

BREVE HISTORIA DE LA HERMENÉUTICA PARA EDUCADORES Y LIBRES PENSADORES (DE GADAMER A RICOEUR)

BRIEF HISTORY OF HERMENEUTICS TO EDUCATORS AND FREETHINKERS (GADAMER – RICOEUR)

Briceño Briceño, Jesús Rafael¹

Universidad de Los Andes -Venezuela

Resumen

El nacimiento de la filosofía hermenéutica, con Gadamer, significó el rebase de la gran tradición heideggeriana del oscuro *Dasein*; la esfera del diálogo y de los intereses de la comunicación pasan a ocupar un puesto central en la reflexión filosófica y del lenguaje.

En la segunda mitad del siglo XX, la hermenéutica será profundamente tocada por las plumas aléticas de Gadamer, Habermas y Ricoeur. El símbolo y el texto ocuparán las grandes preocupaciones de la interpretación y del contexto de sentido. Este documento es parte del marco teórico de una tesis doctoral en Educación cuyo objeto de estudio fue el discurso oral.

Palabras clave: Hermenéutica, Filosofía, Diálogo, Sentido, *Verbum*.

Abstract

The birth of hermeneutics philosophy, with Gadamer meant the overshoot of the great tradition of dark *Dasein* Heidegger's; sphere of dialogue and communication interests come to occupy a central place in philosophical thought and language. In the second half of the twentieth century, hermeneutics is deeply touched by the alethic feathers Gadamer, Habermas and Ricoeur. The symbol and the text will occupy the major concerns of the interpretation and context of meaning. This document is part of the framework of a doctoral thesis which studies education was the oral speech.

Key words: Hermeneutics, Philosophy, Dialogue, Sense, *Verbum*.

Recibido: 20/10/2016 - **Aprobado:** 07/12/2016

¹Licenciado en Educación, Mención Filosofía (UCAB); Especialista en Planificación Educacional (UVM); Diploma de Filosofía (UPS); Doctor en Educación (ULA). Profesor Asistente adscrito al Departamento de Ciencias Pedagógicas, área Teorías Pedagógicas, Universidad de Los Andes, Núcleo "Rafael Rangel". jesusrafael1982@gmail.com

1. La filosofía hermenéutica de Gadamer

El piso fenomenológico de Husserl, transformado por la intuición hermenéutica de Heidegger, pronto se vio seriamente criticado por el discípulo más notable del “maestro de Alemania”; Gadamer no sólo radicalizará la experiencia hermenéutica, hará “urbana” la provincia de Heidegger y tenderá un puente entre el distanciamiento lingüístico heideggeriano y la hermenéutica filosófica. Así, Gadamer reconstruirá las diversas concepciones de la hermenéutica heideggeriana del *Dasein* y la transformará en una experiencia universal desde sus fundamentos ilimitados: el lenguaje especular, la verdad, el diálogo, la alteridad, la historia, la tradición y la formación; desde *Verdad y Método I*, clave de entrada al pensamiento del discípulo de Heidegger, se reestructurará una nueva historia de la hermenéutica en franca oposición y crítica abierta al metodologismo, metodismo y positivismo como único criterio de verdad en la experiencia humana.

En el prólogo al libro de Grondin (1991: 12), Gadamer asevera que la universalidad de la hermenéutica requiere una “determinada diferenciación”; la diferenciación, entonces, será el giro radical de las concepciones de verdad y de lenguaje. Para Gadamer, el lenguaje es uno de los fundamentos ilimitados de la experiencia humana desde el cual se comprende todo diálogo, todo comprender/aplicar, todo interpretar; por ello, “el monopolio de las ciencias modernas queda restringido” (Grondin, 1991:18) con ello, la hermenéutica establece horizontes para la comprensión del hombre desde el lenguaje.

El lenguaje no es un nuevo *logocentrismo*, más bien, el lenguaje forma desde la tradición; una tradición que acaece en la historicidad misma dentro de la

historia y ofrece contextos radicales para la interpretación. Con el lenguaje y la verdad como fundamentos ilimitados de comprensión e interpretación, la tautología epistemológica de la modernidad (sujeto-objeto) queda corta frente a la experiencia de verdad que ofrece el arte; el criterio científico de verdad como *adequatio* debe ser abierto y permanecer en la experiencia formadora del diálogo.

En tanto que Gadamer cree en que “hay buenas intenciones para comunicarnos”, la verdad científica convive o amplía su horizonte con la verdad del arte, siendo ambas formas válidas para comunicar la *experiencia de verdad*; la radical creencia en el otro, supera el subjetivismo y la autoconciencia, apertura el “intercambio lingüístico y vivencial con el otro”. Así, en palabras de Gadamer, “el entender no es un método, sino una forma de convivencia entre aquellos que se entienden”. Ciertamente, la hermenéutica no se opone a la ciencia; por el contrario, la hermenéutica supera los determinismos positivistas y procura la tesis de la convivencia.

La hermenéutica de la convivencia por la cual apuesta Gadamer “no pretende la objetivación, sino el escucharse mutuamente, y también, por ejemplo el escuchar a alguien que sabe narrar”; así, el diálogo apertura un intercambio formativo en pleno desde el lenguaje. Puesto que “el entender constituye la estructura fundamental de la existencia humana”, la experiencia hermenéutica se hace universal y constituyente; con esto, Gadamer sitúa dicha experiencia en el centro de la filosofía que desarrollará posteriormente.

Grondin, en una entrevista a Gadamer (Grondin, 1991:15), le preguntó “en qué consistía el aspecto universal de la hermenéutica”; Gadamer dijo: “En el *verbum*

interius. La universalidad se encuentra en el lenguaje interior, en el hecho de que no se pueda decir todo. No se puede expresar todo lo que hay en el alma /.../ Es algo que adopto de Agustín. De su *De Trinitate*. Esta experiencia es universal: el *actus signatus* nunca se recubre con el *actus exercitus*" (Cfr. Grondin, 1991:15).

