

PAUL RICOEUR: LOS CAMINOS DE LA HERMENÉUTICA

Marcelino Agís Villaverde
Universidad de Santiago de Compostela

Resumen

Paul Ricoeur figura entre los autores clásicos de la Hermenéutica Filosófica contemporánea. Su fallecimiento en mayo del 2005 enmarca el pensamiento de un autor que ha realizado un largo itinerario filosófico. Atendiendo a la orientación de su obra y a los grandes temas que trata podemos estructurar su pensamiento en cuatro grandes etapas: Formación e influencias; Fenomenológica; Hermenéutica; Filosofía Práctica.

Palabras clave: Hermenéutica, Pensamiento de Paul Ricoeur; Filosofía contemporánea

Abstract

Paul Ricoeur figures as one of the classic authors of twentieth-century Philosophical Hermeneutics. His death in May of 2005 brings to an end the thoughts of an author who achieved an extensive philosophical itinerary. Directing our focus on his work and the majors themes that he explored, we can structure his thoughts into four major stages: His education and influences; Phenomenology; Hermeneutics; Practical Philosophy.

Keywords: Hermeneutics, Paul Ricoeur's Thoughts, Contemporary Philosophy

El pensamiento de Paul Ricoeur está indisolublemente unido a los avatares de la filosofía del siglo XX. Su capacidad para establecer un diálogo intelectual fecundo con un buen número de autores contemporáneos ha dado lugar a una filosofía en constante evolución que no podemos adscribir a una determinada corriente o escuela filosófica. La variedad de temas y la amplitud de su obra que, tras su fallecimiento podemos contemplar en su conjunto, nos autorizan a situar a Paul Ricoeur entre los autores clásicos de la Hermenéutica filosófica del siglo XX. Aun así los caminos de su

Recibido: 21/10/07. *Aceptado:* 21/11/07.

Hermenéutica han sido plurales y, por ello, nos ha parecido oportuno ofrecer una guía o esquema de lectura para recorrerlos.

La necesidad de contar con una visión unitaria y sistemática del pensamiento de Paul Ricoeur ha llevado a un buen número de autores a proponer distintos esquemas de lectura. En ellos, muy frecuentemente, se sitúa como hilo conductor de su pensamiento a un concepto filosófico, haciéndolo comparecer en todas y cada una de sus obras como una demostración de su efectividad hermenéutica. Tal metodología tiene sin embargo sus riesgos. Sobre todo, si pensamos que el propio Ricoeur ha definido su pensamiento filosófico como una “sistematicidad quebrada” (*systematicité brisée*) en la que lo fragmentario y lo sistemático se enfrentan. “Diversos críticos benévolos —escribe Ricoeur en 1987— han intentado deducir una unidad sistemática de mis obras, tomando alternativamente como tema la libertad, lo imaginario, la subjetividad, el lenguaje, la voluntad y la acción, la esperanza, ... No rechazo ninguna de estas interpretaciones, y, sin ánimo de desmentirlas, debo insistir hoy en el carácter fragmentario de mi acercamiento a los problemas. Cada uno de mis libros ha querido responder a una cuestión que se me ha impuesto con contornos muy precisos. Y las obras que han seguido surgieron de cuestiones no resueltas por la precedente y a menudo rechazadas por ella como un residuo repelido por el muro de su cerca”¹.

Por otra parte, todas esas interpretaciones se han hecho sobre la obra de un autor vivo, con un pensamiento en constante evolución y con una enorme curiosidad intelectual. Por esta razón, además de la provisionalidad de las tesis ensayadas para comprender el pensamiento de un Ricoeur vivo y activo hasta sus últimos días, surgía la duda de si el círculo hermenéutico aplicado a su obra no se estaba cerrando en falso al proponer comprender el todo desde las partes y las partes desde el todo cuando ni el todo ni las partes era una realidad conocida y terminada.

A pesar de todas estas dificultades creo que es posible y, desde luego, conveniente, mostrar la coherencia y el valor del proyecto filosófico ricoeuriano. El camino que he elegido para llevar a cabo esta comprensión integral del pensamiento de Paul Ricoeur es el de estructurar su creación filosófica atendiendo a los distintos temas de los que se ha ocupado en cada momento y a su articulación interna, con especial incidencia en la etapa hermenéutica.

¹ RICOEUR, P.: “Autocomprensión e historia”, en *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1991, p. 28.

A) ETAPAS DE UN LARGO ITINERARIO FILOSÓFICO

Estamos comenzando a ver con cierta perspectiva y distancia histórica el conjunto de la aportación de Paul Ricoeur a la filosofía contemporánea. Su fallecimiento en mayo del 2005 enmarca el pensamiento de un autor que ha realizado un largo itinerario filosófico. Atendiendo a la orientación de su obra y a los grandes temas que trata podemos estructurar su pensamiento en cuatro grandes etapas:

1. Formación e influencias (hasta 1950)
2. Fenomenológica (1950-60)
3. Hermenéutica (1960-1990)
4. Filosofía Práctica (ético-política) (1990-2005)

De ellas, la más amplia en el tiempo y a la que pertenecen un mayor número de publicaciones es la etapa hermenéutica, seguida por la etapa final que dedica a temas relativos a la ética y a la filosofía política. Realizaremos a continuación una breve presentación del itinerario filosófico de Ricoeur, estructurado de acuerdo con las cuatro etapas antes señaladas.

