



Doi: <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v74n187.104777>

HERMENÉUTICA, FENOMENOLOGÍA Y METAFÍSICA: CONSIDERACIONES SOBRE EL TRIPLE ANDAMIAJE FILOSÓFICO DE PAUL RICOEUR



HERMENEUTICS, PHENOMENOLOGY, AND METAPHYSICS: CONSIDERATIONS ON THE TRIPLE PHILOSOPHICAL FRAMEWORK OF PAUL RICOEUR

MARÍA BEATRIZ DELPECH*

Universidad de Buenos Aires/INEO - Conicet - Buenos Aires - Argentina

Artículo recibido: 13 de septiembre de 2021; aceptado: 9 de marzo de 2023

* mbdelpach@gmail.com / ORCID: 0000-0001-5992-5217

¿Cómo citar este artículo?

MLA: Delpech, María Beatriz. "Hermenéutica, fenomenología y metafísica: consideraciones sobre el triple andamiaje filosófico de Paul Ricoeur". *Ideas y valores*, 74.187 (2025): pp. 25-49.

APA: Delpech, M. B. (2025). Hermenéutica, fenomenología y metafísica: consideraciones sobre el triple andamiaje filosófico de Paul Ricoeur. *Ideas y valores*, 74 (187), pp. 25-49.

CHICAGO: María Beatriz Delpech. "Hermenéutica, fenomenología y metafísica: consideraciones sobre el triple andamiaje filosófico de Paul Ricoeur". *Ideas y valores* 74, 187 (2025), pp. 25-49.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

En este artículo abordamos el marco teórico referencial de Ricoeur, que delinea las trayectorias filosóficas de su pensamiento. Tradicionalmente la comunidad de intérpretes de la obra del filósofo francés se ocupa de sus raíces fenomenológicas y de su articulación con la hermenéutica. En menor medida se ha enfatizado la importancia de una metafísica que, en coherencia y correspondencia con los postulados de la hermenéutica fenomenológica, estructure la teoría y proponga una mirada filosófica respecto del campo práctico del que se ocupa. No pretendemos reconstruir la ontología ricoeuriana sino mostrar el anclaje metafísico de su hermenéutica en su concepción simbólica de la acción (Mimesis I).

Palabras clave: Ricoeur, metafísica, ontología, fenomenología, hermenéutica.

ABSTRACT

In this article we address Ricoeur's theoretical framework, which outlines the philosophical courses of his thought. Traditionally, the community of interpreters of the French philosopher's work deals with its phenomenological roots and its articulation with hermeneutics. Little work has been done on the importance of a metaphysics that, in coherence and correspondence with the postulates of phenomenological hermeneutics, structures the theory and proposes a philosophical view regarding the practical field it deals with. We do not intend to reconstruct the Ricoeurian ontology here but to show the metaphysical anchoring of its hermeneutics.

Keywords: Ricoeur, metaphysics, ontology, phenomenology, hermeneutics.

Introducción

Al final de su conferencia, pronunciada en la Universidad Complutense de Madrid en ocasión del homenaje a Ortega y Gasset en mayo de 1983, Gadamer concluye que “la fenomenología, la metafísica y la hermenéutica no son tres puntos de vista filosóficos distintos, sino un camino del filosofar mismo” (80). A pesar de que no se asocia comúnmente a Paul Ricoeur con una teoría metafísica estructuradora de su pensamiento¹, creemos que es importante destacar la interdependencia de las tres perspectivas filosóficas. Ricoeur ha comprendido bien el enunciado gadameriano y, por tanto, amplía su alcance más allá de la filosofía al afirmar que, de hecho, “[...] las ciencias humanas son hermenéuticas”², lo que en este caso implica una fenomenología y una metafísica. Sostenemos que es gracias a la fuerte base ontológica de su filosofía que la hermenéutica fenomenológica de Ricoeur se extiende hacia la totalidad del campo práctico humano. Esta ontología, como mostraremos con el apoyo en diversos textos de los años setenta y ochenta, está arraigada en el núcleo simbólico mimético que atraviesa el pensamiento del filósofo. No se trata en el presente trabajo de analizar su teoría de la interpretación, sino los pilares teóricos que se hunden en la filosofía hermenéutica; no se trata de reconstruir una fenomenología de la memoria o una antropología fenomenológica, sino de mostrar la pertenencia de la filosofía ricoeuriana a la tradición inaugurada por

1 Sin duda existen referencias en ciertos comentadores, especialmente españoles, que han llevado a cabo la labor interpretativa que destaca la importancia de la cuestión ontológica en la obra de Paul Ricoeur. Véase Agís Villaverde; Maceiras.

Insistiremos aquí en que la referencia a lo real solo acaece a través de la condición simbólica que hace posible cualquier planteo posterior sobre la identidad narrativa de un yo significativo. Es el rastreo hacia la condición simbólica lo que otorga acceso a una noción ontológica primitiva de los acontecimientos.

2 Las figuras de Gadamer y Ricoeur son centrales para comprender la hermenéutica contemporánea. Si bien se conocieron, lamentablemente hay poco diálogo entre ellos. El interés de ambos en la hermenéutica puede fecharse en 1960, cuando Gadamer publica *Verdad y método* y Ricoeur *El hombre falible* junto a *La simbólica del mal*. A pesar de que Gadamer hace referencia a Ricoeur en su obra, “se puede decir [...] sin temor a equivocarse, que Ricoeur y Gadamer desarrollaron sus hermenéuticas de manera independiente el uno del otro. Esto explica muchas de las diferencias entre sus proyectos hermenéuticos y la falta de diálogo entre ambos: sus motivaciones eran diferentes, pero también lo eran sus fuentes y adversarios” (Grondin, *Do Gadamer...?* 45). Cabe llamar la atención sobre el hecho de que Ricoeur ha asumido explícitamente la influencia del pensamiento de Gadamer, ya que se ocupó de su filosofía especialmente después de los años setenta. Quizá *Verdad y método* anticipa a Ricoeur más de lo que a Ricoeur le hubiera gustado admitir, aunque no se puede decir que no haya hecho referencia y uso explícito de la filosofía gadameriana. Para un estudio detallado de la relación entre ambos filósofos véase Grondin, *Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur*.

Husserl; tampoco se tratará de reconstruir las metacategorías de lo Mismo y lo Otro apropiadas de las metafísicas del pensamiento griego, sino de encontrar el anclaje conceptual de una perspectiva ontológica que atraviesa su filosofía.

La tradición hermenéutica, a lo largo de su historia, ha ampliado sus horizontes de aplicación hasta identificar completamente su tarea con la interpretación del campo práctico. El cruce de la hermenéutica con la fenomenología —o el “*injerto*”, como lo describe el propio Ricoeur en su autobiografía intelectual— lo empuja a poner en juego una hermenéutica que, en su tradición, había oscilado de la ontología a la epistemología y desde allí a la experiencia humana. Tal como lo define Marie-France Begué, discípula y amiga del filósofo, Ricoeur considera

muy en serio que todo aquello que expresa la comprensión del sí, de la sociedad y del mundo, sea la mayor de las veces plurívoco: a partir de ahí, la hermenéutica se le presenta como el camino apropiado, pero teniendo en cuenta que esta disciplina es también un campo conflictivo, porque siempre existe una pluralidad de interpretaciones. (122)

Y esto es así precisamente porque si el alma de la hermenéutica pudiera resumirse en la proposición “el otro siempre puede tener razón”, hay, de mínima, dos interpretaciones en conflicto, válidas. Y los objetos que son interpretados, que Begué incluye en el conjunto de *todo aquello que expresa la comprensión de sí, de la sociedad y del mundo*, nos indica una ampliación de los límites de la textualidad que excede en mucho a la definición tradicional de texto como “enunciado o conjunto coherente de enunciados orales o escritos” (Real Academia Española).