Ahora bien, ¿qué representa para nosotros el *verbum interius*? Representa que "sólo se puede comprender algo hablado si se reconstruye y verifica el hablar interior que está al acecho detrás de lo dicho. /.../ El aferrarse al enunciado y a su disponibilidad esconde la lucha por el habla y ésta constituye el *verbum interius*, la palabra hermenéutica. /.../ No hay que entender un mundo trasero privado o psicológico, /.../ se trata de aquello que aspira a exteriorizarse en el lenguaje expresado" (Grondin, 1991:16). Con ello se afirma que no existe "un mundo prelingüístico, sino sólo un mundo orientado hacia el lenguaje que intenta dar la palabra a lo que se quiere expresar sin conseguirlo del todo. Esta dimensión hermenéutica del lenguaje es la única que tiene carácter universal" (Grondin, 1991:16).

Verbum interius, la palabra interior, pues la palabra hermenéutica queda en una dinámica profunda de elucidación y de oscurecimiento; esta interpretación de Agustín de Hipona nos lleva a superar el psicologismo y el objetivismo para dar paso al reconocimiento de la tradición y del papel de la formación. En tanto que "el saber no es el reflejo de las cosas tal como son independientemente de nosotros, sino siempre la esquematización y la elaboración motivada de los fenómenos" (Grondin, 1991:35), Gadamer reivindica el papel del lenguaje en una *epistemología de la convivencia y del diálogo*.

El *verbum interius* hermenéutico es libre de las ilusiones de la conciencia y sigue buscando "una orientación"; así, el *verbum interius* "se dirige con una confianza crítica hacia las posibilidades de descifrar el sentido de las pretensiones de verdad" (Grondin, 1991:38) buscando lo que está "detrás de cualquier sentido expresado" (Grondin, 1991:38). El *verbum interius* es universal y escapa a las pretensiones de conocimiento indemostrable.

Negando, entonces, que la hermenéutica es un método, seguidamente la negaremos como una metodología. El diálogo que reconoce la *palabra hermenéutica*, el *verbum interius*, supera la tendencia por particularizar o universalizar (propia del positivismo acérrimo) y amerita la revisión del planteamiento del historicismo. La verdad, que es *palabra interior*, también se encuentra más allá del metodologismo; así, verdad y lenguaje pertenecen a categorías constitutivas de la experiencia humana -la cual es hermenéutica- e invitan a deslastrar la concepción de historia como progreso, como ascenso (las cuales pertenecen a la cristiandad y a la modernidad).

Esa lucha radical con la definición moderna de historia es punto clave para la hermenéutica de Gadamer, la cual heredó de su maestro Heidegger. "Esta hermenéutica del diálogo cuya realización consiste en la dialéctica de pregunta y respuesta, es la característica universal de nuestra experiencia lingüística del mundo" (Grondin, 1991:170).

En su esfuerzo por establecer la crítica al metodologismo, "...la demostración del carácter universal y específicamente hermenéutico de nuestra experiencia del mundo es el objeto de la *hermenéutica de la finitud* elaborada por Gadamer" (Grondin, 1991:167); la crítica al metodologismo,

que se vislumbra en *Verdad y Método*, proviene más originariamente del *entender*. En Gadamer, el *entender* es relación y más precisamente *diálogo*; haciendo una paráfrasis de Hölderlin y de la antropología de Heidegger, Gadamer describe “el diálogo que nosotros somos” para profundizar la definición de *entender*.

Contra la lógica proposicional, el entender hermenéutico recuerda que “una proposición nunca puede separarse de su contexto motivacional, es decir, del diálogo en el que está integrada y desde el cual adquiere todo su sentido” (Grondin, 1991:171). Entender es “participación en un sentido, en una tradición y, finalmente, en un diálogo. En este diálogo no hay proposiciones, sino preguntas y respuestas que a su vez provocan nuevas preguntas” (Grondin, 1991:172).

Entender, palabra, diálogo y alteridad procuran un enlace a una existencia “interrogativa y cuestionable por sí misma” (Grondin, 1991:173); estas categorías hermenéuticas intentan rodear a la *palabra interior*, creando círculos hermenéuticos que intentan orientar el sentido detrás de lo expresado, al acecho de lo inexpresable. Esta inexpressión del lenguaje real pretende alcanzar al otro en el diálogo, configurando una esencia del lenguaje como inexpressión expresada e inacabada; sería un deseo de entender y de hablar, resaltando nuestra finitud y ponderando la construcción de una filosofía hermenéutica (Cfr. Grondin, 1991:177). Esta palabra interior refleja una finitud inquieta, y -al mismo tiempo- una trascendencia en el diálogo.

El *verbum interius*, potencia del diálogo, describe “la propia vitalidad y densidad del lenguaje” y nos hace “cargado de la experiencia de que nuestro hablar depende de las palabras previas para poder expresar un sentido que

no puede agotarse en los signos disponibles” (Grondin, 1991:196); así, el logocentrismo tiene “su lugar verdadero en el diálogo, y sobre todo en el diálogo consigo mismo del alma” (Grondin, 1991:196). Desde el *verbum interius*, el lenguaje reconoce que está imposibilitado para satisfacer la aspiración signífica simple y fortalece la capacidad para soportar “la *differance* entre la palabra y lo que se quiere decir” (Grondin, 1991:195).

Gadamer, desde su experiencia docente, fue ideando una tesis original que radicalizara aún más los caminos de su maestro Heidegger y que -al mismo tiempo- sirviera para determinar a la experiencia hermenéutica como científica; así nace *Verdad y Método*, de la cual tomaremos -particularmente- *la Introducción* para comentar la interpretación que hace Gadamer de la evolución de la hermenéutica hasta llegar a fundamentarla en el lenguaje y el diálogo. En este sentido, el carácter científico de las ciencias del espíritu “se pueden comprender mejor desde la tradición del concepto de formación (*die Bildung*) que desde la idea de ciencia moderna” (Grondin, 1991:160); en las ciencias del espíritu, Gadamer se pregunta si los métodos que garanticen una validez general son realmente adecuadas para la hermenéutica.

Partiendo del descubrimiento heideggeriano de la “estructura ontológica de la circularidad hermenéutica” en tanto que todo comprender siempre está determinado por motivaciones o prejuicios, Gadamer asevera que estos prejuicios serían las “condiciones trascendentales del entender” en donde la historicidad no es una limitación, sino “*un principio del entender*”. Así, “los prejuicios del individuo son la realidad histórica de su ser en una medida mucho mayor que sus juicios” (Cfr. Grondin, 1991:166) y el entender quiere decir “aplicar un sentido a nuestra situación y a nuestra

interrogación” (Grondin, 1991:168); más allá de Heidegger, Gadamer interpreta el problema de la conciencia de la historia como un problema de transmisión de la formación.