1. Etapa de formación e influencias

En distintos trabajos autobiográficos, Ricoeur reflexiona sobre las influencias que recibe en sus primeros años de búsqueda filosófica, y se siente orgulloso de admitir la herencia de dos amores contrapuestos: de una parte Gabriel Marcel, a quien él une la figura de Emmanuel Mounier; y, de otra, Edmund Husserl. Los primeros le encaminan hacia la búsqueda existencialista, hacia la problemática del compromiso, que nunca abandonará a lo largo de su vida, aunque no tenga siempre desarrollos concretos.² Ricoeur no duda en reconocer la profunda huella que deja en él tanto la filosofía de Marcel como el peculiar modo de practicarla y transmitirla. “Gabriel Marcel —escribe Ricoeur— es con mucho la persona con la que yo he trabado la relación más profunda, desde mi año de agregación, en 1934-35, y continuando todavía, de manera episódica hasta su muerte en 1973. Durante los famosos ‘soirées du vendredi’, que yo he

² Un panorama de las relaciones mantenidas entre Paul Ricoeur y Gabriel Marcel, a lo largo de más de treinta años, así como una presentación dialógica de ambos pensamientos, siguiendo el hilo del libro *Entretiens Paul Ricoeur-Gabriel Marcel* (Éd. Aubier-Montaigne, París 1968), la hallamos en Sirgado Ganho, M. de Lourdes: “Paul Ricoeur e Gabriel Marcel”; en Revista Portuguesa de Filosofia, Braga, Enero-Marzo 1990, pp. 169-179.

comenzado a frecuentar desde 1934, se escogía un tema de discusión, y la regla era siempre partir de ejemplos, de analizarlos y de no recurrir a las doctrinas más que como apoyo a las posiciones defendidas. Yo gocé ahí de un espacio de discusión que se echaba totalmente en falta en la Sorbona. En su casa, se tenía la impresión de que el pensamiento era algo vivo, (...) Creo que esto es lo que yo le debo fundamentalmente: intentar hacer filosofía, y hacerla en una situación polémica asumida”³.

A pesar de ello, marca también las diferencias con respecto a la metodología de Marcel, en cuya obra detecta una cierta carencia en lo relativo a su estructura conceptual. De tal manera que, aun compartiendo sus convicciones profundas, se aleja de esa forma tan típica de Marcel de deslizarse de un concepto a otro, de una idea a otra, como si se tratase de un conjunto de variaciones que proceden en función de asonancias y disonancias⁴.

En cuanto a la deuda contraída con Emmanuel Mounier podríamos decir que es nó sólo filosófica sino que afecta al propio talante personal de Ricoeur y al compromiso del filósofo con los problemas histórico sociales de cada tiempo⁵. En este sentido, nos dice Ricoeur: “Las orientaciones filosóficas y cristianas de Mounier me eran familiares. La noción de persona, querida para Mounier, encontraba una articulación filosófica, solo que más técnica, si se me permite decir, en la obra de los pensadores evocados más arriba. La conjunción entre persona y comunidad representaba, en cambio, un avance inédito, con respecto a esa especie de reserva fomentada por los filósofos de oficio. Por otra parte, yo aprendí con Mounier a articular las convicciones espirituales con las tomas de posición políticas que habían quedado hasta aquí yuxtapuestas a mis estudios universitarios y a mi compromiso en los movimientos de juventudes protestantes”⁶.

Así pues, más que una influencia específica que podamos hallar en tal o cual obra, lo que se aprecia es una influencia interiorizada por Paul Ricoeur y que consolida su talante personal y su peculiar modo de entender la filosofía. La convivencia entre filosofía y cristianismo pasa

³ RICOEUR, P.: *La critique et la conviction —entretien avec François et Marc Launay—*; Calmann-Lévy, París 1995, pp. 41-42.

⁴ Op. Cit., p. 43.

⁵ Sobre este tema Cf. AGÍS VILLAVARDE, M.: “Paul Ricoeur y E. Mounier” en AGÍS VILLAVARDE, M. (et al.) eds.: *Hermenéutica y Responsabilidad. Homenaje a Paul Ricoeur*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, 2005.

⁶ RICOEUR, P.: *Réflexion faite: autobiographie intellectuelle*; Ed. Esprit, París 1995, p. 18.

a ser un elemento estable de su perfil intelectual, dejando atrás las guerras y armisticios juveniles; la noción de persona enriquece y completa la noción de sujeto existencial de los autores existencialistas; la íntima imbricación entre persona y comunidad humaniza a la intersubjetividad de la fenomenología descriptiva de Husserl; la articulación de sus convicciones espirituales y políticas dará lugar a una constante toma de posicionamiento ante la historia.

Paul Ricoeur, como es sabido, será uno de los colaboradores asiduos de la revista *Esprit* a partir de finales de la década de los cuarenta, comprometiéndose con los ideales del pensamiento personalista⁷. Sus temas implican siempre un compromiso con la realidad histórica y con la acción, reservando para revistas filosóficas del tipo de la *Revue de Métaphysique et de morale* los trabajos de orientación netamente filosófica. Olivier Mongin, actual director de la Revista *Esprit*, ha ponderado la identificación de Ricoeur con *Esprit* y con el personalismo. Mongin afirma, en primer lugar, que Ricoeur es un hombre de revista, ligado a *Esprit* y al movimiento personalista en los años cincuenta y sesenta, y colaborador también de otras publicaciones comprometidas como la revista protestante *Christianisme Social, Terre nouvelle*, etc. Al mismo tiempo, Mongin recoge el fragmento de una entrevista donde Ricoeur aboga por una distancia con respecto al personalismo para poder filosofar con plena autonomía. “Yo me inclinaría más bien —afirma Ricoeur—, a pesar de la filiación que se me reconoce bastante a menudo con el personalismo, del lado de la desconexión (...) Creo que esta distanciación al nivel de la propia vida, de la felicidad y de la desdicha, forma parte del acto de filosofar”⁸. Es importante destacar que no existe ambigüedad en el compromiso de Paul Ricoeur con la Revista. Su colaboración y su cercanía, a la vista de los trabajos que ha publicado en ella, han sido muy notables, sin embargo conservando sus propias señas de identidad y la necesaria independencia para filosofar desde una posición independiente.