Al analizar las complejidades de la vía hermenéutica, Ricoeur va tomando decisiones y argumentando su propio recorrido filosófico que nos conduce a la construcción de un paradigma textual. La relación que desarrolla entre explicación y comprensión nos permitirá delimitar este paradigma que significa, para Ricoeur, la posibilidad de ampliar el horizonte de aplicación de la teoría hermenéutica hacia la *acción* y desviarse, capitalizando el camino hasta allí recorrido por la disciplina misma, hacia el estudio de las ciencias humanas. Veremos que el modo en que Ricoeur entiende la hermenéutica exigirá una teoría que necesita de la fenomenología y cuyas implicaciones ontológicas busca explorar. A fin de cuentas, el *injerto* termina siendo un entretejido ya que, en

un esfuerzo para dar cuenta de esta doble relación entre la fenomenología y la hermenéutica, he [Ricoeur] usado la expresión ‘el injerto de la hermenéutica en la fenomenología’, no sin observar, sin embargo, que se podría en otro sentido, hablar del injerto de la fenomenología en la hermenéutica. (“Intellectual Autobiography” 36)

Inscribirse en una tradición filosófica unívocamente definida implicaría la reproducción de la interpretación de dicha tradición realizada por un filósofo en particular. Esta pretensión se encuentra en las antípodas de lo que Ricoeur entiende como filosofía. Por eso, cuando habla de fenomenología no se atiene a la letra husserliana, sino que, por medio de una crítica a la posición idealista del padre de la fenomenología, redefine la disciplina y habilita una vigencia que, a través del tamiz de las objeciones hermenéuticas, le permita enriquecer el campo disciplinar más amplio de la filosofía. Puede leerse, ya en la presentación de su trabajo doctoral a finales de la década de 1940, que Ricoeur intenta “disociar lo que entendía como el núcleo descriptivo de la fenomenología de la interpretación idealista en la que ese núcleo estaba envuelto” (“Intellectual Autobiography” 11).

Lo mismo ocurre con los presupuestos hermenéuticos de su empresa reflexiva, a los que una mirada crítica permitirá una habilitación semejante a la de la fenomenología.

Por su parte, la hermenéutica depende de presupuestos fenomenológicos, el más importante de los cuales es la remisión del orden lingüístico a la estructura de la experiencia. La hermenéutica subordina la experiencia lingüística al todo de nuestra experiencia estética e histórica. (Bertucci 88)

Por tanto, la figura del *injerto* se ve desplazada por una hermenéutica que se nutre de la fenomenología pero que traza su propio camino, desde la problemática de la comprensión hacia el fondo metafísico por medio de su vehemencia ontológica. La hermenéutica del sí, quizás la definición más acabada de su teoría, se acentúa la intersubjetividad y se encarna la *epoché*, la sospecha, lo cual permite que ingrese al ámbito de las ciencias históricas y del espíritu (Ascárate, “El alumbramiento del método” 42). La partícula *del sí* es la que ancla las tesis ontológicas, fenomenológicas y hermenéuticas en la variada experiencia humana, que debe ser interpretada y explicitada prescindiendo de todo idealismo.

¿Cuáles son las críticas hermenéuticas al idealismo de Husserl? Ricoeur las enuncia en un texto de 1975 titulado “Fenomenología y hermenéutica: desde Husserl...”. En primer lugar, cuestiona el ideal de científicidad, cuyo límite estaría dado por la condición ontológica del comprender. Ricoeur prefiere la noción de pertenencia que toma de Gadamer antes que ser-en-el-mundo de Heidegger porque plantea inmediatamente el conflicto con la relación sujeto-objeto y prepara la introducción del concepto de distanciamiento. La pertenencia implica que siempre existe una relación previa a toda empresa que impide reducir la intencionalidad a la relación sujeto-objeto: “La primera afirmación de la hermenéutica consiste en decir que la problemática de la objetividad presupone antes de ella una relación de inclusión que

engloba al sujeto supuestamente autónomo y al objeto presuntamente opuesto" (Ricoeur, *Del texto a la acción* 44). Ricoeur subraya una preeminencia ontológica de esta *pertenencia* que engloba al sujeto y al objeto, con el propósito de radicalizar la tesis de la discontinuidad entre fundamentación trascendental y fundamento epistemológico³ para evitar una fundamentación última que permanezca dentro de la esfera del pensamiento objetivador. Desde la idea de científicidad, el argumento se eleva hacia la "condición ontológica de pertenencia por la que quien pregunta forma parte de la cosa misma por la que se pregunta" (Ricoeur, *Del texto a la acción* 45). En ningún caso puede dejar de presuponerse la pertenencia.

En segundo lugar, la hermenéutica, a través de un desarrollo conceptual que comienza en las ciencias históricas, no puede dar con esa intuición última del campo de experiencia que Husserl considera como principio de la inmanencia fenomenológica. El retorno a la intuición está siempre mediado por una interpretación en el camino de la vía larga de la filosofía. Pero cabe aclarar que Ricoeur radicaliza la tesis de las ciencias históricas y establece la universalidad de la interpretación, constatada desde el uso de las lenguas naturales hasta los textos que median la transmisión de una cultura. No asistimos al comienzo ni al fin de la cadena interpretante, sino que nos hallamos siempre *in media res*. Por tanto, Ricoeur nota que "el ideal de una fundamentación intuitiva es el de una interpretación que, en un determinado momento, tendría lugar en la visión". Sin embargo, "la hipótesis misma de la hermenéutica filosófica es que la interpretación constituye un proceso abierto que ninguna visión concluye" (Ricoeur, *Del texto a la acción* 48).

En tercer lugar, la hermenéutica pone en duda el carácter indubitable de la inmanencia y de la subjetividad fundante ya que también el *cogito* puede someterse a la crítica radical de la fenomenología sobre todo aparecer. Ricoeur se sirve de la pregunta de Heidegger en *Ser y tiempo* por el *Dasein*, pero también de la crítica de las ideologías y del psicoanálisis para desarrollar su cuestionamiento a Husserl. La crítica del objeto debe ser completada por una crítica del sujeto, esto es, la crítica de las condiciones de autoconocimiento que suponen una red intersubjetiva que, a su vez, implica una distorsión sistemática en la comunicación, ya sea interiorizada o de los objetos. La precomprensión y el concepto de distanciamiento, correctivo dialéctico del de pertenencia,

3 En su Introducción a *Ideen I*, Ricoeur afirma: "En efecto, lejos de arruinar la intuición, la reducción exalta, por el contrario, su carácter primitivo, originario. Si la intuición debe ser la última palabra de toda constitución, es necesario, por tanto, también que la 'tesis del mundo' sea alguna alteración de la intuición misma" (144).

permiten que la hermenéutica sea la indicada para incorporar la crítica de las ideologías a la autocomprensión.

La hermenéutica tiene que informar a partir de sí misma, del carácter insuperable del fenómeno ideológico y, a la vez, de la posibilidad de comenzar una crítica de las ideologías sin poder acabarla nunca; puede hacerlo porque, a diferencia del idealismo fenomenológico, el sujeto del que se habla se ofrece desde siempre a la eficacia de la historia. (Ricoeur, *Del texto a la acción* 50)⁴

En cuarto lugar, “a pesar de haber nacido con el descubrimiento del carácter universal de la intencionalidad, la fenomenología no ha seguido el consejo de su propio hallazgo, es decir que la conciencia tiene su sentido fuera de sí misma” (Ricoeur, *Del texto a la acción* 52). Es la hermenéutica, a través de la teoría del texto, la que logra correr el eje del problema de la subjetividad —que tantas dificultades conlleva y que pone en riesgo a la filosofía de reducir la antropología a un subjetivismo trascendental— al mundo, subordinando el problema del autor a la “cosa del texto”.

Por último, Ricoeur critica el autoposicionamiento y el carácter autoafirmativo del momento fundacional que pone al sujeto en la inauguración de la comprensión, a través del concepto tomado de Heidegger de apropiación (*Zueignung*⁵). Se trata de una “respuesta a...” la cosa del texto que nunca restituye una subjetividad soberana. La autocomprensión es el producto no acabado del momento de apropiación que hace propio lo ajeno al exigir la desapropiación de mí mismo cambiando “el yo, dueño de sí mismo, por el sí mismo, discípulo del texto... La hermenéutica opone al idealismo de la última responsabilidad de sí este estilo de respuesta a...” (Ricoeur, *Del texto a la acción* 53).