La *Introducción de Verdad y Método I* pudiera ser una *brevísima historia de la hermenéutica*; por ello, ofrecemos una especie de secuencia narrativa del texto tratando de comprender las ideas del trabajo trascendental de Gadamer. A saber:

1. Comprender e interpretar textos no sólo es tarea científica, forma parte de la experiencia humana del mundo.
2. La tradición se comprende adquiriendo nuevas perspectivas y conociendo verdades.
3. El fenómeno de la comprensión posee validez propia dentro de la ciencia y se resiste a ser un método científico.
4. Rastrear la experiencia de verdad e indagar en su legitimación.
5. Frente a la tradición, la comprensión es una experiencia superior.
6. El significado filosófico del arte frente a todo razonamiento.
7. La conciencia científica debe reconocer sus límites.
8. La crítica de la conciencia estética, defender la experiencia de verdad que se comunica en la obra de arte y la conciencia estética que no se deja limitar frente al concepto de verdad de la ciencia.
9. El conocimiento y la verdad desde la experiencia hermenéutica.
10. La hermenéutica desde la experiencia del arte y la tradición histórica, justificada y formada desde la filosofía; no es una metodología de las ciencias del espíritu y se encuentra mucho más allá de la autoconciencia fenomenológica pues está vinculada con toda la experiencia del mundo.
11. La hermenéutica no es preceptiva del comprender.
12. Separación de la hermenéutica filológica y la teología tradicional.

13. La interpretación de Heidegger en cuanto al acontecer, el cual es operante en todo comprender. La débil conciencia histórica moderna, la no prescripción a la ciencia o la práctica de la vida en cuanto que hay que corregir la falsa idea de ambas.

14. Apertura al auténtico universo hermenéutico, de tradición histórica, de vida natural, de experimentación del uno con el otro.

15. Comprender e interpretar no desde los principios sino desde el acontecer que viene desde antiguo.

16. El contenido original de los conceptos (paso de la fenomenología a la hermenéutica).

17. La ciencia, desvinculada de los conceptos de tradición.

18. Nos determina el lenguaje en el que vivimos.

19. La nueva conciencia crítica para generar todo filosofar responsable.

20. Los hábitos de lenguaje y pensamiento que cristalizan al individuo y la comunicación con el entorno ante el foro de la tradición histórica a la que todos pertenecemos comunitariamente.

21. La meticulosidad de la descripción fenomenológica (Husserl).

22. Amplitud del horizonte histórico de todo filosofar (Dilthey).

23. Interpenetración de ambos impulsos por Heidegger.

Trazando unos rasgos generales de este apartado de la obra de Gadamer (1977), comprendemos el esfuerzo superior de establecer una especie de más allá de la tradición de la idea de ciencia moderna, del metodologismo, del metodismo y de cómo la experiencia que realiza la conciencia estética como una comprensión humana del mundo nos define mejor y auténticamente desde el diálogo. La universalidad de la hermenéutica, como lo llama propiamente Gadamer, coincide con un universo sin barreras al cual estamos abiertos; allí acontece y se apropia el

verbum interius y se forma el diálogo desde la fusión de horizontes.

No es sólo que la tradición histórica y el orden de la vida natural formen la unidad del mundo en que vivimos como hombres; el modo como nos experimentamos unos a otros y como experimentamos las tradiciones históricas y las condiciones naturales de nuestra existencia y de nuestro mundo forma un auténtico universo hermenéutico con respecto al cual nosotros no estamos encerrados entre barreras insuperables sino abiertos a él (Gadamer, 1960:26).

Al respecto del diálogo, la formación y la educación, Gadamer ha fijado su posición y ha sostenido que “sólo se puede aprender a través de la conversación” (2000:10); la exposición de sus ideas en torno a la categoría de educación se han condensado en base a la idea de formación, de convivencia y de diálogo. Centrado en exponer la formación como camino personal, Gadamer resalta el papel del habla, de la lectura y la escritura; tomándolo como camino personal, la “educación es educarse, la formación es formarse” (Gadamer, 2000:11).

El papel de los educadores, padres y representantes entra en la significación profunda del proceso de comunicación y, sobre todo, del “aprender a hablar” (Gadamer, 2000:12); el aprender a hablar constituye un primer paso en la apropiación del mundo inmediato, en el mundo tenebroso del lenguaje que le rodea configurando una especie de condición para observación del mundo. En tanto que “nos educamos a nosotros mismos” (Gadamer, 2000:15), la figura del educador es una modesta contribución a todo el proceso de construcción personal del mundo.

Apropiándonos del mundo desde el lenguaje, adentrándonos en la casa segura del ser, la educación es comunicación y dar

cuenta de algo; la formación oscila entre la formación general (escuela) y la formación especializada (universidad). “De lo que se trata es de que el hombre acceda él mismo a su morada” (Gadamer, 2000:21), para ello hace el recorrido de escolarización y entrada a la educación de mayor nivel; sin embargo, los procesos de formación del hombre siempre son (o deben ser) autónomos, logrando un predominio de la autonomía sobre la heteronomía.

La educación es precisamente ese paso de “lo heterónimo a lo autónomo”, logrado a través de la conversación, la lectura, la escritura y el pensamiento reflexivo y circular sobre lo que estemos teniendo como centro de nuestra formación; “la educación es un proceso natural que, a mi parecer, cada cual acepta siempre cordialmente procurando entenderse con los demás” (Gadamer, 2000:36).

2. La Educación según Gadamer

La educación, o el educar-se, “debe consistir ante todo en potenciar sus fuerzas allí donde uno percibe sus puntos débiles y en no dejarlos en manos de la escuela” (Gadamer, 2000:40); la educación puede considerarse como un proceso de convivencia, “la palabra clave con la cual la naturaleza nos ha elevado por encima del mundo animal, justamente por medio del lenguaje como capacidad de comunicación” (Gadamer, 2000:42). Educar, educar-se, radica en la convivencia con los otros a través del lenguaje, ampliando los nuevos círculos que implica el adentrarse en la apropiación del mundo en el que nos desenvolvemos; estar cerca y hacer familiar lo extraño tomando “todo lo que es bueno y fácil de traducir” (Gadamer, 2000:46), logrando un proceso de auto-formación que trasciende a las barreras de la escolarización, las sociedades centradas en la tecnocracia y a los medios de masas.