Por último, es preciso hablar de un pensador que conocemos fundamentalmente gracias a la generosidad con la Paul Ricoeur ha hablado siempre de él. Nos referimos a Jean Nabert, autor poco conocido pero

⁷ El primer trabajo de Ricoeur en la Revista *Esprit* data de 1947 (“Le mystère mutuel ou le romancier humilié”, *Esprit* 15, n° 132, avril, 691-699), aumentando en los años sucesivos la intensidad de sus colaboraciones y manteniendo su presencia en la revista prácticamente hasta sus últimos años.

⁸ Entrevista publicada en la Revista *Esprit* en diciembre de 1948, cit. por MONGIN, O.: *Paul Ricoeur*, Éd. du Seuil, París, 1994, p. 82.

indisolublemente unido a los años de formación e influencias de Ricoeur. Tal como ha señalado P. Colin, entre los maestros de Ricoeur, Nabert ocupa un lugar singular, hasta el punto de que, “es como si su propio trabajo no fuese auténticamente filosófico más que por fidelidad a las líneas filosóficas trazadas por Nabert”. Este autor representa una referencia y “religación” del pensamiento de Ricoeur a la filosofía reflexiva⁹.

2. Etapa fenomenológica

El pensamiento de Paul Ricoeur no puede ser comprendido en sus justos términos sin reconocer la impronta que recibe de la fenomenología de Husserl. Husserl representa para él la rigurosidad intelectual y reflexiva, los análisis laboriosos y las complejas articulaciones dentro del ámbito fenomenológico. En el volumen titulado *A l'école de la phénoménologie* (Vrin, París 1986) se agrupan los principales trabajos consagrados a esta temática. Ricoeur, que recordemos está en Alemania continuando su formación justo antes de estallar la II Guerra Mundial, va a ser uno de los propagadores de la filosofía alemana y, en particular, de la fenomenología después de la contienda. Además de diversos artículos dedicados a la fenomenología en distintas revistas filosóficas a partir de finales de los años 40, traducirá del alemán el texto de *Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und Phaenomenologischen Philosophie*, que aparecerá en 1950. Escribe, también, un apéndice dedicado a Husserl en la segunda edición de la *Historia de la filosofía alemana* de É. Brehier (1967), entre otros trabajos que podrían ser citados.

El interés de Paul Ricoeur por la fenomenología no sólo se hace patente en su filosofía hermenéutica que nace a partir de los años sesenta sino que marcará también el método practicado en su primera gran obra, *Philosophie de la Volonté I. Le volontaire et le involontaire*, de 1950. En ella realiza una descripción fenomenológica de las estructuras de lo voluntario y lo involuntario. En su opinión, Husserl se olvida en su fenomenología de hacer gravitar la realidad empírica del hombre alrededor de la voluntad humana. Por esta razón, esta obra puede entenderse como una fenomenología de lo voluntario y de lo involuntario en la que se

⁹ Cf. COLIN, P.: “Herméneutique et philosophie réflexive”; en GREISCH, J. y KEARNY, R.: *Paul Ricoeur: Les métamorphoses de la raison herméneutique*; Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle; Cerf, París, 1991, pp. 16 ss.

describe los significados y estructuras esenciales de la intención, del proyecto, del motivo, del deseo, etc. El principio que guía esta investigación es la reciprocidad de lo voluntario y lo involuntario. De tal manera que en la reflexión debemos introducir la decisión volitiva y lo involuntario corporal que la limita.

También la impronta de Husserl y de la fenomenología estará presente en la etapa hermenéutica de Ricoeur, en donde plantea la posibilidad de una fenomenología hermenéutica que sobrepase las limitaciones del método fenomenológico aplicado a la interpretación. En efecto, la fenomenología sufrirá profundas y paulatinas transformaciones tras el encuentro con la hermenéutica. Ricoeur sueña inicialmente con la posibilidad de una fenomenología hermenéutica, proyecto que ya había iniciado Heidegger, quien buscaba una transformación hermenéutico-existencial de la fenomenología, y continuado después por Gadamer en el ámbito de la filosofía alemana. Lo que está en juego es la posibilidad de una fenomenología hermenéutica como crítica y superación al mismo tiempo de una fenomenología pura, un movimiento en el que estarían implicados no sólo Husserl por parte de la fenomenología y Ricoeur por parte de la hermenéutica sino también Heidegger como mediador o transición entre ambas posiciones.

La fenomenología no había tenido en cuenta en su búsqueda de esencias, la importancia de los discursos con doble sentido y de los lenguaje cifrados de los que se vale el hombre para dar cuenta de sí mismo y del sentido de la realidad. Un tema que Ricoeur descubre en el segundo volumen de su *Filosofía de la Voluntad* cuando se ocupa de cuestiones como la culpa o la trascendencia. Para el adecuado tratamiento de estos temas es imprescindible una hermenéutica primaria que supondrá una revolución metodológica que lo distanciará de los iniales planteamientos fenomenológicos.

3. Etapa hermenéutica

A) Hermenéutica Primaria

Ricoeur descubre la potencialidad semántica del lenguaje indirecto, característico de los discursos mítico-simbólicos arcaicos, en el análisis que realiza de la “empírica de la voluntad” en *La symbolique du mal*, segunda parte de *Finitud y Culpabilidad* (1960). Las ideas directrices de esta descripción empírica son, por una parte, el carácter absurdo y opaco de la falta; por otra, el carácter accesible de la falta a través del desciframiento de la simbología y mitologías que le sirven de expresión. Así pues,

en este segundo volumen de su *Filosofía de la Voluntad* para introducir el problema del mal en la estructura de la voluntad era preciso el rodeo de los símbolos y de los mitos. Es entonces cuando la hermenéutica se revela como el método empírico-descriptivo necesario para analizar símbolos y mitos en los que se expresan múltiples modalidades sobre el problema del mal o de la culpa. A proceder de esta manera se produce lo que Ricoeur denomina el “injerto de la hermenéutica en la fenomenología”. En dicho injerto va implícita la crítica al método fenomenológico que no consigue contemplar en su totalidad la realidad humana al marginar el sentido expresado a través de las formas simbólicas y de los mitos. Una carencia especialmente grave si se tiene en cuenta, como afirma Ricoeur, que “el sujeto no se conoce a sí mismo directamente, sino tan sólo a través de los símbolos depositados en su memoria y en su imaginario por las grandes culturas”¹⁰.