En la tercera parte del curso que Ricoeur impartió en 1971-1972 en Louvain, publicado por *Fonds Ricoeur* con el título de *Herméneutique*, se dedica a desarrollar las cuatro ideas directrices que gobiernan la metodología de la interpretación. La cuarta directriz subordina el problema de la comprensión de sí al de la interpretación del mundo y marca como fin último de la interpretación, la apropiación, concepto utilizado en la crítica a la fenomenología. Ricoeur hace reiteradas referencias al concepto de apropiación, poco elaborado en sus obras. Por eso pondremos atención a las características de la apropiación que enuncia en este curso, en el que reconoce que es un tema que recoge

4 Ricoeur le dedica una obra entera a la cuestión de la ideología, *Ideología y utopía*, tema que veremos aparece en sus últimas grandes obras para dar respuestas a problemáticas vinculadas no solo con la identidad personal sino principalmente la identidad colectiva.

5 Aparece también como *Aneignung*, ambos correctos.

de Gadamer. La apropiación es un concepto dialéctico que tiene como contrapartida el distanciamiento. Es interesante notar que el concepto de apropiación que va a desarrollar Ricoeur tiene un arraigo en un movimiento antihistoricista de raigambre idealista, en el sentido en que comparte la

presuposición principal que concierne a la objetividad de las significaciones en general [...] La objetivación de la significación es una mediación necesaria entre el escritor y el lector. En tanto mediación, pide la contrapartida de un de carácter más existencial que llamo la apropiación de la significación. (Ricoeur, *Herméneutique* 129)

Esto nos pone ya en una relación que acentúa aquello que apropiamos, que es un proyecto de mundo. En la noción de apropiación hay una cierta actualización de la significación que se produce como consecuencia del contacto dialogal entre lector y mundo del texto, una propuesta de ser en el mundo que el texto abre. La apropiación es el acontecimiento de interpretación presente en el que un lector responde ante un mundo posible dado por un texto. La metamorfosis que produce la alquimia de la interpretación se da así tanto en el autor como en el lector y esto sugiere la necesidad de la crítica del sujeto, que será central en la noción de identidad narrativa. No se trata de la capacidad de un sujeto de constituir la objetividad de la obra ni de resucitar un autor para comprender el significado de un texto. El presupuesto hermenéutico sostiene que la exégesis no crea, encuentra. La idealidad del texto media en el proceso de lo que Gadamer ha llamado *fusión de horizontes*. La historicidad de la lectura, el tiempo presente de la apropiación, presupone que los textos no tengan más lectores mentados que los potenciales y que su temporalidad de algún modo suelte amarras con respecto a los desarrollos históricos⁶.

Lejos de decir que un sujeto, que domina ya su propio ser-en-el-mundo, proyecta los a priori de su propia comprensión e interpola esos a priori en el texto, digo que la apropiación es el proceso por el cual la revelación de nuevos modos de ser... le otorgan al sujeto nuevas capacidades de conocerse a sí mismo. Si la referencia de un texto es el proyecto de un mundo, en tal caso no es el lector el que, a título primario, se proyecta él mismo. El lector es más bien ampliado en su capacidad para proyectarse a sí mismo, al recibir un nuevo modo de ser del texto mismo. (Ricoeur, *Herméneutique* 136)

.....

6 La temporalidad del texto es un tema polémico y debemos tener en cuenta que, en contacto con la problemática del testimonio, especialmente en la etapa de *La memoria, la historia y el olvido*, la concepción ricoeuriana sufre alteraciones.

La apropiación muestra así que el conocimiento absoluto es imposible y, por tanto, el conflicto de las interpretaciones es insuperable. En consecuencia, la filosofía implica en su labor el duelo del saber absoluto.

No obstante estas críticas, el presupuesto fenomenológico de la hermenéutica sigue vigente y con él, la fenomenología: la hermenéutica parte de la actitud fenomenológica que asume que toda pregunta sobre un ente es una pregunta acerca del sentido de ese ente. Pero esta elección por el sentido no debe ser confundida con un idealismo que presupone la *epoché* del ser-en-sí y la reducción. Como afirma Ascárate (“El alumbramiento del método”), cuando la hermenéutica se dirige a la condición lingüística de la experiencia, llega a ser verdaderamente una filosofía de la interpretación. Pero presupone una teoría general del sentido. De hecho, la *epoché* es tomada como un acontecimiento virtual que hace aparecer el sentido como sentido e inaugura el juego mediante el cual cambiamos signos por cosas. Ricoeur, en rigor, entiende que en las *Investigaciones lógicas* Husserl había descubierto “que la noción lógica de significado —tal como Frege, por ejemplo, la había introducido— deriva de una noción más vasta de significado que se extiende tan lejos como la de intencionalidad” (56). La idea es que ninguna conciencia es conciencia de sí antes de ser conciencia de algo hacia lo cual desborda.

Lo que rechaza la hermenéutica es la *epoché* idealista, pero admite un cierto distanciamiento en el movimiento intencional de la conciencia hacia el sentido.

De allí que el distanciamiento hermenéutico sea a la pertenencia lo que, en la fenomenología, la *epoché* es a la vivencia. La hermenéutica también comienza cuando, no contentos con pertenecer a la tradición transmitida, interrumpimos la relación de pertenencia para significarla. (Ricoeur 57)

Esta importancia otorgada al distanciamiento y a la experiencia exigen que la dimensión lingüística tenga un carácter derivado sin pretender que el sentido sea meramente un emergente del lenguaje. La hermenéutica asume esta subordinación del plano lingüístico al pre-lingüístico, apropiándose del movimiento iniciado por Husserl en el plano de la experiencia perceptiva. Hay un excedente de sentido en la experiencia viva que es anterior y que sostiene toda posibilidad de desarrollo de las ciencias humanas, que son las prácticas efectivas de la interpretación. La tarea de la hermenéutica será de algún modo remontar el lenguaje y la experiencia del sentido a nuestra pertenencia histórica y a las raíces enterradas en nuestras tradiciones.

De los símbolos a la ontología

En su investigación sobre la relación que implica la idea de *injerto* de la hermenéutica y la fenomenología, Bertucci recorre el corpus

ricoeuriano para mostrar dos elementos estructurantes del pensamiento de Ricoeur. Por un lado, confirma lo que ya afirmamos sobre la interdependencia de la hermenéutica y la fenomenología. Por otro lado, subraya la relevancia de la cuestión del símbolo a lo largo de toda la obra. La vía larga comienza por constituirse como una hermenéutica de los símbolos sin la necesidad de abandonar la fenomenología y, de una forma u otra, el problema del símbolo permanece a lo largo de la obra de Ricoeur. A pesar de que se le ha criticado por el abandono del símbolo⁷ y el consecuente debilitamiento de las afirmaciones ontológicas, Bertucci subraya que Ricoeur ofrece una respuesta⁸ que afirma que el corrimiento del foco de interés no clausura la importancia de la dimensión simbólica. De hecho, “si el símbolo implica necesariamente una interpretación para llevar la experiencia al lenguaje no es él todo lenguaje, el símbolo es bidimensional bios y logos” (Bertucci 93). El arraigo en el problema del símbolo parece sostener y dar continuidad al pensamiento ricoeuriano, aun cuando creemos que ha sido abandonado⁹. En la hermenéutica fenomenológica, el acercamiento filosófico a lo simbólico sin renuncia a la dimensión crítica es un requisito del pensamiento mismo. Es propio del problema del símbolo que la experiencia que presume ser originaria y el signo que la lleva al lenguaje formen un círculo. “Este círculo entre el símbolo y el signo que lo lleva al lenguaje parece ser pensado por Ricoeur como un círculo entre fenomenología y hermenéutica” (Bertucci 91) y que apunta a una ontología.

Ante este reconocimiento del carácter derivado de las significaciones de orden lingüístico, Vallée se pregunta, en *Gadamer et Ricoeur: la conception herménéutique du langage*, si no está Ricoeur yendo demasiado lejos de las tesis fundamentales de la hermenéutica, tesis que la distinguen precisamente de corrientes filosóficas como la fenomenología: “¿Podemos hablar verdaderamente, desde un punto de vista

7 Esta fue, en rigor, la objeción de Pellauer, en cuya respuesta Ricoeur menciona la discusión sobre el mismo tema que sostuvo con Marcel y Eliade. Véase Ricoeur, *Crítica y convicción*.