A partir de la apropiación, de la educación de sí mismo, nos señala “¿Quién ha aprendido realmente si no ha aprendido de sus propios errores? /.../ si lo que uno quiere es educarse y formarse, es de fuerzas humanas de lo que se trata, y en que sólo si lo conseguimos sobreviviremos indemnes a la tecnología y al ser de la máquina” (Gadamer, 2000:48).

3. El conocimiento y el interés en Jürgen Habermas

La hermenéutica, a propósito de la sociedad industrializada, ha logrado una reflexión seria a partir de Jürgen Habermas y su reflexión crítica sobre el conocimiento y los intereses que soportan los conflictos epistemológicos actuales; el intento de Habermas ha sido el teorizar la sociedad, capitalista o no, superindustrializada. Los intereses epistemológicos que subyacen al conocimiento incluyen una aspiración de transformación y elevación de la sociedad a un nuevo grado de humanización.

La crítica de Habermas apunta, también a que es el hombre en sociedad el que es capaz de transformar su propia vida y que esa transformación humana es alcanzable a través de la superación de las relaciones económicas alienantes o inhumanas; a este punto, la sociedad industrializada ofrece una visión de ciencia que ha superado la teoría del conocimiento y que la ha convertido en teoría de la ciencia. Si se puede entender, la industrialización de la sociedad ha devenido, entonces, en un nuevo concepto de ciencia.

La teoría y la praxis en Habermas es posible ya que sólo teorizando sobre las necesidades reales del hombre y la sociedad podemos hacer consciente lo que se necesita para su transformación gradual; la teoría que emerja del análisis histórico determinado pudiera orientar mucho mejor al hombre que hace consciente las relaciones

entre el conocimiento y los intereses que lo fundamentan. El desarrollo cultural del hombre no es una nueva ontologización de la historia, antes bien es un proceso de auto-reflexión sobre las condiciones humanas; es una especie de auto-desenmascaramiento crítico de los poderes opresores ligados a conocimientos científicos post-industriales, sin abandonar la pretensión de construir una sociedad verdaderamente racional.

Ya la Escuela de Frankfurt había criticado el papel de la técnica y la ideología opresora pertenecientes a sociedades obsoletas y retrógradas con sustento en el capital y el trabajo alienante; inclusive, la economía entró en el juego de la dialéctica opresora al pretender ser neutra y generar ciencia impoluta, sin intereses ideológicos manifiestos.

Las intenciones de Habermas, reflejadas en su teoría sobre la práctica tecnicista y el interés capitalista, radican en buscar unas nuevas concepciones de técnica y política, es decir, de la acción e interacción como acciones comunicativas; de allí derivan las concepciones sobre la ciencia y sobre el interés, destacando la crítica a las sociedades tradicionales y sociedades burguesas. Las sociedades, así discriminadas por Habermas, centraban su crítica en elucidar el papel de la ciencia, la religión y la política; a partir de la pérdida de fuerza de cuestiones metafísicas y morales que expliquen el trabajo del hombre, Habermas propondrá el retorno de los valores de verdad, libertad y justicia en sociedades post-industriales, investigando sobre la ideología y su papel trascendental en la explicación del hombre histórico y la sociedad a la que pertenece.

Al esclarecer las ideologías que subyacen a los discursos de las sociedades estamos revelando los papeles de la ciencia, la religión, la filosofía y la política en cuanto

a propuestas teóricas; el papel de las ciencias, abarrotadas del positivismo tradicional de sociedades capitalistas, quedará al descubierto y deberá ser emancipado por una sociedad más humana y justa.

En el capitalismo sólo existe un método, el de las ciencias naturales que ha convertido la teoría del conocimiento en teoría de la ciencia; en síntesis, el positivismo sustituye al sujeto cognoscente por el método de investigación. Por ello, es necesario encontrar los intereses del conocimiento que subyacen a las sociedades en la intención de lograr una emancipación de las redes que impiden la realización plena del hombre; los intereses corresponden a las orientaciones básicas enraizadas en las condiciones fundamentales de la posible reproducción y auto-constitución del género humano (el trabajo y la interacción).

Así, el conocimiento humano no puede ser explicado independientemente de su reflexión sobre el proceso histórico que lo produce; el objeto del conocimiento humano es la naturaleza en cuanto susceptible de ser manipulada técnicamente por el hombre (constituyendo las ciencias con interés técnico). Las ciencias hermenéuticas centran su reflexión sobre la mediación de las relaciones de los hombres entre sí, logrando la comprensión del entendimiento recíproco; el conocimiento radica en la reflexión sobre las normas humanas en prosecución de la orientación básica del hombre en relación con los demás individuos o sobre el conocimiento intersubjetivo.

Los intereses anteriormente descritos son inseparables de los conceptos de conocimiento y acción, sus relaciones entre teoría (teorización) y práctica (uso/función ideológica) condensadas en el lenguaje que los describe; al describir los intereses del conocimiento, Habermas señala que el

interés emancipatorio supera a los anteriores en cuanto a condición epistemológica. Este tipo de interés del conocimiento refleja la auto-constitución histórica del hombre que procura superar los intereses técnicos (hombre/naturaleza) y hermenéuticos (hombre/hombre) para plantearse frente a sí mismo como liberación (auto-liberación); es allí donde radica la coincidencia teórica de Habermas con toda la historia de la hermenéutica anteriormente tratada.

Tal como lo ha reflexionado Gadamer y más adelante lo hará Ricoeur, los procesos históricos del hombre recaen efectivamente sobre su condición de auto-inter-construcción social determinada por las concepciones de lenguaje e ideología, epistemología y ciencia, filosofía y metafísica.

Habermas posibilita la reflexión sobre las condiciones socio-políticas-culturales a partir del lenguaje, en cuanto a que es esencialmente subjetivo, dialógico, en la presunción de un entendimiento posible presente en toda conversación; la reconstrucción de la historia, en Habermas, es el planteamiento del diálogo roto entre las instituciones y normas temporalmente dominantes y que han centrado su respectiva ideología aferrándose a sus propias convicciones y no al diálogo que debía mantenerse.