Como siempre, el punto de partida es disponer de la suficiente sensibilidad hermenéutica para dejarnos decir algo por el discurso del otro, aunque este sea un discurso remoto que nos llega a través de mitos y símbolos arcaicos. Nos hallamos en un momento en el que disponemos de un conjunto de disciplinas y ciencias del lenguaje para desvelar el mensaje de los discursos mítico-simbólicos. O podemos, asimismo, rechazar todos estos mitos y símbolos como muestras de una mentalidad infantil carente de valor. Como es sabido, Ricoeur, al igual que un amplio conjunto de investigadores del siglo XX, opta por su recuperación y análisis. Pero se da cuenta de que no hay forma de integrar mitos y símbolos en su estado “bruto” en el discurso filosófico. Por esta razón, sus esfuerzos se orientarán a una reestructuración de esos mitos en su propio universo de discurso. Los mitos pasan a ser entendidos como elaboraciones que nos remiten a un lenguaje más fundamental que resulta ser totalmente simbólico. Pues bien, para comprender este lenguaje era necesaria una exégesis del símbolo o “hermenéutica primaria”, es decir, un conjunto de reglas que permitan comprender este lenguaje.

Al aplicar esta hermenéutica primaria Ricoeur alcanza dos objetivos: por una parte, logra respetar el carácter específico del mundo simbólico; por la otra, consigue pensar no por detrás del símbolo sino a partir de él. Esto es justamente lo que pretende expresar al titular el Epílogo de *Finitud y Culpabilidad* “Le symbole donne à penser”, indicando con esta breve fórmula la orientación de la hermenéutica simbólica que practica.

¹⁰ RICOEUR, P.: *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, p. 30.

La comprensión de los símbolos nos pone en camino para conquistar el punto de partida, el ancestral origen de nuestra conciencia actual, ambientando el pensamiento en la atmósfera del lenguaje originario. Uno de los principales valores de las expresiones simbólicas es que se trata de un lenguaje que se formó con anterioridad al lenguaje filosófico y cuyo sentido no oculta presupuestos previos. La hermenéutica simbólica recupera además las principales hierofanías y símbolos sagrados que el hombre moderno ha olvidado pero cuyo sentido está en la base de nuestro lenguaje y de nuestro pensamiento. Según nos dice Ricoeur, “es en la época en la que nuestro lenguaje se torna más preciso, más unívoco, más técnico, en una palabra, más apto para las formalizaciones integrales, que precisamente se llaman lógica simbólica, es en esta misma época del discurso en la que queremos recargar nuestro lenguaje, en la que pretendemos partir de nuevo de un lenguaje pleno”¹¹.

Sin embargo, no se trata sólo de recuperar significaciones perdidas en el tiempo. El símbolo da que pensar sólo en la medida en que somos capaces de añadirle una interpretación que promueva un sentido que vaya más allá de él. Y es en este punto donde descubrimos que el símbolo no es ajeno al raciocinio filosófico, acaso porque se encuentra en las raíces de nuestro lenguaje.

Así pues, gracias a la hermenéutica simbólica lo que era un discurso incoherente y oscuro se torna un discurso comprensible que nos ilumina no sólo un universo cultural arcaico sino partes de nuestro propio modo de ser actual. De acuerdo con estos planteamientos la hermenéutica, tal como la concibe en esta etapa inicial, cumple varias funciones, entre otras:

1. La resemantización del discurso arcaico mítico/simbólico.
2. La ampliación y mayor organización de las interpretaciones espontáneas que los símbolos siempre provocaron.
3. La recuperación de la dimensión filosófico/ontológica de la creatividad primitiva que se expresa a través de símbolos y mitos.
4. La incorporación al discurso filosófico de los símbolos fundamentales de la conciencia.

El paso de una reflexión intrínseca de los símbolos a una reflexión que nos lleva más allá de ellos nos introduce en una hermenéutica filosófica que no se limita a ser una metodología interpretativa. Una orientación semejante a la que en la época está dando a la hermenéutica Gadamer en su *Verdad y Método*, publicada en este mismo año 1960. El símbolo, por

¹¹ RICOEUR, P.: *Philosophie de la Volonté. Finitude et culpabilité II. La symbolique du mal*. Aubier, París, 1960 (reed. 1988), p. 481.

lo tanto, no sólo es el responsable de despertar la conciencia hermenéutica en Ricoeur sino en extender su cometido merced a su capacidad de expresar un doble sentido que nos lleva más allá, al reino del pensamiento.

B) Interpretación y Doble Sentido

Según acabamos de ver, Ricoeur va a desarrollar una hermenéutica simbólica más que optar por una fenomenología del tipo de la practicada por los fenomenólogos de la religión. Una hermenéutica que se amplía al dirigir la interpretación hacia la pluralidad de discursos del hombre, sin abandonar el mundo de los símbolos.

En esta nueva etapa Ricoeur aplica lo aprendido a través de la hermenéutica simbólica a otras modalidades discursivas sobre la base de que cualquier discurso es susceptible de manifestar un doble sentido que el hermeneuta debe esclarecer mediante la interpretación. El libro que marca el comienzo de esta nueva etapa es *De l'Interprétation. Essai sur Freud*, publicado en 1965. En dicha obra el concepto de interpretación será el problema central por dos razones: en primer lugar, por ser un concepto clave dentro de la teoría psicoanalítica de Freud; en segundo lugar, porque la obra de Ricoeur no está construida desde la psicología sino desde la hermenéutica.