8 “Estoy dispuesto a concederle [a Pellauer] que el aplazamiento de cualquier declaración directamente ontológica es probablemente responsable de esta disminución de interés en los símbolos particulares. Sin embargo, me parece que el capítulo final de *La metáfora viva* sobre la referencia metafórica (el “ser como” considerado como correlato del “ver como”), así como también la mediación de la realidad del pasado al final de *Tiempo y narración III*, por no decir nada de los esfuerzos al final del estudio de *Sí mismo como otro* por reapropiar una ontología del ser como acto, dejan el camino abierto para una investigación que amerite el título de un retorno a los símbolos particulares” (Ricoeur, “Reply to David Pellauer” 125).

9 La misma crítica ha sido producida por Barash en relación con la memoria colectiva en *La memoria, la historia y el olvido*. Esta cuestión la he abordado en Delpech (Identidad y símbolo en Paul Ricoeur).

hermenéutico, de una anterioridad de la experiencia en relación con el lenguaje? Y si sí, ¿en qué sentido exactamente? ¿La experiencia no sobreviene ella misma en el horizonte del lenguaje?¹⁰” (Vallée 41). Ricoeur es muy consciente de este matiz en que entiende que la dimensión lingüística de la experiencia, aunque es una dimensión fundamental, es una entre otras. Debemos presentar mediante una forma lingüística las articulaciones de sentido que se encuentran ya presentes en las cosas mismas, en una realidad que posee estructuras que nosotros debemos describir.

En el contexto de la filosofía hermenéutica, la afirmación del ‘carácter derivado de las significaciones de orden lingüístico’ puede también ser interpretada de acuerdo con la tesis según la cual los enunciados proposicionales que conciernen a la lógica poseen un estatus derivado en relación con nuestra experiencia más originaria del mundo, que de todas formas sobreviene ella misma en el horizonte del lenguaje. (Vallée 42)

La perspectiva sigue siendo hermenéutica porque sostiene el papel fundamental del lenguaje implicado en todo acto de comprensión, explicación y objetivación. En ese sentido, el postulado fenomenológico no contradice la concepción hermenéutica del lenguaje.

La hermenéutica para Ricoeur es una vía larga que exige que la filosofía se sumerja en un diálogo permanente con las diversas formas de interpretación que llevan adelante la historiografía, la lingüística, la teoría literaria, el psicoanálisis, la exégesis. Son sus productos las diferentes objetivaciones a través de las cuales podemos alcanzar la autocomprensión, que es la tarea hermenéutica y de la filosofía por excelencia.

En sus numerosos y voluminosos libros, dedicados a los símbolos religiosos y a los mitos, a las enseñanzas de la metáfora, la narrativa, la historia, la memoria y el reconocimiento, Ricoeur provee una ilustración poderosa de la manera en que la autocomprensión se alcanza a través de esta ‘recolección de significado’ que sabe que no hay otro camino hacia el autoconocimiento que esta interpretación nutrida por la cultura y la historia. (Grondin, “Ricoeur’s Long Way” 155)

Pero este camino de *recolección de sentidos*, tan fenomenológico como hermenéutico y metafísico, no es un camino fácil sino intrínsecamente trágico por su incapacidad para dar un final, una respuesta última a las preguntas que plantea.

10 Todas las traducciones de los originales en francés, inglés o portugués son de la autora.

El distanciamiento y el texto como condición de posibilidad de una filosofía hermenéutica, fenomenológica y metafísica

La hermenéutica es comprendida tradicionalmente como una actividad de interpretación de un texto ya sea sagrado o profano. En este ámbito, incluye tanto la traducción entre diferentes lenguas como la explicación de las dificultades de un texto. Esta versión disminuida de la hermenéutica sufrirá importantes cambios a partir del Romanticismo del siglo XIX, especialmente de la mano de quien es considerado un padre de la hermenéutica moderna, Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher¹¹. Luego Dilthey profundizó el aspecto epistemológico teniendo en cuenta la diferencia entre “explicar la naturaleza” y “comprender el espíritu”. El camino de la sospecha llevó a cuestionar la hermenéutica como mera epistemología y obligó a un corrimiento hacia la ontología. Más que un corrimiento, algunos intérpretes lo analizan como una verdadera ruptura¹². La hermenéutica de Heidegger no se ocupa de los textos como había ocurrido en la tradición hasta ese momento, sino que, desde la primera aparición de la acepción *intuición hermenéutica* de 1919, “la motivación de la vida fáctica está sujeta a una inquietud radical a propósito de sí-mismo” (Grondin, “Le passage de l’herméneutique” 45). En su formulación de *hermenéutica de la facticidad* de 1923¹³ pretende recuperar el sentido original de la *Auslegung* porque se da cuenta de que la versión moderna se cierra sobre una metodología de la interpretación que pierde de vista la facticidad de nuestra existencia, cuya condición ontológica es estar ya siempre dentro de una cierta interpretación. Interpretar tiene un carácter emancipatorio y su tarea es destruir las interpretaciones recibidas y dominantes para devolverle al

11 La incorporación del autor al panteón de la hermenéutica se da de manera tardía, especialmente a partir de la lectura que de su contribución hace Gadamer al comienzo de la segunda parte de *Verdad y método*. Es de destacar que, “aparte de sus dos conferencias pronunciadas ante el pleno de la Academia Prusiana de las Ciencias, que forman un todo coherente, están disponibles principalmente las reflexiones de Schleiermacher sobre hermenéutica, en forma de notas, fragmentos y aforismos, que constituyen parte del *corpus* de las lecciones (*Vorlesungen*) que dictó en las universidades de Halle y Berlín. A pesar de varios intentos, Schleiermacher, quien falleció a los 66 años, no logró editar su proyecto de una ‘hermenéutica general’; incluso, las citadas conferencias también quedaron inéditas” (Mancilla Muñoz 57). Para una revisión crítica de las posibilidades semánticas del aporte de Schleiermacher a los problemas hermenéuticos contemporáneos, véase Mancilla Muñoz, “La actualidad del método”.

12 Véase, para ampliar, Grondin, “Le passage de l’herméneutique; Vedder, V.

13 En el texto citado de Grondin, el autor se refiere a las primeras lecciones en Friburgo, publicadas tardíamente en las *Gesamtausgabe*, que el joven Heidegger impartió en 1919 (GA 56/57, 117) y en 1923 (GA 63). Los títulos y las traducciones al español de la edición integral de la obra de Heidegger pueden consultarse en <https://www.sociedadheidegger.org/listado-de-la-gesamtausgabe-de-heidegger>

Dasein individual de cada uno su ser, para despertarlo a su capacidad de interpretar su existencia propia. En *Ser y tiempo*, si bien se halla en relativa continuidad con el programa de 1923, se introducen algunos cambios. En primer lugar, el abordaje del *Dasein* se lleva a cabo desde una perspectiva más general o existencial. En segundo lugar, Heidegger enfatiza la pregunta, de origen aristotélico, por el sentido del ser al servicio de la cual se encuentra la hermenéutica.

Tal y como lo entiende Ricoeur, quien se basa principalmente en *Ser y tiempo*, Heidegger entra en escena justamente para realizar dos importantes inversiones. En primer lugar, a la cuestión del modo de conocer antepone la pregunta por el modo de ser del “ser que pregunta”. La hermenéutica deberá entonces explicitar la base ontológica sobre la que pueden erigirse las ciencias del espíritu, es decir, debe anunciar las estructuras fundamentales de la existencia, así como el sentido verdadero del ser. En segundo lugar, se desliga del problema de la comunicación con el otro y comienza la ontología de la comprensión por una reflexión sobre el ser-en. Este desplazamiento del lugar filosófico es tan importante como la transferencia del problema del método al problema del ser. La pregunta por el *mundo* toma el lugar de la pregunta por *el otro*. Al *mundanizar* así el comprender, Heidegger lo *despsicologiza* (Ricoeur, *Del texto a la acción* 85).

La comprensión deviene un proyectar y la interpretación pasa a ser una explicitación de un modo posible de ser que se funda en la estructura de anticipación del comprender. Por esto, el lenguaje tiene como función primera la *mostración*.

Podemos detenernos aquí para retener algunas continuidades que observamos en Ricoeur. En primer lugar, ya con Dilthey la cuestión de la interpretación ha dejado de ser un asunto meramente vinculado a un texto, y pasará a abordar el acercamiento a la experiencia. Entonces lo que está en juego es la dupla sujeto-objeto, como polos contrapuestos, siendo el objeto una realidad humana y, por ende, equívoca e inagotable. Surge así la cuestión de la comprensión posible del otro, pero haciendo una crítica hermenéutica al objeto, o sea, la imposibilidad de totalizar al otro. En segundo lugar, y como consecuencia de este primer elemento, rescata el paso a la hermenéutica ontológica siguiendo *Ser y tiempo* (Heidegger). Esta nueva perspectiva dio debida cuenta de la naturaleza interpretativa de nuestra existencia y su condición histórica.