Es por ello que Habermas centra su atención a los intereses del conocimiento en relación a las ideologías presentes en los discursos de la ciencia, la racionalidad y la filosofía; el tratar de crear una sociedad y una moral universal sigue siendo la propuesta de Habermas, que poco puede concebirse dentro del mundo actual. La religión no desaparece del todo, vendría a convertirse en un modo de esperanza que el hombre racional y dialogante debe actualizar.

4. La hermenéutica del sentido en Paul Ricoeur

Con Ricoeur se brinda una visión vanguardista de la hermenéutica y, sobre todo, de la necesidad orientadora en ofrecer una teoría de la interpretación de los textos más pertinente. Es claro que, para llegar a la propuesta de Ricoeur, se ha tenido que recrear toda la historia de la hermenéutica tal como se ha presentado en el intento de hacer una aproximación oportuna sobre la teoría de la interpretación; así pues, se señalarán los aspectos de la teoría de Ricoeur como una guía para el abordaje hermenéutico.

Ya habiendo señalado que, tanto Husserl como Heidegger, habían planteado una hermenéutica centrada en su evolución de la fenomenología, Ricoeur nos indica que “toda comprensión óptica u ontológica se expresa, ante todo y desde siempre, en el lenguaje” (Ricoeur, 1969:16); esta disputa sobre la interpretación y sobre los modos de interpretar han sido ya tratados por la hermenéutica bíblica, así como también por Nietzsche y Freud, en donde es necesario tener una noción clara de símbolo.

Para Ricoeur, el símbolo es “toda estructura de significación donde un sentido directo, primario y literal designa por añadidura otro sentido indirecto, secundario y figurado, que sólo puede ser aprehendido a través del primero” (Ricoeur, 1969:17); no sólo el autor se centra en la esbozada interpretación bíblica del sentido oculto de los símbolos (también lo hace Heidegger), sino que avanza hacia el plano de estructuras epistemológicas desde la semántica del lenguaje. De la noción de símbolo entendemos pues que la interpretación es “el trabajo del pensamiento que consiste en descifrar el sentido oculto del sentido aparente, en desplegar los niveles de significación implicados en la significación literal”

(Ricoeur, 1969:17); es claro, en Ricoeur retornamos a la comprensión hermenéutica de los mensajes ocultos en los textos y, de por sí, en el lenguaje.

Las expresiones simbólicas deben pasar por una enumeración tan amplia y completa como sea posible, utilizando la inducción para proponer estructuras pertenecientes a las mismas expresiones del símbolo; puesto que sabemos que es el hombre que habla el que potencia todo simbolismo, es en el lenguaje donde “el cosmos, el deseo y el imaginario” (Ricoeur, 1969:18) acceden a la expresión. El mundo, el psicoanálisis y la literatura serán los campos para la comprensión del símbolo, que siempre accede a nuestra comprensión desde la palabra; cada ciencia aportará una serie de criterios para comprender el símbolo en cuanto tal.

En parte, la función de la criteriología es “mostrar que la forma de la interpretación es correlativa a la estructura teórica del sistema hermenéutico considerado” (Ricoeur, 1969:19); sin olvidar que, la tendencia de las diversas disciplinas y sus métodos han complicado la unidad del lenguaje y han señalado que “la unidad del hablar humano constituye un problema” (Ricoeur, 1969:20).

Al superar las objeciones exegéticas, históricas y psicoanalíticas, la interpretación recae en la apropiación y contemporaneización de los textos que se pretenden comprender, haciendo suyo las intenciones mismas del texto y del autor; lo que la hermenéutica filosófica propone es una especie de “ensanchamiento de la propia comprensión de sí mismo a través de la comprensión del otro” (Ricoeur, 1969:21). Esto posibilita una reorientación constante de la hermenéutica, definiéndola como una “comprensión de sí por el desvío de la comprensión del otro” (Ricoeur, 1969:21); la comprensión de sí implica una concepción

del yo que sólo se comprende a partir de la reflexión, la cual es una apropiación de las expresiones de la vida objetivada.

La hermenéutica escapa a las reflexiones lógicas puesto que plantea una lógica trascendental (y no objetiva), la cual señala condiciones de posibilidad o condiciones de apropiación de nuestro ser; es por ello que se relativiza la función de la lógica argumentativa y se propone un análisis sobre las condiciones reflexivas del ser, en tanto que estas promueven el límite y el excedente de los sentidos implícitos en el lenguaje (cfr. Ricoeur, 1969:23).

El problema de la tradición emerge en Ricoeur ligado a la semántica de la expresión y a su carga temporal, en donde la alternativa hermenéutica radica en apuntar que toda estructura semántica está ligada a un nivel de historicidad o temporalidad; para encontrar la relación entre el tiempo y la narración es relevante encontrar el papel de los códigos en cuanto a codificación de la información y a la hermenéutica en cuanto interpretación del relato, que retoma para sí el sentido y se enriquece con lo que ha encontrado.

En cierto sentido, Ricoeur afirma que no hay círculo hermenéutico sino amplitud y enriquecimiento del sentido (cfr. Ricoeur, 1969:37); en parte, porque la lectura de todo texto es siempre progresiva, o hacia delante, y en parte porque el logos interior se va enriqueciendo y haciendo complejo la comprensión histórica de su mundo. La interpretación realiza la comprensión de un sentido transmitido en tanto que es “1) la continuación consciente (2) de un fondo simbólico sobredeterminado (3) por un intérprete que se coloca en el mismo campo semántico donde se ubica lo que él comprende, ingresando de esta manera en el círculo hermenéutico” (Ricoeur, 1969:55).

Al comprender que la hermenéutica, entonces, tiene como referencia a los textos, para el hermeneuta “es el texto el que tiene un sentido múltiple” (Ricoeur, 1969:63); comprendido que, esta tradición medieval del sentido múltiple, refiera a cuatro situaciones: los acontecimientos, los personajes, las instituciones y las realidades. El sentido múltiple de los textos adquiere sentido a partir de la concepción del ser, pues el ser es dicho de múltiples maneras (véase Aristóteles, por ejemplo), habla de muchas formas; a nivel de léxico, el ser se hace polisémico, o con muchas significaciones, presentando doble cara: que está limitado y abierto al mismo tiempo.

