermenéutico de la comprensión-interpretación, por lo tanto, el texto no es asumido como un objeto

que deba ser abordado solamente desde la perspectiva de la lingüística o de la gramática, sino que debe presentarse a la comprensión en el contexto de la interpretación que genera una pluralidad de posibilidades interpretativas que constantemente se está rehaciendo de acuerdo con las preguntas que el intérprete le hace al texto y por las que este le plantea: “*El texto es un discurso inacabado en la infinita conversación del pensamiento. Lo que interesa es lo que nos dice, su sentido, y no solo el funcionamiento de su lenguaje*” (López Sáenz, 2009:18).

Según Gadamer lo que nos es transmitido por la tradición del lenguaje escrito, a través del texto, posee una situación de privilegio, porque trasciende su propio tiempo haciéndose contemporáneo de cualquier presente. Y es allí donde se da la verdadera labor hermenéutica.

La lejanía temporal del texto con respecto al intérprete no constituye un impedimento, sino que es una condición propicia para el comprender. La adecuada conciencia hermenéutica es aquella que incluye una conciencia histórica. Esta tesis es desarrollada por Gadamer, a través de lo que él llama la *historia de los efectos*.

La *historia de los efectos* implica que la tarea interpretativa tiene lugar en un contexto de interpretaciones ya dadas, que actúan sobre el intérprete, quien de alguna manera ya está determina-

do por el texto, aun antes de iniciar la tarea de la interpretación.

A la historia de los efectos le corresponde la *conciencia de la determinación histórica*, concepto que indica la determinación de la historia sobre la conciencia y, a la vez, el conocimiento por parte de la conciencia del intérprete, de dicha determinación. Es, por tanto, una conciencia que es y se sabe, expuesta a los efectos de la historia.

Otro concepto importante en Gadamer, es el de *fusión de horizontes*. El horizonte es algo dentro de lo cual nos movemos y que se mueve con nosotros. De esta manera, y contrariamente al historicismo, Gadamer no sostiene que el intérprete como lector, se encuentre en un horizonte único y aislado del texto que va a interpretar, ni que vaya a trasladarse a un contexto aislado ubicado en el pasado, sino que existe un horizonte único, común, entre el intérprete (lector) y el interpretado (texto), sin que esto borre la alteridad existente entre los dos, porque la alteridad es necesaria en la lectura hermenéutica para evitar que la comprensión sea una identificación ingenua, o que consista meramente en la explicitación de prejuicios.

De esta manera Gadamer, reivindica un saber histórico consciente de su propia historicidad y no solo de la ajena, a la manera de Heidegger, quien asume al comprender humano desde una historicidad, a través de la pre-comprensión del *Dasein*.

Toda comprensión se mueve en una situación circular en la cual aquello que se debe comprender es ya, de algún modo comprendido previamente. De esto trata el *círculo hermenéutico*: nada es dado como inmediato, puesto que todo individuo pertenece a un pasado donde coexisten prejuicios y presupuestos.

El círculo hermenéutico tiene una dimensión ontológica, que nos constituye, porque toda comprensión implicará inevitablemente una comprensión previa, que se determina en una serie de prejuicios que evidencian nuestra pertenencia a una tradición.

Para Gadamer el arte de sostener un verdadero diálogo, es capaz de producir verdades intersubjetivas que van más allá de la mente individual. Esta dialéctica de pregunta y respuesta tiene su origen en los planteamientos filosóficos de Platón y Hegel.

La dialéctica de pregunta y respuesta es la lógica concreta del trabajo hermenéutico, porque la experiencia hermenéutica es una forma de diálogo con el texto. Acercarse a un texto es reconstruir la pregunta de la cual él es la respuesta, incluso, más allá de las intenciones conscientes del autor. Esta reconstrucción de la pregunta originaria que subyace a todo texto, implica nuestro preguntar sobre el texto, el cual es ya solicitado por el texto mismo. De esta manera nuestra pregunta sobre el texto, es la respuesta a la pregunta que el texto nos

dirige. Así el intérprete, a su vez, es interrogado por el texto mismo.

La interpretación como lectura y verdad del texto

Desde el horizonte de la comprensión, en el espacio abierto de la experiencia humana del mundo, Gadamer desarrolla un concepto de conocimiento y de verdad que responde a la totalidad de la experiencia hermenéutica. En este sentido, rescata los ámbitos del arte y de la historia como formas de experiencia donde también se expone una pretensión de verdad que excede el contorno del conocimiento metódico. Su lugar es el de la comprensión como aquel horizonte previo de experiencia que precede y excede a la ciencia pero que al mismo tiempo la hace posible.