Ricoeur realiza una serie de reflexiones entorno al título de una de las más importantes obras de Freud: *Traumdeutung (La interpretación de los sueños)*, para confirmar la relevancia hermenéutica del psicoanálisis freudiano. Freud no habla de Ciencia de los sueños, de una manera general sino de “interpretación”. “La palabra —afirma Ricoeur— escogida a propósito y su vecindad con el tema del sueño está ella misma llena de sentido. Si el sueño designa toda la región de las expresiones con doble sentido, el problema de la interpretación designa recíprocamente toda la comprensión del sentido especialmente ordenado en las expresiones equívocas. La interpretación es la comprensión del doble sentido”¹².

Los símbolos arcaicos y los oníricos comparten una misma estructura de doble sentido que reclama una interpretación. Nuestra sensación ante un símbolo es la de terminar la apertura de su significación, avanzando del sentido literal a otro sentido de segundo grado. También los sueños en el contexto psicoanalítico provocan una sensación idéntica y generan un proceso hermenéutico similar. De hecho, en *La interpretación de los sueños* Freud valora positivamente la interpretación simbólica de los

¹² RICOEUR, P.: *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Éd. du Seuil, París 1965, pp. 17-18.

sueños para conocer las regiones más profundas del hombre. El estudio de la interpretación psicoanalítica reafirma a Ricoeur en su tesis de que hay que concebir el trabajo hermenéutico en función de las estructuras de doble sentido objeto de la interpretación (símbolos o sueños). “Lo que suscita el trabajo interpretativo —escribe Ricoeur— es una estructura intencional que no consiste en la relación del sentido a la cosa, sino en una arquitectura del sentido, en una relación del sentido al sentido, del sentido segundo al sentido primero... Es esta textura la que hace posible la interpretación, aunque sólo el movimiento efectivo de la interpretación la ponga de manifiesto”¹³.

Pero así como puede decirse que la estructura del símbolo sustenta la estructura de la interpretación, puede también afirmarse que la interpretación da sentido al símbolo, constituyéndolo lingüísticamente. Efectivamente, es gracias a la interpretación cómo se inscribe el problema del simbolismo en el problema más amplio del lenguaje. Una concepción que será reiterada en *Le conflit des interprétations* (1969), un libro de ensayos hermenéuticos donde recoge trabajos de la etapa anterior.

Así pues, inicialmente la noción de interpretación queda unida a la noción de símbolo. Ricoeur lo expresa de la siguiente manera: “Llamo símbolo a toda estructura de significación donde un sentido directo, primario, literal, designa por añadidura otro sentido indirecto, secundario, figurado, que no puede ser aprendido más que a partir del primero. Esta circunscripción de las expresiones de doble sentido constituye propiamente el campo hermenéutico”¹⁴. En coherencia con esta concepción del símbolo, definirá la interpretación como “el trabajo de pensamiento que consiste en descifrar el sentido oculto en el sentido aparente, en desarrollar los niveles de significación implicados en la significación literal”¹⁵.

Pero quizás más importante incluso que la hermenéutica primaria que se despliega ante un símbolo para hacerlo comprensible incorporándolo al lenguaje es su capacidad de despertar el *trabajo del pensamiento*. “El símbolo —escribe Ricoeur— da que pensar, hace una llamada a la interpretación, precisamente porque dice más de lo que no dice y de lo que jamás termina de decir”¹⁶. El simbolismo, en su nivel de manifestación textual, marca la eclosión del lenguaje hacia el otro. Es lo que Ricoeur denomina apertura. En esto reside la fuerza y la debilidad de la hermenéu-

¹³ Op. Cit., pp. 26-27.

¹⁴ RICOEUR, P.: *Le conflit des interprétations*, Éd. du Seuil, París 1969, p. 16.

¹⁵ IBID

¹⁶ Op. Cit., p. 32.

tica. Debilidad en la medida en que la apertura del lenguaje imposibilita un tratamiento científico; la fuerza porque el lenguaje dice más, evoca, posee un carácter plurívoco.

Por último, hay que tener en cuenta también que el símbolo no tiene sólo un valor expresivo en el plano semántico sino un valor heurístico al ayudarnos en la comprensión de nosotros mismos y del otro, planteamiento que luego aplicará a la noción de “texto” al afirmar que “comprender es comprenderse delante del texto”.

C) Del Conflicto Interpretativo a la Ontología de la Comprensión

Es, precisamente, la interrelación entre hermenéutica y comprensión de sí es uno de los núcleos de su obra *Le conflit des interprétations*. Estamos en los años de eclosión del estructuralismo filosófico y, fiel a su actitud, Ricoeur va a mantener un diálogo fluido con esta corriente filosófica que había nacido de la mano de la lingüística y alcanzará a buena parte de las ciencias del lenguaje en los años setenta del siglo XX. La opción del estructuralismo era defender un funcionamiento anónimo de los sistemas de signos, sin bases subjetivas. Ante un texto caben dos posibilidades: una interna en la que se realice un análisis de las unidades que componen el discurso; y otra amplificadora que busque el sentido del discurso entendido como un todo cargado de significación. Ricoeur reconoce el interés técnico de la primera posibilidad pero se decanta por la segunda modalidad, inherente a la tarea hermenéutica. De ahí que su modelo de hermenéutica en esta etapa no se reduzca a un conjunto de reglas interpretativas necesarias para realizar una interpretación primaria sino que plantea una hermenéutica orientada hacia el descubrimiento del ser a través de las múltiples modalidades de discurso en las que se expresa.

Esta línea hermenéutica coincide en su aspiración filosófica con la “hermenéutica de la facticidad” que había desarrollado Martin Heidegger en los años veinte y en particular en *Sein und Zeit*. Si bien Ricoeur va a matizar su propuesta, diferenciándola de la heideggeriana, al hablar de dos vías distintas:

- La vía corta heideggeriana: una ontología de la comprensión que avanza en la comprensión del ser a través de una analítica existencial.
- La vía larga ricoeuriana: lleva la reflexión al plano ontológico a través del largo rodeo hermenéutico de la pluralidad de discursos del ser.