La importancia de hablar de límites y excedente de sentido está vista desde la situación de que todo discurso produce efectos de sentido, en donde se procura encontrar lo manifiesto dentro y fuera del discurso; reconstruir gradualmente las relaciones entre códigos, símbolos y estructuras que se han hecho progresivamente complejas. En cierto sentido, todo discurso se construye desde una isotopía, en donde los múltiples sentidos convergen y se dispersan simultáneamente y permanecen unidos sólo desde la comprensión del interpretante.

El símbolo participa en el discurso según lo constituya y lo que quiera decir (cfr. Ricoeur, 1969:74); según lo que constituye, el símbolo sigue siendo expresivo y es esa expresividad del lenguaje la que supera los misterios del lenguaje. En el fondo, el lenguaje guarda su misterio puesto que nos dice algo sobre el ser, sobre lo que acaece y sobre lo que se apropia; el universo cerrado de los signos ya no nos habla sobre los símbolos. En este meollo de significaciones y ocultamientos, el discurso se vislumbra a partir de lo siguiente:

- a) “el discurso tiene como modo de presencia un acto /.../ hablar es

un acontecimiento actual, un acto transitorio, evanescente” (Ricoeur, 1969:82);

b) “el discurso consiste en una serie de elecciones por las cuales ciertas significaciones son elegidas, y otras, excluidas” (Ricoeur, 1969:82);

c) “estas elecciones producen combinaciones nuevas: emitir oraciones inéditas, comprender tales frases, es lo esencial en el acto de hablar y de comprender el habla” (Ricoeur, 1969:82);

d) “es en la instancia del discurso donde el lenguaje tiene una referencia /.../ una se refiere a la estructura del signo en el sistema; la otra a su función en la oración” (Ricoeur, 1969:82-83);

e) “último rasgo de la instancia del discurso: el acontecimiento, la elección, la innovación, la referencia, indican también una manera propia de designar el sujeto del discurso. Alguien habla a alguien; lo esencial del acto de comunicación radica en eso. /.../ la subjetividad del acto de habla es, desde un principio, la intersubjetividad de una alocución” (Ricoeur, 1969:83).

Comprendido así el discurso, se sabe entonces que “el lenguaje tiene una referencia y un sujeto, un mundo y una audiencia, en el mismo nivel y en la misma instancia discursiva” (Ricoeur, 1969:83); por ello se puede concluir que “alocución y referencia van unidas, junto con acto, acontecimiento, elección, innovación” (Ricoeur, 1969:83). Cuando se pretendía construir un análisis estructural rígido, Ricoeur nos sorprende afirmando que, inclusive pasando por el círculo hermenéutico,

en el momento de ida y vuelta entre el análisis y la síntesis, la vuelta no es equivalente a la ida; en el camino de regreso, al remontarnos desde los elementos hacia el texto o el poema entero, surge en el cruce de la oración y de la palabra una problemática nueva que tiende a eliminar el análisis estructural; esta problemática, propia del plano del discurso, es la del decir. El surgimiento del decir en nuestro hablar es el misterio

del lenguaje; el decir es aquello que denominamos la abertura, o mejor, la apertura del lenguaje (Ricoeur, 1969:91).

El discurso revela que posee estructuras y niveles diferentes según su especificidad, al mismo tiempo que se puede concebir como totalidad; por ejemplo, para algunas corrientes de análisis tales como la semántica, les interesa más la comprensión de la oración y no de las palabras, tal como pudiera interesarle a la semiótica. La semiótica apunta por la estructuración del lenguaje en partes constitutivas, mientras que la semántica vela por el concepto de significado (sentido) y los procedimientos integrales del lenguaje (cfr. Ricoeur, 1976:21-22); la distinción entre semiótica y semántica es crucial para abordar el problema del discurso, sin embargo, lo hemos planteado como la tercera vía para la comprensión de nuestro problema de estudio.

Concebido desde un punto más allá de Saussure, el discurso ‘es el acontecimiento del lenguaje’ (Ricoeur, 1976:23), revelando la carencia de su estructura epistemológica a partir de la temporalidad de su decir mismo; en otras palabras, el discurso permanece débil mientras no se categoriza como texto escrito. Sólo el texto escrito, aún proviniendo del discurso oral, es el que posibilita su análisis en códigos y estructuras.

El discurso también posee su predicación, o está poblado de predicados que hablan sobre algo; esta relación entre el decir y los predicamentos fortalece las estructuras del discurso y lo convierte más bien en una unidad sintética y no proposicional puesto que funde y confunde lo que se llama identificación y la predicación en una misma cosa (cfr. Ricoeur, 1976:25); es una dialéctica discursiva la que se revela, mostrando la doble vertiente discursiva: acontecimiento y sentido.

De allí se desprende que “si todo discurso se actualiza como acontecimiento, todo discurso es comprendido como sentido” (Ricoeur, 1976:26); el sentido o significado revela el contenido de las proposiciones que lo componen, comprendiendo el sentido de la unión entre el nombre y el verbo mientras dure (temporalidad) la relación. El sentido es “aquello a lo que el interlocutor se refiere /.../ y es tanto noético como noemático” (Ricoeur, 1976:26); el acontecer es “que alguien habla”, brindando estructuras gramaticales propias pero que no condicionan el sentido de lo expreso en el discurso.

Los códigos designan las funciones metalingüísticas, mientras que el contacto y el contexto son portadores de las funciones referenciales (cfr. Ricoeur, 1976:29), ellos emergen en el discurso y constituyen otras funciones epistemológicas; aunque reconocemos que casi “todas nuestras palabras son polisémicas” el código trasciende esta condición y se va haciendo permanente, mientras que el contexto (debido a su carácter temporal) se va perdiendo en conjunto con la referencia de lo expreso.

Es de esperarse, entonces, que los códigos aseguran las funciones comunicativas y lo que rodea el discurso se comprende como referencialidad y temporalidad; por ello “querer decir es lo que el hablante hace. /.../ Lo intencionado por el hablante –en el triple sentido de la autorreferencia de la oración, la dimensión ilocutiva del acto de habla y la intención de obtener reconocimiento por parte del oyente- es el lado subjetivo del sentido” (Ricoeur, 1976:33). Así comprendemos, por esta parte, que “el discurso nos remite a su hablante, al mismo tiempo que se refiere al mundo /.../ el discurso en acción y en uso remite hacia atrás y hacia delante, a un hablante y a un mundo. Tal es el criterio final del lenguaje como discurso” (Ricoeur, 1976:36).