Para Gadamer, la verdad del texto que siempre tiene algo que decirnos, no implica solo la intelección correcta del texto en términos de una verificación metódica, sino más bien tiene que ver con la verdad subjetivo-objetiva que se da a través del diálogo y la fusión de horizontes que lo presuponen. Tanto el que habla como el que escucha deben tener algo en común, para que se puedan comunicar en la búsqueda de sentido, y esto es la reciprocidad de una dependencia compartida de la verdad y una aspiración a contrastarla y ampliarla. De esta manera la lectura de un texto se convierte en un diálogo de participación en la distancia. La cuestión de la lectura es fundamental

en Gadamer: *“El problema que me ocupa desde hace decenios es este: ¿qué es propiamente leer?”* (Gadamer, 1998:262).

Para Gadamer, la pregunta ¿cómo aprendemos a leer?, es equivalente a ¿cómo aprendemos a comprender?, de esta manera interpretar un texto no es otra que saber leer. Por ejemplo, resalta el hecho que: *“solo puede leerse en voz alta lo que también se comprende”* (Cfr. Gadamer, 1998:261).

La lectura se convierte así para la hermenéutica gadameriana fundamentalmente en un espacio de conversación, porque tanto en el ponerse de acuerdo en una conversación, como en el de lograr la comprensión de un texto que se da en la lectura, se debe tener presente alguna cosa que se tiene ante sí: *“[...] el intérprete comprende la cosa que le dice su texto”* (Gadamer, 1977: 457), y porque también en una adecuada lectura se produce un auténtico trastorno y transformación en la que lo dicho en el texto se enriquece con una infinitud de cosas no dichas.

Gadamer señala que: *“[...] en cuanto que comprendemos estamos incluidos en un acontecer de la verdad [...] No se puede entender si no se quiere entender, es decir, si uno no quiere dejarse decir algo”* (Gadamer, 1998:60). Vivir los textos es hacernos cargo de que podemos hacernos cargo de la lectura, tal como lo hacemos con la conversación. En este sentido la conversación es un método; es un método de lectura de un texto.

A continuación abordaremos la teoría del texto de Paul Ricoeur, la cual se distancia en algunos aspectos de la de Gadamer sobre todo en lo que tiene que ver con su concepción de la lectura como conversación y diálogo.

Aproximaciones a la teoría del texto en Paul Ricoeur

Ricoeur señala en un escrito titulado *¿Qué es un texto?* (Cfr. Ricoeur, 2000:127-147), que el texto es todo discurso fijado por la escritura. Allí también, se pregunta ¿cuál es la relación del texto con el habla?, ¿cuál es su relación con la realización de la lengua en un acontecimiento discursivo, la producción de un discurso singular por un hablante singular?, y responde lo siguiente:

(...) el texto es un discurso fijado por la escritura. Lo que fija la escritura es, pues, un discurso que se habría podido decir, es cierto, pero que precisamente se escribe porque no se lo dice. La fijación por la escritura se produce en el lugar mismo del habla, es decir, en el lugar donde el habla habría podido aparecer (...) (Ricoeur, 2000:128).

Siendo que la escritura sustituye el acto de habla; la escritura reclama la lectura como acto similar al de la interlocución, porque quien escribe requiere ser ‘escuchado’ por el lector. *“El lector tiene el lugar del interlocutor, como simétricamente la escritura tiene el lugar de la locución y del ha-*

blante" (*Ibíd.*). Sin embargo, no se da una cabal interlocución en la medida en que la relación escribir-leer no es un caso particular de la relación hablar-responder, ni un caso de diálogo:

El diálogo es un intercambio de preguntas y respuestas, no hay intercambio de este tipo entre el escritor y el lector; el escritor no responde al lector; el libro separa más bien dos vertientes el acto de escribir y el acto de leer que no comunican; el lector está ausente en la escritura y el escritor está ausente en la lectura (Ricoeur, 2000:128-129).

Esto es una gran diferencia con los planteamientos de Gadamer, quien considera la lectura de un texto como un diálogo de pregunta y respuesta, mientras que para Ricoeur no existe tal diálogo, ya que el lector está ausente en la escritura, y el escritor está ausente en la lectura. Mientras que para Gadamer el texto es un tú con el que dialogamos, para Ricoeur es un objeto lingüístico que requiere ser abordado con distancia reflexiva para ser comprendido.

Para el filósofo francés, el texto escrito no puede tratarse como un diálogo, porque la escritura crea su propia audiencia virtualmente extendida a cualquiera que sepa leer y son las lecturas las que lo descontextualizan y recontextualizan.

Frente a la idea gadameriana de que

el escrito solo es fijación de la conversación, Ricoeur afirma que en el texto se inscribe lo que podría haber sido hablado. Lo que la escritura fija es lo que desaparece: el habla viviente que ha sido pronunciada, pero el texto, por su condición de enunciado, también fija, proporciona estabilidad a lo dicho y exterioriza la intención y el objetivo del discurso, emancipando así la comprensión de lo psicológico. Gracias a la escritura, para Ricoeur, el decir se convierte en enunciado.