El modo existencial de concebir la interpretación es el que permite el corrimiento hacia una reflexión ontológica. Si el camino había llevado a la crítica de la objetividad, este análisis complementa con una crítica de la subjetividad. Este movimiento hacia la ontología apunta a un objetivo que Ricoeur toma de Heidegger: una hermenéutica

fundamental debe explicitar, entre otras cosas, la base ontológica sobre la que construye su teoría.

Sin embargo, Ricoeur entiende que este movimiento hacia la ontología no resuelve la aporía epistemológica. Una tarea es la de remontarse a los fundamentos y otra es la que Ricoeur llama *de retorno* a las ciencias del espíritu. “A mi juicio sigue sin resolverse la cuestión que en Heidegger es la siguiente: *¿cómo dar cuenta de una cuestión crítica en general en el marco de una hermenéutica fundamental?*” (Ricoeur, *Del texto a la acción* 89). Es importante poner el foco de los problemas hermenéuticos en las cuestiones existenciales, pero es igual de necesario emprender un camino de retorno al diálogo con las ciencias interpretativas propiamente dichas, es decir, exponer a la hermenéutica a la problemática de la interpretación de uno mismo intentando responder a las cuestiones éticas de la existencia humana.

La “hermenéutica ontológica” propia de Gadamer tenía la virtud de comenzar por las humanidades y la experiencia de verdad que uno puede obtener del arte, la historia, la sabiduría práctica y el diálogo, para culminar en una hermenéutica universal de la naturaleza lingüística e histórica de nuestra experiencia. (Grondin, “Ricoeur’s Long Way” 149-50)

Gadamer, que conoce bien la posición filosófica de Heidegger y que se anuncia en continuidad con él¹⁴, recorrerá el camino de vuelta de la ontología hacia una fenomenología del acontecimiento de la comprensión. Será quién reanime el debate de las ciencias del espíritu en contra del ideal de objetividad impuesto por la ciencia moderna que exigía la absoluta independencia del intérprete en la situación de comprensión. Gadamer quiere

contribuir a un mejor entendimiento del rol de los prejuicios y de la estructura de pertenencia (del intérprete a su objeto, a su tradición y a sus preguntas) y primero que todo en el campo de las ciencias humanas, con la posibilidad de extender, más tarde, este tipo de comprensión al conjunto de la comprensión lingüística. (Grondin, “Le passage de l’herméneutique”)

Todo acontecimiento de comprensión, entonces, presupone un tipo de distanciamiento alienante que había sido objeto de crítica de la ciencia moderna. El debate girará en torno a este distanciamiento y a la experiencia de pertenencia, reivindicada en su teoría. La dimensión histórica precede y determina la reflexión y, en consecuencia, la conciencia no puede objetivarse a sí misma ni al pasado distanciándose

14 Aunque Gadamer adoptó expresa y voluntariamente el proyecto hermenéutico de Heidegger, es fácil darse cuenta de que esta filiación no es ni tan continua ni tan directa (véase Grondin, “Le passage de l’herméneutique”).

de él, sino tan solo asumir su pertenencia. En este sentido, hace tres sugerencias. En primer lugar, la conciencia de la historia eficiente encierra una cierta distancia. En segundo lugar, el concepto de fusión de horizontes presupone también un cierto distanciamiento entre lo cercano, lo lejano y lo abierto. Finalmente, afirma el carácter lingüístico de la experiencia, que significa que “mi pertenencia a una tradición o a tradiciones pasa por la interpretación de signos, de obras, de textos en los cuales las herencias culturales se han inscripto y ofrecido a nuestro desciframiento” (Ricoeur, *Del texto a la acción* 94).

Mundo de la obra y autocomprensión

A lo largo de esta breve reconstrucción histórica, Ricoeur deja en claro que distancia y pertenencia reproducen explicación y comprensión como producto de un desarrollo que no ha logrado dar una respuesta satisfactoria. Ricoeur va a rechazar la alternativa subyacente a *Verdad y método*, a saber, “o bien practicamos la actitud metodológica, y así perdemos la densidad ontológica de la realidad estudiada, o bien practicamos la actitud de verdad, pero entonces debemos renunciar a la objetividad de las ciencias humanas” (Ricoeur, *Del texto a la acción* 95).

Por esta razón, Ricoeur realiza un análisis del problema del texto donde encuentra una función productiva y positiva del distanciamiento, y, por tanto, elude la oposición. En el momento de lectura o recepción se cruzan las cargas simbólicas y semánticas del texto, del mundo que abre o el proyecto que despliega, y del lector, quien encuentra una ampliación en el campo de sus posibilidades de ser-en-el-mundo.

Ricoeur se centra en la noción de texto, desde donde intentará demostrar que la historicidad de la experiencia humana tiene como rasgo fundamental una cierta distancia. La cuestión quedará zanjada en el mundo que el texto abre: el mundo de la obra. Solo así podrá entenderse que la hermenéutica concluya en un proceso de autocomprensión que implica el pasaje de lo discursivo a lo práctico, de la teoría respecto de una obra a las condiciones en que nuestra propia existencia habilita ciertos modos de ser-en-el-mundo.

El texto abre en la cotidianeidad una nueva posibilidad de ser-en-el-mundo, mediante la modalidad del poder-ser, que implica un nuevo distanciamiento. “Lo real se distancia de lo real” porque el texto despliega una realidad posible en la lectura. Esta relación con el lector da lugar al problema de la apropiación, que es la contracara del distanciamiento. El lector solo puede apropiarse del texto cuando este se desvincula de la intención del autor. Así, el texto y su objetivación en la obra es el medio a través del cual podemos comprendernos a partir de los signos de la humanidad que en él están depositados. El distanciamiento

permite que la obra despliegue delante de sí una proposición de mundo a la que el lector queda expuesto.

comprender es *comprenderse ante el texto* [...] exponerse al texto y recibir de él un yo más vasto, que sería la proposición de existencia que responde de la manera más apropiada a la proposición de mundo [...] el yo es constituido por la cosa del texto. (Ricoeur, *Del texto a la acción* 109)

La subjetividad del lector ejercita la metamorfosis en el juego de las variaciones imaginativas del ego en la lectura. Acá se introduce un nuevo distanciamiento de uno consigo mismo, dado que hay una apropiación y una desapropiación.

La consecuencia para la hermenéutica es importante: ya no se puede oponer hermenéutica y crítica de las ideologías; la crítica de las ideologías es el rodeo necesario que debe hacer la autocomprensión, para que pueda formarse por la cosa del texto y no por los prejuicios del lector. (Ricoeur, *Del texto a la acción* 110)

Especialmente en “Hermenéutica y crítica de las ideologías”, donde Ricoeur reflexiona sobre la relación entre la hermenéutica y la teoría crítica en relación con la disputa entre Gadamer y Habermas, muestra la validez de ambas perspectivas y su coexistencia. En rigor, las variaciones imaginativas del ego abren la posibilidad de la crítica de las ilusiones del sujeto¹⁵. De acuerdo con Johann Michel (*Ricoeur et ses contemporains*), el aporte de Ricoeur consiste en transferir la función de las variaciones imaginativas de la fenomenología husserliana a la filosofía de la acción social y política.