En esta nueva acepción, ser coincide con ser interpretado. El yo no puede ser analizado a partir de sí mismo sino a través del gran desvío

(*détour*) de los signos, símbolos y las figuras de la cultura, de donde resulta la imposibilidad de una hermenéutica única y universal. Varios serán los estilos de la interpretación y, consecuentemente, la ontología naciente también será contingente, no sustancialista, “militante” y siempre dependiente del desarrollo de la interpretación. Es imposible considerar una ontología de la conciencia absoluta porque el ser, la conciencia, el yo, son resultados de la interpretación, por lo que deben surgir al final de la actividad hermenéutico-reflexiva.

La vía larga de Ricoeur se articula en tres etapas fundamentales:

- 1) Semántica: consistente en partir de las significaciones plurales y del conflicto de interpretaciones que genera.
- 2) Reflexiva: centrada en descubrir a través del trabajo hermenéutico de comprensión del discurso un momento de la comprensión de sí.
- 3) Existencial: puesto que el ser que comprende es un ser existencial.

Este gran rodeo o vía larga le llevará a profundizar en las distintas modalidades discursivas en las que se expresa el ser, siendo la hermenéutica textual la que concentra a continuación su atención.

D) El Mundo del Texto

No es posible presentar, siquiera sucintamente, todas las aportaciones de Paul Ricoeur en tono a la hermenéutica del texto. A este tema dedica amplios ensayos, alguno de ellos recogidos en su segundo volumen de ensayos hermenéuticos, titulado *Du texte à l'action* (1986). De acuerdo con la lingüística, un texto puede definirse como una estructura igual o superior á frase, sin ser tampoco una suma de todas ellas. Es un proceso acumulativo, holístico, con una estructura específica.

Una vez más, Ricoeur no se contenta con el análisis de los elementos estructurales sino que busca rescatar el sentido. Para él la hermenéutica textual debe acometer una doble tarea: “De una parte, la dinámica interna que preside la estructuración de la obra, de otra, el poder de la obra de proyectarse fuera de ella misma y engendrar un mundo que será verdaderamente la ‘cosa’ del texto. Dinámica interna y proyección externa constituyen lo que yo llamo el trabajo del texto. La tarea hermenéutica es la de reconstruir este doble trabajo del texto”¹⁷.

¹⁷ RICOEUR, P.: *Du texte à l'action. Essais d'Herméneutique II*, Éd. du Seuil, París, 1986, p. 32.

El mundo que genera el texto es peculiar. Entra en conflicto con el mundo real para describirlo: lo rehace, aprovechando todas las figuras que el lenguaje ofrece para hablar de la realidad. El escritor se vale de todos los elementos expresivos a su alcance. Y todo ello para redescubrir el mundo e insertarlo en un modo de existencia definitiva y aparentemente inmóvil: el texto.

La comprensión de su sentido no es posible realizarla de manera inmediata, empática, tal como propugnaba la hermenéutica romántica (Schleiermacher). Pero tampoco se logra enteramente a través del análisis estructural de los sistemas de signos que componen dicho texto, tal como nos propone el estructuralismo. La hermenéutica que propone nuestro autor aspira a comprender los textos a partir de su intención, de lo que el texto nos dice en nuestra circunstancia actual. Por lo tanto, no es la intención original del autor, cuando escribió el texto, lo que el intérprete debe descubrir. Y para hacerlo deberá vencer una distancia, un alejamiento cultural.

Todo texto produce una doble ocultación que es preciso superar para poder comprenderlo: la del autor, en primer lugar, ausente del proceso de lectura y de la interpretación; y la del intérprete, ausente del proceso de escritura.

En razón de los rasgos esenciales del texto, la hermenéutica textual de Ricoeur se centrará en los siguientes aspectos:

1. Sentido autónomo, con relación a la intención del autor
2. Plurivocidad o sentido abierto, una vez que se rompe el mundo situacional común de la oralidad para entrar en el más amplio universo de las referencias abiertas por el mundo del texto.
3. Actividad del lector, responsable de terminar el texto, obra abierta.
4. Texto y autocomprensión del sujeto, que descubre a través del proceso de lectura un nuevo proyecto de ser-en-el-mundo.

A tenor de ello, comprobamos que Ricoeur practica una hermenéutica en la que el sentido del texto es una conquista del intérprete, quien se comprende comprendiendo. La lectura nos introduce en las variaciones imaginativas del *ego* y nos recuerda que somos seres caracterizados por una apertura al mundo y al otro, también al mundo del texto. Incorporando el sentido de los textos a nuestra comprensión, el hombre amplía la visión de sí mismo. Un texto nos invita a interpretar una propuesta de mundo que puede ser habitado por nosotros mismos.

Este doble itinerario del sentido que va del intérprete al texto y del texto al intérprete lo hallamos igualmente en la metáfora, modelo en miniatura del texto.

E) La Metáfora como Discurso

Muchos autores han insistido en el lugar preponderante que ocupa la metáfora en el interior del discurso filosófico. Ricoeur se ocupa de ella en *La métaphore vive* (1975). Desde la perspectiva hermenéutica, define a la metáfora como “el hilo conductor trascendental que guía el recorrido hacia el problema central de la hermenéutica”¹⁸. El discurso filosófico encuentra en la metáfora un elemento central y paradigmático. La metáfora nos invita a pasar de lo lógico a lo ontológico, de lo unívoco a lo plurívoco, de la palabra a la frase y de ésta al discurso (obra). Existe en ella una voluntad de sentido que desborda su pertenencia a una unidad restringida de discurso (palabra, grupo de palabras, frase). Por esta razón, la metáfora interesa no sólo a quienes se preocupan del discurso poético sino a los que investigan el discurso especulativo. La metáfora está presente en ambos generando una intersección de esferas de discurso muy beneficiosa para el discurso filosófico. La enunciación metafórica implica siempre una exigencia de elucidación que abre el camino al discurso especulativo. Ni el orden conceptual destruye al metafórico ni a la inversa: entre ambos existe un universo de atracciones y repulsiones creadoras, de interacciones e intersecciones. “La interpretación es, por tanto, una modalidad de discurso que opera en la intersección de dos campos, el de lo metafórico y el de lo especulativo. Es, pues, un discurso mixto que, como tal, no puede dejar de experimentar la atracción de dos exigencias rivales. Por un lado, quiere la claridad del concepto; por otro, intenta preservar el dinamismo de la significación que el concepto fija e inmoviliza”¹⁹.