Ricoeur precisa que existen dos tipos básicos de lectura, uno que asume el texto en su pura textualidad, es decir, desconectado del mundo y de su autor, y que lo explica solamente por sus relaciones internas, por su estructura; y otro que restituye la comunicación viva, que levanta la suspensión del texto y lo conecta con el mundo para dar cuenta de la interpretación.

Se trata de dos actitudes distintas: la primera es la de tratar al texto como si solo fuera una textualidad cuya estructura lingüística es lo único que lo explica, reforzando así la suspensión de su referencia (actitud explicativa); y la segunda, es la que levanta esa suspensión, restituyendo el texto a la comunicación viviente, interpretando su sentido y apropiándose de él, uniéndolo su mundo con el del texto e intentando comprender sus referencias (actitud comprensiva).

La distinción que se da en la lingüística entre *lengua* y *habla* le es útil a

Ricoeur. El *habla* pertenece a la fisiología, a la psicología, a la sociología; mientras que la *lengua*, como regla de juego cuya ejecución es el habla, pertenece a la lingüística. El estudio de la lingüística se basa en estas oposiciones, en el abordaje de unidades que son puramente distintivas como las de la articulación fonológica (fonemas), o significativas, como las de la articulación lexical (lexemas).

Por tanto todo, lo que tiene que ver con la explicación estructural del discurso, del mito, o la teoría estructural del relato, y de la lingüística en general, es del orden de la explicación; mientras que lo que se relaciona con la apropiación y la reflexión es del orden de la interpretación.

Por apropiación entiendo lo siguiente: la interpretación de un texto se acaba en la interpretación de sí de un sujeto que desde entonces se comprende mejor, se comprende de otra manera o, incluso, comienza a comprenderse (Ricoeur, 2000:141).

Por consiguiente, Ricoeur considera que en el acto interpretativo que se da en la reflexión hermenéutica, o la *hermenéutica reflexiva*, como él la llama, se realiza al tiempo la constitución del *sí mismo* del lector y la del *sentido* del texto.

Para Ricoeur la interpretación propiamente hermenéutica, es decir, la interpretación como apropiación, supone

luchar contra la distancia cultural que separa al lector del sistema de valores sobre el cual se establece el texto; de esta manera, la interpretación *acerca, iguala*, convierte en *contemporáneo* y *semejante*, hace *propio* lo que en principio era *extraño* (Cfr. Ricoeur, 2000:141). Además, la interpretación como apropiación implica la actualización, el *acontecimiento*:

(...) la lectura es como la ejecución de una partitura musical; marca la realización, la actualización de las posibilidades semánticas del texto. Este último rasgo es el más importante, pues es la condición de los otros dos: victoria sobre la distancia cultural, fusión de la interpretación del texto con la interpretación de uno mismo, este carácter de realización propio de la interpretación, revela un aspecto decisivo de la lectura, a saber, que acaba el discurso del texto en una dimensión semejante a la del habla. Lo que nos interesa del concepto de habla no es que sea profetada, es que sea un acontecimiento, un acontecimiento discursivo, (...) (Ricoeur, 2000:141-142).

Con la explicación el texto tenía solo un *sentido*, es decir, relaciones internas, una estructura, una dimensión semiológica; ahora con la *comprensión*, tiene un significado, una dimensión semántica. El texto con la lectura hermenéutica, ahora es una realización en el discurso propio del sujeto que lee (Cfr. Ricoeur, 2000:141).

La interpretación como acto del texto mismo

Ricoeur quiere ir más allá de la definición de interpretación como apropiación *hic et nunc* de la intención del texto, es decir, quiere superar la definición diltheyana de comprensión. Para ello acude a otra definición de la palabra de sentido: el de orientación.

Así, podría decir: explicar es extraer la estructura, es decir, las relaciones internas de dependencia que constituyen la estática del texto; interpretar es tomar el camino del pensamiento abierto por el texto, ponerse en ruta hacia el *oriente* del texto. Esta observación nos invita a corregir nuestro concepto inicial de interpretación y a buscar, más acá de la operación subjetiva de la interpretación como acto *sobre* el texto, una operación objetiva de la interpretación que sería el acto *del* texto (Ricoeur, 2000:144).

De esta manera Ricoeur, corrige su definición inicial de interpretación, la cual ya no trata como una operación subjetiva, como un acto del intérprete *sobre* el texto, sino como una operación objetiva que sería el acto *del* texto mismo. Por consiguiente, la interpretación antes que ser el acto del exégeta, es el acto del texto: “[...] *interpretar es ponerse en el sentido indicado, es orientarse, por las relaciones que nos da el mismo texto*” (Ricoeur, 2000:145).