El distanciamiento es la condición de la comprensión en todos los niveles del análisis y la lectura, al interpretar, efectúa la referencia. El texto *per se* es sin mundo, pero entra en relación con un contexto o con otros textos con los que da lugar al *cuasimundo* de la literatura. Esta relación obliterateda, tal como la describe Ricoeur, también altera la relación con el autor, quien adviene en o es instituido por el texto. De acuerdo con Ricoeur, este distanciamiento del autor y su texto es un fenómeno de primera lectura¹⁶ que ya engendra todos los problemas suscitados en la posterior lectura, la explicación y la interpretación del texto. La “discusión estará deliberadamente orientada hacia la búsqueda de una estrecha complementariedad y reciprocidad entre explicación e

15 Véase, Azcárate, “Émancipation et idéologie”.

16 En reflexiones contemporáneas sobre la escritura en diferentes ámbitos aparece este distanciamiento como condición de posibilidad del pensamiento. El escritor, como primer lector que al momento de la planificación y elaboración de su texto internaliza un otro del texto y lo inserta en su propia escritura, es un eje de teorías como la de Scardamalia y Bereiter.

interpretación" (Ricoeur, *Del texto a la acción* 132). Por eso, es importante que la hermenéutica filosófica implique la dialéctica entre ambas actitudes, el proceso completo y no solo un momento. La tensión se genera entre la pretensión de objetivación del proceso creador en el texto y los términos psicológicos con los que se intenta reproducir las experiencias vividas. Esto permanece dentro de esa lógica de sujeto frente al objeto que Ricoeur, en continuidad con Heidegger y Gadamer, desea evadir. Existe una tensión entre la apropiación y el distanciamiento y entre la comprensión y la explicación que no reproduce la concepción de un sujeto frente al mundo, sino en el mundo. Ricoeur sostiene que la explicación no es primera, sino segunda en relación con la comprensión. "La explicación, concebida como una combinatoria de signos, por lo tanto, como una semiótica, se construye sobre la base de una comprensión de primer grado que se asienta sobre el discurso como acto indivisible y capaz de innovación" (Ricoeur, *Del texto a la acción* 25). Por tanto, en el caso de la lectura, el texto no abre por sí solo un mundo al que se enfrenta el sujeto, sino que es el contacto lo que abre un mundo siempre diferente, plurívoco. El mero análisis estructural de un texto requeriría que este se encontrara cerrado en sí mismo, sin embargo, la lectura revela precisamente el carácter de abierto de todo texto que, por medio de la interpretación, concreta su destino. Esta apertura recoge también la idea de apropiación de la tradición. Por eso el texto está directamente conectado con el sujeto histórico de la hermenéutica.

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 [...] En la reflexión hermenéutica [...] la constitución del sí mismo y la del sentido son contemporáneas. (Ricoeur, *Del texto a la acción* 141)

Estos elementos, que surgen en la lectura de una obra, son los que articularán la filosofía ricoeuriana en el problema del *cogito* y la identidad, tanto individual como colectiva, así como en la crítica de las ideologías en la discusión historiográfica. Si el paradigma textual o de lectura es aplicable al campo práctico de la acción, habremos de encontrar allí también marcas de pertenencia y de distanciamiento vinculadas con la motivación y la reidentificación, y se recogerá la tradición como elemento insoslayable del proceso narrativo. La tradición es la sedimentación sobre la que es posible innovar en el proceso hermenéutico que significará una historia de vida única.

Apropiación también es acercamiento respecto de la distancia cultural que es acortada por un rasgo crucial de la interpretación, a saber, su actualidad: el "texto tenía solo un sentido, es decir, relaciones

internas, una estructura; ahora tiene un significado, es decir, una realización en el discurso propio del sujeto que lee" (Ricoeur, *Del texto a la acción* 142).

Ricoeur se encarga de dejar bien en claro que las dos actitudes, es decir, el análisis estructural y la comprensión, remiten la una a la otra, y no pueden evadirse. La primera, es una etapa necesaria, pero etapa al fin, dado que jamás logra suspender el significado del texto. Hay un acto de lectura e interpretación sobre el texto, pero también un acto del texto en la operación objetiva de la interpretación. El análisis estructural va en busca de la semántica profunda que sirve para establecer la dirección o el sentido en el que nos coloca el texto mismo. No cualquier interpretación es válida o, mejor, no todas las interpretaciones tienen igual valor. Pero para ser interpretación, requiere de un interpretante o, mejor dicho, de una cadena o comunidad de interpretantes que ponen el sentido del texto en movimiento.

La apropiación pierde entonces su arbitrariedad, en la medida en que es la reasunción de aquello mismo que se halla obrando, que está en trabajo, es decir, en parte de sentido en el texto. El decir del hermeneuta es un re-decir, que reactiva el decir del texto. (Ricoeur, *Del texto a la acción* 147)

El texto como totalidad que se reconstruye en la lectura admite juicios de importancia o jerarquización de sus partes. En su plurivocidad, abre una pluralidad de interpretaciones y lecturas, pero limitadas por un proceso de validación que las pone a prueba. La validación, distinta de la verificación en su proximidad con la lógica probabilística, legitima que se hable de un conocimiento científico de un texto, dado su procedimiento argumentativo. A este proceso se debe sumar un proceso de invalidación o falsación en el choque de interpretaciones rivales. Ricoeur pretende mostrar que la probabilística involucrada en la formación de conjeturas no es estrictamente subjetiva ni, mucho menos, son todas las conjeturas equivalentes o están de igual manera justificadas. Hay una dialéctica entre conjeturar y validar que nos mantiene dentro del mundo abierto por el texto. Más aún, conjetura y validación están en una relación circular, como enfoque subjetivo y objetivo del texto. Sin embargo, se trata de un círculo insuperable y productivo.

El mundo al que hace referencia el texto es su referencia no ostensiva que el análisis estructural pone en suspenso. Este tipo de análisis cierra el texto en su sistema de signos, de oraciones, en referencia a un sistema de textos dentro del cuasimundo de la literatura, y lo convierte en una abstracción. Así, trabaja ahondando en las estructuras lingüísticas del texto poniendo de manifiesto el conjunto de interrelaciones que se dan dentro del sistema mismo, delimitándolo. El trabajo apunta hacia una semántica profunda del texto, que es precisamente su referencia

no ostensiva, aquello sobre lo que trata el texto. El arco hermenéutico, como lo llama Ricoeur, cuenta con ambos procesos, a saber, la explicación del análisis estructural y la comprensión del mundo del texto que actualiza su posibilidad la lectura.

El círculo hermenéutico del conocimiento: el paradigma textual aplicado a la acción

Como puede desprenderse del análisis anterior, el paradigma de la lectura que propone Ricoeur pretende ser original respecto de la tradición hermenéutica y derivar directamente de la objetividad del texto una dialéctica entre explicación y comprensión y sus características. Cuando se analiza el objeto, o sea, el texto, vemos que tiene una estructura tal que su significado y su interpretación se completan en la lectura. La dialéctica que constituye el arco hermenéutico deviene un paradigma de interpretación más allá de las obras. Recordemos que la interpretación es una reflexión sobre toda la operación, por lo que el arco hermenéutico se extiende al campo de las ciencias humanas y de la acción.

Interpretar una acción conlleva los mismos problemas que la interpretación de un texto. La acción también puede ser interpretada de diferentes maneras y, en este sentido, admite el mismo juego que describimos más arriba entre conjeturar y validar. Aquí, como en el caso del texto, vemos que las intenciones del agente no tienen un papel primordial al momento de conjeturar la consideración de una acción como esto o aquello. No se trata de explicitar las intenciones del agente, sino de la valoración de una acción misma. Se pretende explicar la acción por sus motivos y esto se logra a partir de una lógica de argumentación que justifica una u otra interpretación de una acción. El proceso de argumentación da lugar a una multiplicidad de interpretaciones rivales que se corresponden con aquello que ponen de manifiesto, a saber, la plurivocidad de la acción. “Las mismas acciones [...] pueden ser *explicadas* de diferentes maneras, conforme a la multiplicidad de los argumentos aplicados a su origen motivacional” (Ricoeur, *Del texto a la acción* 118).

La noción de sistema semiológico permite abordar los fenómenos sociales desde una perspectiva estructural. Ricoeur entiende que la función simbólica es el fundamento de la vida social, es decir, que la realidad social es simbólica. En tanto tal, el análisis estructural pondrá de manifiesto la semántica profunda de la acción que evitará la arbitrariedad subjetiva al momento de la apropiación. Esta despsicologización del acceso al significado del texto, sin embargo, no significa que prescinda del aporte personal del interpretante. Debemos “decir que no es posible comprender las pautas significativas que puede captar una

interpretación de profundidad sin una especie de compromiso personal [...]” (Ricoeur, *Del texto a la acción* 194).