La tarea hermenéutica que nos desprende la realidad del discurso está centrada en el análisis del paso del habla a la escritura, puesto que “no es posible ninguna teoría de la interpretación que no llegue a enfrentar el problema de la escritura” (Ricoeur, 1976:38); ya que el lenguaje oral sufre “alteraciones, transformaciones o deformaciones que afectan la interacción de los hechos y funciones”, es necesario una escritura-traducción del mismo de manera tal que se altere y transforme lo menos posible.

Sin embargo, estas objeciones al paso del habla a la escritura son trabajadas desde la esencia misma del discurso puesto que “el discurso no puede dejar de ser acerca de algo” (Ricoeur, 1976:49); lo que se entiende en el discurso no es otra persona sino “una nueva forma de ser en el mundo” (Ricoeur, 1976:50), en tanto que la escritura, una vez liberadas del emisor y de su audiencia, revela su destino como proyección de un mundo ya expresado en sus letras.

El paso del habla a la escritura revela su aspecto iconográfico, puesto que “la inscripción del discurso es la transcripción del mundo, y la transcripción no es duplicación, sino metamorfosis” (Ricoeur, 1976:54); aparecen entonces los ideogramas, “que representan una inscripción directa de los sentidos del pensamiento y que puede leerse de forma diferente” (Ricoeur, 1976:55), estableciendo relaciones abstractas a nivel epistemológico que permiten la fusión y ampliación de sus sentidos. Para la comprensión que logra la lectura del texto, distanciado ya de su autor, sólo es posible concebirla bajo la apropiación “que es hacer propio lo que era extraño” (Ricoeur, 1976:55) que posibilita la eterna dinámica entre el acercamiento y la distancia frente al texto; al reconocer que frente a todo texto nos estamos apropiando mientras nos acercamos/distanciamos, estamos realizando una labor propiamente hermenéutica.

Pasadas por el crisol de la aproximación/distanciamiento hermenéutico, las estructuras internas del texto como “discurso del escritor y el proceso de interpretación como discurso del lector” (Ricoeur, 1976:83) logran su epifanía gloriosa; la dialéctica entre la explicación y la comprensión se disuelve frente al texto, puesto que “el significado del texto no está detrás del texto, sino enfrente de él; no es algo oculto, sino algo develado. Lo que tiene que ser entendido no es la situación inicial del discurso, sino lo que apunta hacia un mundo posible, gracias a la referencia no aparente del texto” (Ricoeur, 1976:100).

Así pues, la comprensión tiene que ver con el autor y su situación, entender un texto “es seguir sus movimientos desde el significado a la referencia: de lo que dice a aquello de lo que habla” (Ricoeur, 1976:100); en este proceso de aproximación/distanciamiento se justifica el análisis estructural para revelar lo objetivo/subjetivo del texto, intentando obtener la intención subjetiva que subyace al texto, asumiendo que el sentido del texto es imperativo, novedoso y una nueva configuración del pensamiento.

Entre el mundo del texto y el mundo del lector emergen ciertos movimientos ya que el acontecimiento del discurso, en el texto, se convierte en “haber-sido”; el “haber sido” de una observación u acontecimiento ya no es observable, sino “memorable” (Ricoeur, 1985:864), arguyendo a la representación como lo único viable para hacer vivificante el acontecimiento convertido en “haber-sido”. Ya no es sólo una función de refiguración del acontecimiento (discurso), es recrear el pasado del discurso a través de la imaginación, transformando la “realidad” del discurso en “vivificancia” de la lectura; la lectura del discurso implica la apropiación-comprensión-aplicación del mundo que refleja nuestra imaginación del texto.

La configuración aplicada en el discurso es refigurada por la lectura del lector, por ese otro que vislumbra la oscuridad de las estructuras inmanentes al texto; lo que en un momento fue el mundo del autor, el lector lo configura en su mundo por medio de la re-figuración (cfr. Ricoeur, 1985:867). En otras palabras, “sin lector que lo acompañe, no hay configurador que actúe en el texto; y sin lector que se lo apropie, no hay mundo desplegado delante del texto” (Ricoeur, 1985:875); así pues, “una obra, al actuar sobre un lector, lo modifica” (Ricoeur, 1985:880).

Es necesario aceptar que la fusión de horizontes presente en Ricoeur, ya presente en la hermenéutica de Gadamer, se comprende entonces como fusión del mundo del autor con el mundo del lector; es en esta fusión de horizontes donde los procesos de aplicación, apropiamiento, explicación-comprensión, quedan superados y la lógica de la pregunta y la respuesta se ve nutrida o redinamizada desde la inteligibilidad de las intenciones teleológicas del texto.

El texto, que presenta los rasgos íntimamente mezclados de historia y ficción, es asumido por la re-figuración del lector; la necesaria atención de la hermenéutica sobre el tiempo y la narración arrojan las siguientes aporías: 1) el problema de la identidad narrativa como aporía de la temporalidad; y, 2) totalidad y totalización como aporía de la temporalidad. Las reflexiones sobre Agustín en cuanto a la noción de tiempo (presente del pasado, presente del presente y presente del futuro) y la trama de Aristóteles se encuentran inmanentes a estas líneas anteriormente descritas.

El texto es el parámetro que marca, articula y clarifica la experiencia temporal a través de la narratividad, delimitándola, ordenándola y explicándola; por ello, la

hipótesis esencial de Ricoeur es “la cualidad común de la experiencia humana, marcada, articulada y clarificada por el acto de relatar en todas sus formas, es su carácter temporal. Todo lo que relatamos ocurre en el tiempo, lleva tiempo, se desarrolla temporalmente y, a su vez, todo lo que se desarrolla en el tiempo puede ser relatado” (Ricoeur, 1986:16).

Ante ello, la vida parte de la intriga, la historia y la ficción en el relato, en donde la imaginación es un ente regulador y re-figurativo de la experiencia relatada o hecha texto; la vida es vivida y tiene que ser relatada para su comprensión en la cultura donde se produce. La metáfora y el relato se recrean constantemente desde el texto mismo, puesto que el lenguaje acaece en el texto con movimientos centrípetos y centrífugos sobre la experiencia humana; la hermenéutica no sólo traduce los textos, traduce la vida misma de quien relata y configura. La unión entre texto, autor y lector reflejan una supremacía de la subjetividad que debe ser constantemente interpretada a la luz de los contextos.