Paul Ricoeur va a reivindicar un nuevo estilo hermenéutico apoyándose en la metáfora viva: La metáfora no es viva solamente porque vivifica un lenguaje constituido sino, sobre todo, porque provoca la necesidad de un “pensar más” en el nivel del concepto. El destino poético del lenguaje constituye la posibilidad de ampliar el discurso especulativo. Por ello, el valor de la metáfora reside en su capacidad para crear sentido, cuya recuperación asignamos a la hermenéutica.

¹⁸ RICOEUR, P.: «*La métaphore et le problème central de l'herméneutique*»; *Revue Philosophique de Louvain*, 70 (1972), pp. 93 ss.

¹⁹ RICOEUR, P.: *La métaphore vive*, Éd. du Seuil, París 1975, p. 383.

4. Etapa práctica

En el año 1990, Ricoeur publica *Soi-même comme un autre*, libro que marca la transición entre la hermenéutica y la filosofía práctica. En esta obra profundiza en conceptos como el de identidad narrativa, identidad personal y en el problema de la acción humana y sus dimensiones. Su esfuerzo por pasar del texto a la acción había quedado patente en distintos trabajos hermenéuticos, en los que había incorporado la perspectiva de los filósofos del lenguaje anglosajones²⁰.

Ahora para analizar todos los niveles implicados en el problema de la identidad recurre a la pregunta “¿quién?”, hilo conductor que recorre toda la obra y las diferentes perspectivas posibles, desde la hermenéutica hasta la ética. Al preguntarse:

- 1) ¿quién es el sujeto del discurso?
- 2) ¿quién es el sujeto de la acción?
- 3) ¿quién es el sujeto relato?
- 4) ¿quién es el sujeto de la imputación moral?

aborda cuatro diferentes niveles que se integran en las perspectivas hermenéutica y ética:

- 1) El lenguaje – hombre hablante
- 2) La acción – hombre agente (sufriente)
- 3) La narración – hombre narrador
- 4) La vida ética – hombre responsable

Cada uno de estos niveles afecta a un ámbito distinto pero confluye en lo que Ricoeur denomina la hermenéutica del sí-mismo (*herméneutique du soi*), que desarrolla en *Soi-même comme un autre*. Es precisamente en el marco de esta obra en donde va a ofrecernos su “Pequeña Ética”, como contribución a la Filosofía Moral. Una contribución que se concentra en los estudios séptimo, octavo y noveno de este libro en donde analiza las determinaciones éticas y morales de la acción, relacionadas con las categorías de bueno y de obligatorio. La dialéctica del sí-mismo y del otro encontrará, según nos dice Ricoeur, su pleno desarrollo en estos estudios situados bajo el signo de la ética y de la moral. “La autonomía del *si* aparecerá en ellos íntimamente unida a la *solicitud* por el prójimo y a la *justicia* para cada hombre”²¹. El tránsito de la filosofía hermenéutica

²⁰ Cf. RICOEUR, P.: *Le discours de l'action*; Centre National de la Recherche Scientifique, París 1977. Cf. tb. RICOEUR, P.: *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, Éd. du Seuil, París 1986.

²¹ RICOEUR, P.: *Soi-même comme un autre*, Éd. du Seuil, París 1990, p. 30.

a la filosofía práctica se había realizado. Al hablarnos de él en su autobiografía intelectual nos indica cómo después de la publicación de su segundo volumen de ensayos hermenéuticos, aparecidos con el título de *Du texte à l'action*, y del libro que recogía sus estudios sobre Husserl y la fenomenología, titulado *A l'école de la phénoménologie*, se concentró en la redacción de *Soi-même comme un autre*, estableciendo así el final del periodo hermenéutico. “Con ocasión de un curso dado en la Universidad “La Sapienza” de Roma, prolongué el estudio del lenguaje, de la acción y de la narración, por una investigación de los tres momentos de la ética, de la moral y de la sabiduría práctica”²², recorrido idéntico al que despliega en *Soi-même comme un autre*.

En cuanto al paso de la ética a la política se produce como una continuidad temática al abordar la cuestión del otro. En palabras de Ricoeur, “la distinción entre los dos tipos de otros, el tu de las relaciones interpersonales y el cada uno de la vida en las instituciones, me pareció bastante firme para asegurar el paso de la ética a la política y para dar un anclaje suficiente a mis ensayos anteriores o en curso sobre las paradojas del poder político y las dificultades de la idea de justicia”²³. La idea de lo justo, tal como es tratada por Ricoeur, se corresponde con lo que podríamos denominar una “ética pública” donde lo que se trata de dilucidar, de acuerdo con el título de uno sus trabajos es el lugar de lo justo, entre lo legal y lo bueno. Con lo que, en realidad, no rebasamos el ámbito de una filosofía práctica (ético-política) que busca determinar la extensión de la idea de lo justo. El tratamiento de los temas relativos a la justicia, tal como nos informa el propio autor en las primeras páginas de *Le juste*, que le permiten saldar una deuda de la filosofía con cuestiones relevantes del plano jurídico, no le hacen perder su perspectiva: “ha sido el vínculo entre la ética y la política el objeto principal de nuestra preocupación, en detrimento del estatuto específico de lo jurídico”²⁴. Una perspectiva que continuará y ampliará en *Le Juste II* (2001). Incluso cuando vuelve al tema de la historia en *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000), del que se había ocupado en los años 50 desde la perspectiva del filósofo de la historia o en los años 80 desde la perspectiva del hermenauta, lo hace también con una vocación práctica, (memoria responsable, perdón, etc.).