Aquí se asume el círculo hermenéutico en las ciencias humanas, reconociendo el papel del compromiso personal en la comprensión y a su vez, limitándolo. Los límites que enfrentan los prejuicios están dados por la explicación que se sirve de la estructura semiótica del objeto que revela un mundo. Esta referencia precede y acompaña el momento de la apropiación y, por lo tanto, aquí también se genera un círculo hermenéutico no vicioso entre la explicación y la comprensión. “Este círculo continúa siendo una estructura insuperable del conocimiento aplicado a las cosas humanas [...]” (Ricoeur 195).

Anclaje ontológico de la mimesis: el símbolo y la prefiguración

Mucho antes de que Ricoeur desarrollara sus reflexiones ontológicas en el “Décimo estudio” de *Sí mismo como otro*, la ontología tenía un claro anclaje en su filosofía. Hay una ontología del acontecimiento que hace las veces de lado objetual del conocer y habitar que es anterior y posibilita la reflexión sobre la identidad narrativa posterior. Como anticipamos en la introducción, no pretendemos desarrollar aquí la ontología ricoeuriana, sino que rastreamos al aspecto simbólico del desarrollo del campo práctico que es el campo en el que el círculo hermenéutico se despliega en espiral.

El lugar por excelencia de la circularidad en el pensamiento de Ricoeur es, sin duda, la triple mimesis de *Tiempo y narración I*. El tema que atañe esta obra es la temporalidad y, por tanto, el momento de apropiación deviene el momento de la configuración. Si entendemos la narración como condición de la experiencia temporal humana, nos aproximamos al momento en que el paradigma textual hermenéutico se pone al servicio de la configuración del campo práctico en términos de *trama*, a partir de una concepción ontológica de base que lo hace posible. Ricoeur toma el concepto de mimesis de Aristóteles, que tiene lugar en el *hacer* humano y en la *poiesis*. La actividad mimética y la construcción de la trama, *mimesis* y *mythos*, son verdaderas operaciones que además constituyen el puente entre la teoría y la práxis. El proceso poético de producción de un discurso responde a ambas operaciones y, por eso, son la base para explicar la acción detrás de toda composición narrativa y generar así un paradigma narrativo que asegure los regímenes ético y poético de la acción, así como su anclaje ontológico.

Para que haya texto o textualidad Ricoeur necesita explicar el antes y después del momento de la narración para llegar o poner bajo la lupa el momento anunciado ya en *Del texto a la acción*, a saber, la “intersección del mundo del texto y del mundo del oyente o del lector:

intersección, pues, del mundo configurado por el poema y del mundo en el que la acción efectiva se despliega y despliega su temporalidad específica" (Ricoeur, *Tiempo y narración I* 140). Este es un tema que aparecerá en prácticamente todas las reflexiones del filósofo, ya que una de sus preocupaciones más acuciantes tiene que ver con la posibilidad de tener un impacto efectivo en el mundo y en las otras personas, es decir, afectar y ser afectados por las acciones propias y ajenas que de algún modo nos conectan.

Nuestro campo práctico es inteligible para nosotros, esto es, posible de ser configurado de acuerdo con un acto creativo en una trama, dado que contamos con una precomprensión del mundo de la acción. Hasta aquí, fenomenología y hermenéutica. Esta precomprensión se debe principalmente a tres rasgos de la acción, enunciadas como Mimesis I, que le otorgan cualidades prenarrativas y que la ponen en un plano también ontológico¹⁷.

En primer lugar, Ricoeur habla de rasgos estructurales de las acciones mismas, esto es, marcas prenarrativas en los términos que las componen. Estos términos (fines, motivos, agentes, circunstancias, resultado) pertenecen a una red conceptual y semántica en la que se intersignifican. La acción no puede ser definida independientemente de su fondo cultural. Esta comprensión de la acción en su fondo cultural supone la apelación a una familiaridad previa con las reglas de composición de la historia y la red conceptual de la semántica de la acción que se adquiere con la aculturación y con la adquisición del lenguaje.

Ricoeur la describe como una *inteligencia de la acción* que "sirve para comprender la acción y la pasión en el actuar de los hombres dentro de un relato y sirve también para interpretar la acción en la vida real" (Begué 169). Interpretar la acción en la vida real significa precisamente configurarla dentro de una trama, razón por la cual Ricoeur plantea la transformación de la teoría narrativa y la teoría de la acción. El acto de narrar toma los rasgos discursivos de la acción y la transforma en una intriga.

Además, cabe subrayar, el campo práctico cuenta con recursos simbólicos porque la acción desde siempre se encuentra mediatizada simbólicamente. El "simbolismo no está en la mente, no es una operación psicológica destinada a guiar la acción, sino una significación incorporada a la acción y descifrable gracias a ella por los demás actores del juego social" (Ricoeur, *Tiempo y narración I* 120).

Hay que distinguir entre símbolos de naturaleza cultural o simbolismo implícito del conjunto de símbolos autónomos o simbolismo

17 Nos limitaremos a la Mimesis I, dado que la apuesta filosófica de Mimesis II y III exceden los objetivos del presente artículo.

explícito (la palabra o la escritura). Así, lo implícito en la acción es su primera significación y legibilidad ya que está en la acción misma la norma constitutiva según la cual debe interpretarse una conducta. En este sentido, no puede pensarse este rasgo sin el anterior, ya que surge precisamente de la red cultural y conceptual a la que pertenecen, que prefigura su sentido. Esto significa que, antes de ser sometidos a la interpretación, los símbolos son intérpretes internos de la acción; ellos en sí mismos ya son una regla de interpretación. El simbolismo confiere a la acción su primera legibilidad básica, hace de la acción un “cuasitexto” (Begué 173).

Además, el simbolismo interno de la acción permite que diferentes agentes la interpreten, o sea, que fundamenta las reglas o normas del orden social que constituye el sustrato de familiaridad implícito en la precomprensión del ámbito práctico de la experiencia. La propia mediación simbólica es la que hace que ninguna acción pueda jamás ser éticamente neutra, porque esas normas son también las que rigen el orden de valoración de una acción. En definitiva, habíamos mostrado que para Ricoeur la realidad social es simbólica y fundamenta el análisis estructural de textos y acciones o acontecimientos sin perder de vista el papel del interpretante.

El último rasgo es el temporal, que reclama propiamente la narración como proceso regulador. De acuerdo con el filósofo francés, la mejor manera de caracterizar este rasgo es a través del desarrollo heideggeriano de la intratemporalidad que rompe con la representación lineal del tiempo. “Heidegger reserva el término temporalidad (*Zeitlichkeit*) a la forma más originaria y más auténtica de la experiencia del tiempo: la dialéctica entre ser-porvenir, habiendo-sido y hacer-presente” (Ricoeur, *Tiempo y narración I* 126).

Sobre esta temporalidad, el tiempo narrativo incorpora sus configuraciones. La acción genera el intercambio entre las diferentes dimensiones temporales e induce así a la narración. Esta es la clave de la crítica de Ricoeur a la hermenéutica entendida como una relación entre sujeto frente a un objeto. Son las estructuras propias del objeto las que anticipan las operaciones del sujeto y ambos, el campo semántico y el pragmático, dibujan los límites no absolutos de los polos y hacen borrosa su diferenciación. Hay una dialéctica circular que impide una concepción bipolar del mundo.

Conclusión

En el marco teórico del pensamiento ricoeuriano están trazados los caminos que se articulan en su filosofía: la hermenéutica, la fenomenología y la ontología. Como hemos desarrollado en el presente escrito, no son pocas las referencias a este último trayecto que se entrelazan

y hacen fértiles a los otros dos. Queremos enfatizar en que *Mimesis I* es, principalmente, una tesis ontológica de base, sobre la que se erige el mundo de la vida y la identidad de cada ser humano. En el décimo estudio de *Sí mismo como otro*, donde Ricoeur se dedica más directamente a evaluar las implicancias ontológicas en relación con las metacategorías de lo Mismo y lo Otro y el esquema de la triple pasividad, no se refiere directamente a la reflexión mimética. No obstante, la supone. Las acciones, comprendidas dentro de la categoría más amplia de acontecimientos, no son meros emergentes de la trama y tienen una existencia extratextual, como sugiere el propio Ricoeur. Así lo interpreta Begué, quién afirma que “todo esto atestigua que *Mimesis I* es la reserva ontológica que nuestra pertenencia al ser despliega a través del mundo de la cultura, del lenguaje y de la acción humana” (Begué 176).