El mundo del texto señala ciertos estudios que deben ser afrontados por la hermenéutica para su comprensión plena, en tanto que arrojan luces sobre las condiciones humanas que posibilitan y orientan el discurso mismo; estos estudios están centrados en lo siguiente: 1) la persona, su referencia identificante y su aproximación semántica; 2) la enunciación y el sujeto hablante, el sujeto y las filosofías del lenguaje entorno al sujeto; 3) la acción y semántica de la acción y del acontecimiento; 4) la acción y el agente; 5) la identidad personal y la identidad narrativa; 6) el sí y la identidad narrativa; 7) el sí y la intencionalidad ética; 8) el sí y la norma moral; 9) el sí y la convicción; y, 10) el problema de la *ipseidad* y la ontologicidad (cfr. Ricoeur, 1990).

Las intenciones filosóficas de Ricoeur pueden ser leídas bajo las siguientes concepciones, a saber: a) la primacía de la mediación reflexiva sobre la posición inmediata del sujeto (cfr. Ricoeur, 1990:XI); b) disociar dos significaciones importantes de la identidad (*idem e ipse*), redescubriendo el sentido de la frase “sí mismo como otro” (Ricoeur, 1990:XIII); y, c) la *identidad-ipse* pone en juego una dialéctica complementaria de la ipseidad y la mismidad, esto es la dialéctica del sí y del otro distinto de sí, en donde alteridad es un íntimo complemento del sí y no puede pensarse nada como otro que no sea pensado de sí: sí mismo en cuanto otro (Ricoeur, 1990:XIV).

Esta situación complementaria entre *ipse e idem* regula todo el criterio político de Ricoeur, en tanto que la política se entiende “como el conjunto de actividades individuales y colectivas relacionadas con el ejercicio del poder, tanto si se trata de conquistarlo como de ejercerlo y defenderlo” (Ricoeur, 1995:129); la política es una categoría que atraviesa al sí mismo y hace que interactúe con su alteridad íntima (el otro) desde lo político, que “designa la estructura misma del poder que es propio del Estado y la relación de los ciudadanos con todas las instituciones coordinadas por ese poder del Estado”.

La ética que se desprende, a partir de esta hermenéutica subjetiva, es “la relación fundamental que la persona mantiene con el deseo de la vida buena” (Ricoeur, 1995:129); por su parte, la moral es “la aparición en escena de la obligación, con su doble carácter de propósito universal y de violencia ejercida contra el deseo de infringir la obligación” (Ricoeur, 1995:130). La política, estrechamente ligada a la moral, y lo político, estrechamente ligado a la ética, construyen unas instituciones justas y promisorias para el sujeto que se convierte en ciudadano.

A partir de la política y lo político, Ricoeur describe lo que significa “hacerse capaz” en cuanto a: saber hablar, saber escribir y saber llevar la vida a relato (cfr. Ricoeur, 1995:130); el hacerse capaz es una circunstancialidad que define al hombre en cuanto tal y en cuanto a su alteridad. Hacerse capaz es el principio de una teoría radicalmente antropológica que necesita ser profundizada por la educación y por los sistemas de escolarización en la actualidad.

Referencias bibliográficas:

- Briceño, Jesús Rafael – Villegas, Alberto – Pasek, Eva. (2013). *Modelo de Discurso Educativo Oral en Educación Universitaria*. Tesis Doctoral. Universidad de Los Andes. Mérida. República Bolivariana de Venezuela.
- Gadamer, H.G. 1977. *Verdad y método I*. Editorial Sígueme. Salamanca. (6ª edición, 1996).
- Gadamer, H.G. 1986. *Verdad y método II*. Editorial Sígueme. Salamanca. (6ª edición, 2004).
- Gadamer, H.G. 1990. *Poema y diálogo*. Editorial Gedisa. Barcelona-España.
- Gadamer, H.G. 1996. *Estética y hermenéutica*. Editorial Tecnos. Madrid-España.
- Gadamer, H.G. 2000. *La educación es educarse*. Editorial Paidós-Asterisco. Barcelona-España.
- Grondin, J. 1991. *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Editorial Herder. Barcelona-España.
- Grondin, J. 2003. *Introducción a Gadamer*. Editorial Herder. Barcelona-España.
- Habermas, J. 1982. *Sobre Nietzsche y otros ensayos*. Editorial Tecnos. Madrid-España.
- Habermas, J. 1985. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Ediciones Península. Barcelona-España.
- Habermas, J. 1986. *Ciencia y tecnología como ideología*. Editorial Tecnos. Madrid-España.
- Habermas, J. 1987. *Teoría y praxis*. Editorial Tecnos. Madrid-España.
- Habermas, J. 1987. *Teoría de la acción comunicativa I*. Editorial Taurus. Buenos Aires-Argentina.
- Habermas, J. 1987. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Cátedra. Madrid.
- Habermas, J. 1988. *La lógica de las ciencias sociales*. Editorial Tecnos. Madrid-España.
- Habermas, J. 1989. *Teoría de la acción comunicativa II*. Editorial Taurus. Buenos Aires-Argentina.
- Habermas, J. 1989. *El discurso filosófico de la modernidad*. Editorial Taurus. Madrid-España.
- Habermas, J. 1990. *Conocimiento e interés*. Editorial Taurus. Madrid-España.
- Habermas, J. 1991. *La necesidad de revisión de la izquierda*. Editorial Tecnos. Madrid-España.
- Habermas, J. 1996. *Textos y contextos*. Editorial Ariel. Barcelona-España.
- Ricoeur, P. 1969. *El conflicto de las interpretaciones*. Ensayos de hermenéutica. Fondo de Cultura Económica. Argentina.
- Ricoeur, P. 1976. *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. Siglo Veintiuno Editores. México-México.
- Ricoeur, P. 1985. *Tiempo y narración III*. Siglo Veintiuno Editores. México-México.
- Ricoeur, P. 1986. *Del texto a la acción*. Ensayos de hermenéutica II. Fondo de Cultura Económica. Argentina.
- Ricoeur, P. 1990. *Sí mismo como otro*. Siglo Veintiuno Editores. México-México.
- Ricoeur, P. 1995. *La persona: desarrollo moral y político*. En Revista de Occidente, n° 167, 129-142.
- Ricoeur, P. 2004. *Ricoeur*. Editions de l’Herné. Paris-France.