Así pues, en esta última etapa que abarca los últimos 15 años de la vida de nuestro filósofo la perspectiva que preside su filosofía es clara-

²² RICOEUR, P.: *Réflexion faite*, p. 80.

²³ IBID

²⁴ RICOEUR, P.: *Le Juste*, Éd. Esprit, París 1995, p. 8.

mente una perspectiva práctica, que si bien había estado presente en otros momentos de su obra ahora concentra un mayor número de trabajos y, desde luego, los más relevantes.

Conclusión

¿Qué significación puede tener el hecho de que el largo recorrido de la obra filosófica de Ricoeur finalice en una filosofía práctica ético-política? ¿Por qué un filósofo que se ha dedicado a lo largo de tres décadas, en su principal etapa creativa, a la hermenéutica desemboca en una filosofía práctica?

Posiblemente no hay una respuesta única a estas cuestiones sino una suma de circunstancias que tienen que ver con la opción de filosofar practicada por Ricoeur a lo largo de toda su vida: plural y en permanente conflicto de interpretaciones.

Ricoeur ha sido un filósofo comprometido no sólo con la filosofía sino también con la propia realidad que le tocó vivir. Este compromiso ha dado lugar a que prácticamente a lo largo de toda su obra encontremos artículos de orientación ético-política o social, aparecidos muy frecuentemente en la Revista *Esprit* o en otras publicaciones como *Philosophy Today*, *Christianisme Social*, en los *Archivio di Filosofia*, entre otras.

No es tampoco desdeñable la hipótesis de que la frustración que experimenta la Filosofía como ciencia en ocasiones en exceso teórica y poco o nada orientada hacia la práctica, sensación heredada hasta cierto punto por la hermenéutica contemporánea al ampliar su ambición filosófica y ontológica, lo que explicaría esta desembocadura final de Ricoeur en temas ético-políticos.

Por último, señalaría la constante preocupación por el hombre, por la persona, que siempre ha manifestado Paul Ricoeur como desencadenante de este final práctico. En cualquiera de sus etapas, su filosofía ha permanecido fiel a una antropología filosófica empeñada en desvelar el sentido del hombre, de su modo de manifestarse y de actuar. Una antropología no siempre fácil de detectar por su rechazo a una vía corta para hablar del sujeto humano, de su existencia y de su ser. En efecto, la vía larga, la del estudio de las manifestaciones y discursos del hombre para llegar a su conocimiento, la de la hermenéutica de la acción, conduce inevitablemente al ámbito práctico. El hombre agente, el hombre sufriente, el hombre capaz, el hombre responsable, es el sujeto y supremo objeto de cualquier filosofía práctica.

Pero no se llega a él directamente sino a través de todas las mediaciones de las que se vale para dar cuenta de su existencia. De ahí que Ricoeur haya realizado un amplio diálogo con variadas corrientes y propuestas filosóficas que realizaban alguna aportación relevante para el conocimiento del sujeto humano: la filosofía reflexiva, el psicoanálisis, la fenomenología, el estructuralismo, la filosofía analítica o el deconstruccionismo, entre otras. Su filosofía responde a un proyecto de reconstrucción del sujeto a través de los discursos que le sirven de expresión: símbolos, mitos, textos, figuras del lenguaje, tramas narrativas. Al mismo tiempo, el sujeto se construye a sí mismo también con el otro y sus manifestaciones discursivas.

Así pues, examinando el conjunto de la obra de Paul Ricoeur las dos etapas que hemos denominado hermenéutica y práctica abarcan la parte central de su producción filosófica y en ellas hallamos sus principales publicaciones. Dos etapas presididas por los conceptos de interpretación y ética, respectivamente. Dos conceptos que podemos enmarcar en el horizonte de su antropología filosófica y en su búsqueda por desvelar las claves del discurso humano y que explican el tránsito de la hermenéutica a la filosofía práctica, con la que Ricoeur cierra su obra filosófica.

Cualquier estructuración del pensamiento de un autor como la recientemente expuesta tiene, desde luego, sus riesgos. De ellos el más grave es el de fragmentar la unidad de una vida intelectual y de un único proyecto filosófico. Ricoeur ha advertido que escribía con completa libertad, afrontando aquellos temas que en cada momento le preocupaban, retomando cuestiones abiertas en libros precedentes sin ajustarse a un sistema de pensamiento preestablecido. Pero eso no significa que no podamos descubrir la coherencia de un proyecto filosófico a lo largo de toda su obra. Un proyecto que tiene a la comprensión del hombre como telón de fondo y horizonte de su filosofar.

Un segundo riesgo nace al haber dejado fuera de esta estructuración obras, mayores o menores, que no se ajustan al esquema propuesto. Me refiero, por citar un caso, a obras como *Histoire et Vérité*, que habría que agrupar con el conjunto de escritos que Ricoeur dedica a la comprensión de lo histórico y su discurso pero que se publica en 1955, en la década que hemos denominado “etapa fenomenológica”. Asimismo, hay escritos que por su orientación ético-política anticipan lo que nosotros hemos denominado la filosofía práctica de Ricoeur de los últimos quince años, caso, por ejemplo, de los trabajos incluidos en la parte final de *Du texte à l'action*, obra publicada en 1986 y por lo tanto enmarcada en su etapa hermenéutica.

A pesar de todo ello, creo que es preciso ofrecer una visión de conjunto de lo que he denominado el proyecto filosófico de Paul Ricoeur. Necesaria no sólo por razones académico-didácticas, al ser Ricoeur uno de los autores clásicos del pensamiento contemporáneo, sino también para mostrar la coherencia de un filósofo cuyo itinerario refleja con fidelidad los avatares de la filosofía del siglo XX.