Pareciera que aquí se plantea una ontología de la acción pero que, como señala Begué, da testimonio de “nuestra pertenencia al ser”. Se trata de la una ontología que da cuenta de la estructura de la experiencia a la que se remite el orden lingüístico. El posesivo “nuestra” puede plantear una cuestión relevante, si pretende establecer una ontología que no se reduce a la acción pero que la incluye. Puede pensarse que nuestra capacidad de interpretar acciones depende de compartir con ellas un régimen ontológico vinculado con ese fondo cultural que bien podría ser un fondo de ser. Sin duda, un análisis de la ontología ricoeuriana requiere un detallado examen del último estudio de *Sí mismo como otro*. Pero esa reflexión ontológica inconclusa y tentativa debe suponer la comprensión de la *Mimesis I* que aquí proponemos, que es lo que nos limitamos a señalar y a articular con sus aspectos hermenéutico y fenomenológico. Nuestra interpretación de la *Mimesis I* plantea múltiples interrogantes: ¿se sostendría una lógica de enfrentamiento entre sujeto y objeto?; ¿es posible una hermenéutica ontológica que dé cuenta del despliegue que significa la cultura, la historia, la estética, la identidad o las ciencias?; ¿se trata de una versión hermenéutica de una ontología de acontecimientos al modo en que se disputa en el marco de la tradición analítica?; ¿cómo poner en palabras a aquello que se supone que las funda?

La riqueza de *Mimesis I* la enuncia Ricoeur de la siguiente manera: imitar o representar una acción es, en primer lugar, comprender previamente en qué consiste el obrar humano: su semántica, su realidad simbólica, su temporalidad. Sobre esta precomprensión, común al poeta y a su lector, se levanta la construcción de la trama y, con ella, la mimética textual y literaria. (Ricoeur, *Tiempo y narración I* 129)

De otro modo, la lectura sería incomprensible. Se trata de la presentación de los seres humanos como actuando y toda cosa como en

acto y como acontecimiento de acuerdo con la estructura propuesta por la primera Mimesis. Así queda habilitada la Mimesis II, mediadora entre Mimesis I y III, que es la instancia de configuración de la trama, tema que la hermenéutica del sí aborda en extenso.

Nuestro objetivo en el presente trabajo fue señalar la triple convivencia filosófica de la fenomenología, la hermenéutica y la metafísica en los pilares teóricos de Ricoeur previos a su elaboración más acabada en 1990. Pretendemos haber mostrado cómo y por qué tenemos que reconocer aquí un proyecto filosófico en el que hermenéutica, fenomenología y metafísica son los caminos de un mismo filosofar.

Bibliografía

- Agís Villaverde, Marcelino. "Paul Ricoeur: los caminos de la hermenéutica". *Ágora - Papeles de Filosofía* 25.2 (2006): 25-44.
- Ascárate, Luz. "El alumbramiento del método: en torno a la reinterpretación ricoeuriana del método fenomenológico". *Impulso* 24.56 (2014): 35-44.
- Ascárate, Luz. "Émancipation et idéologie. La phénoménologie de Ricoeur à l'épreuve de la Théorie critique". *Philonsorbonne* 15 (2021): 171-190. [<http://journals.openedition.org/philonsorbonne/1870>]
- Begué, Marie-France. *Paul Ricoeur: la poética del sí-mismo*. Buenos Aires: Biblos, 2002.
- Bertucci, Alejandra. "Hermenéutica y fenomenología en Paul Ricoeur". *En busca de la conciencia corporal*. Ed. Mario Presas. Buenos Aires: Prometeo, 2015: 81-94.
- Delpech, María Beatriz. "Identidad y símbolo en Paul Ricoeur a partir de Ideología y Utopía". *Tópicos, Revista de Filosofía* 62 (2021): 259-287.
- Gadamer, Hans Georg. "Fenomenología, hermenéutica, metafísica". *Teorema* XV.1-2 (1985): 73-80.
- Greisch, Jean. "Hacia una hermenéutica del sí mismo: la vía corta y la vía larga". *Cuaderno Gris* III.2 (1997): 267-280.
- Grondin, Jean. "Do Gadamer and Ricoeur Have the Same Understanding of Hermeneutics?". *The Agon of Interpretations: Towards a Critical Intercultural Hermeneutics*. Ed. Ming Xie. Toronto: Toronto University Press, 2014a: 43-64.
- Grondin, Jean. "Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur. Correspondance / Briefwechsel 1964-2000. Transcripción, édition, traduction et avant-propos par Jean Grondin". *Studia phaenomenologica* 13 (2013): 51-93.
- Grondin, Jean. "Le passage de l'herméneutique de Heidegger à celle de Gadamer". (dir.), P. Capelle et al. *Le souci du passage*. Paris: Cerf, 2004: 41-60.
- Grondin, Jean. "Ricoeur's Long Way of Hermeneutics". *The Routledge Companion to Hermeneutics*. Ed. Jeff Malpas and Hans-Helmuth Gander. London: Routledge, 2014b: 149-159.
- Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. Trad. José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

- Maceiras, Manuel. "Paul Ricoeur: una ontología militante". *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación*. Ed. Tomás Calvo y Remedios Ávila. Granada: Ánthropos, 1991.
- Mancilla Muñoz, Mauricio. "La actualidad del método hermenéutico de Friedrich Schleiermacher". *Escritos* 29.62 (2021): 56-72.
- Michel, Johan. *Ricoeur et ses contemporains*. París: PUF, 2013.
- Platón. Político. *Diálogos V: Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Madrid: Gredos, 1988: 499-617.
- Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española*, 23.^a edición. Vers. versión 23.5. s. f. en línea. 4 de febrero de 2022. [<https://dle.rae.es/>]
- Ricoeur, Paul. *Tiempo y narración I*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1983.
- Ricoeur, Paul. "L'identité narrative". *Revue des sciences humaines (Narrer. L'art et la manière)* 95/221 (1991): 35-47.
- Ricoeur, Paul. *Crítica y convicción. Entrevista con Francois Azouvi y Marc Launay*. Madrid: Síntesis, 1995.
- Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*. México: Siglo XXI Editores, 1996a.
- Ricoeur, Paul. "Reply to David Pellauer". *The Philosophy of Paul Ricoeur. The Library of Living Philosophers*. Ed. Lewis Edwin Hahn. Vol. 22. Perú: Open Court Trade and Academic books, 1996b: 123-125.
- Ricoeur, Paul. "Intellectual Autobiography". *The Philosophy of Paul Ricoeur*. Ed. Lewis Edwin Hahn. Trad. Kathleen Blamey. Vol. 22. Perú: Open Court Trade and Academic books, 1996c: 3-53.
- Ricoeur, Paul. *La metáfora viva*. Trad. Agustín Neira. 2.^a. Madrid: Trotta - Ediciones Cristiandad, 2001.
- Ricoeur, Paul. *Ideología y Utopía*. Trad. Alberto L. Bixio. Barcelona: Gedisa, 2006.
- Ricoeur, Paul. "La imaginación en el discurso y en la acción. Ricoeur, Paul". *Hermenéutica y acción: de la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*. Buenos Aires: Prometeo, 2008: 101-120.
- Ricoeur, Paul. "La vida: un personaje en busca de un autor". *Educación y política. De la historia personal a la comunión de libertades*. Buenos Aires: Prometeo, 2009: 43-55.
- Ricoeur, Paul. *Del texto a la acción*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010a.
- Ricoeur, Paul. *La memoria, la historia y el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010b.
- Ricoeur, Paul. *Herméneutique. Cours professé à l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université Catholique de Louvain 1971-1972*. Ed. Daniel Frey y Marc-Antoine Vallée. Fonds Ricoeur, 2013. (électronique).
- Ricoeur, Paul. "Introducción a Ideen I de Edmund Husserl". *Areté - Revista de Filosofía* XXVI.1 (2014): 133-163.
- Scardamalia, Marlene y Carl Bereiter. "Dos modelos explicativos de los procesos de composición escrita". *Infancia y Aprendizaje* 58 (1992): 43-64.

Vallée, Marc-Antoine. *Gadamer et Ricoeur: la conception herméneutique du langage*.

Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2012.

Vedder, Ben. *Was ist Hermeneutik?: Ein Weg von der Textdeutung zur Interpretation der*

Wirklichkeit. Stuttgart: Kohlhammer, 2000.