Este nuevo concepto de ‘interpretación objetiva’ que nos da Ricoeur no es nueva, dado que él lo remite incluso a unas indicaciones que ya se encuentran en el tratado de Aristóteles: *Acerca de la interpretación*, en el sentido de que en el texto aristotélico se resalta la idea de que la interpretación es *mediante* el lenguaje antes de ser interpretación *sobre* el lenguaje.

Igualmente, Ricoeur equipara su concepción de *interpretación objetiva* con el de *interpretante* de Charles Sanders Peirce. En la medida en que para Peirce la relación que se da entre un *signo* y un *objeto* (referente) siempre está mediada por la relación existente entre un *interpretante* y ese *signo*, que puede incorporarse a la primera relación signo-objeto. Es decir, para Peirce no existe una relación directa entre signo y referente, sino que siempre esta relación depende, a su vez, de la mediación (‘objetiva’ no ‘subjetiva’) que se da entre interpretante y signo. Aunque aquí cabe aclarar que para Peirce, el interpretante es un interpretante de signos, mientras que para Ricoeur se trata de un interpretante de enunciados.¹

1. En esta parte quisiera aclarar que no hay que confundir en Peirce el interpretante con el intérprete, el interpretante es el pensamiento que es originado por el signo. El ‘propósito’ de un signo es el de producir un interpretante. El interpretante está relacionado con el objeto en el mismo aspecto en el que lo está el signo. El interpretante puede existir incluso si no hay (o no hay todavía) alguien que interprete el signo y tenga el pensamiento; puede existir el interpretante (o significación) aunque no haya un intérprete.

Con esta referencia a la semiótica de Peirce, Ricoeur busca *des-psicologizar* la noción de interpretación para referirla al trabajo mismo que se realiza con el texto, y esto lo logra con este aporte que retoma de Peirce de la relación triangular entre *objeto-signo-interpretante*, que traslada –a su manera– como: *texto-semántica profunda* (estructura del texto)-*serie de interpretantes* (como cadena de interpretaciones producidas por la comunidad interpretante e incorporadas a la dinámica del texto).

Sin embargo, con esto, la idea de interpretación comprendida como apropiación no queda eliminada sino queda remitida al extremo del proceso que Ricoeur denomina como *arco hermenéutico*; la ubica como el último pilar del puente, el anclaje del arco en el suelo de lo vivido (Cfr. Ricoeur, 2000:147). Siendo el análisis estructural el primer pilar de este *arco hermenéutico*, el de la explicación. Esta primera etapa luego se integrará a la comprensión que permite dejar de lado la interpretación ingenua para alcanzar una *interpretación crítica*; pasar de una interpretación de superficie a una profunda (Cfr. Ricoeur, 2000: 144).

En la interpretación de un texto se da un momento de explicación que se ubica en el plano epistemológico, mientras que la comprensión se sitúa en un plano ontológico. Esta es otra diferencia con Gadamer, para quien verdad y método, explicación y com-

prensión, están separados; mientras que para Ricoeur se da una superación de esa dicotomía, ya que el texto se revela tras su *apropiación comprensiva*, mediatizada por las explicaciones necesarias de su estructura.

Entonces, y de acuerdo a lo abordado en torno al planteamiento hermenéutico que nos propone P. Ricoeur, la apropiación que hace un lector en la interpretación de un texto no es arbitraria en tanto sea: “[...] *la reasunción de aquello mismo que se halla obrando, que está en trabajo, es decir en parto de sentido en el texto. El decir del hermeneuta es un re-decir, que reactiva el decir del texto*” (Ricoeur, 2000:147).

De esta manera, la *lectura* con Ricoeur cumple la finalidad del texto, porque es: “[...] *ese acto concreto en el que se consume el destino del texto. En el corazón mismo de la lectura se oponen y se concilian indefinidamente la explicación y la interpretación*” (Ricoeur, 2000:147).

Pero además de esto, lo que cabe resaltar para finalizar, es que para Ricoeur tampoco se da una identificación plena entre comprensión e interpretación, porque él no solo define la interpretación como intención de apropiación y participación, sino también como táctica de sospecha. El texto abre un mundo propio ante él; esto implica que es capaz de criticar lo real y de descubrir en él otras potencialidades para configurar otros modos de existencia.

Bibliografía

Gadamer, H.-G. (1977). *Verdad y método I*. Salamanca: Sígueme.

----- (1992). *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme.

----- (1998). *Estética y hermenéutica*. Madrid: Tecnos.

Heidegger, M. (1995). *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza.

----- (2003). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.

López Sáenz, M^a. C. (2009). “La filosofía hermenéutica del texto y su verdad”. En: Penas, A. y González, R. (coords.). *Estudios sobre el texto. Nuevos enfoques y propuestas*. Oxford: Peter Lang, pp. 17-39.

Ricoeur, P. (2000). *Del texto a la acción*. Buenos Aires: FCE.