

## LA VERTIENTE HERMENÉUTICA: LA FILOSOFÍA DE GADAMER Y LA SÍNTESIS DE EXPLICAR Y COMPRENDER DE RICOEUR

**Analía Becherini**

Universidad de Buenos Aires (Argentina)

### Resumen

En este ensayo realizaremos un recorrido por las propuestas hermenéuticas de Gadamer y Ricoeur. Compararemos los postulados de las dos teorías de la interpretación para detectar sus puntos de encuentro y sus distanciamientos a la hora de interpretar.

**Palabras clave:** interpretación, hermenéutica, explicar, comprender, discurso.

Un martillo es un martillo no por la posesión de atributos de martillo,  
sino por ser usado para martillar.

Heidegger

En este trabajo trataremos de hacer una suerte de paseo por las propuestas hermenéuticas de Gadamer y Ricoeur. Posteriormente compararemos los postulados de los dos hermeneutas. Asimismo, trataremos de detectar sus puntos de encuentro y sus distanciamientos a la hora de interpretar. Finalmente, efectuaremos una suerte de conclusión general.

Uno de los primeros filósofos que sistematiza la tarea hermenéutica es Aristóteles proponiendo “como arte, lograr una comprensión perfecta o completa de los enunciados” (Granero, 2005). Según Muller-Vollmer, editor de *The hermeneutic reader*, “el arte de la interpretación es ayudarnos a lograr una comprensión perfecta, el hermeneuta tiene que describir las metas de su comprensión, las dificultades que ha debido superar y los métodos que ha usado para lograr el objetivo deseado” (Muller, 1988). Como se puede apreciar, la comprensión reside en la razón desde el arte que se asocia a la habilidad y es una operación que involucra al escritor y al lector por medio del texto.

En el siglo XIX, la hermenéutica pasa de auxiliar de la teología y de la filosofía a método de las ciencias del espíritu, debido a su espectacular desarrollo, a ser un método concreto de investigación. Durante el siglo XX, ha venido a asentarse no ya como método de investigación, sino como enfoque humanístico-lingüístico, extendiéndose a los más diversos ámbitos del saber (Gadamer, 1996: 218).

Vale destacar que, en la actualidad, la perspectiva de análisis hermenéutico ha adquirido importancia en variados campos del saber. Por ejemplo, en la lingüística, en la historia, en la antropología cultural, en la

sociología, etcétera. No obstante, la hermenéutica constituye un enfoque propio de investigación. En el marco que presta la filosofía al conjunto de los saberes humanos ha sido intérprete excepcional de su andar en los últimos doscientos años. La hermenéutica es heredera de las ciencias del espíritu y ha ayudado en los aspectos metodológicos, especialmente para extender el método positivo característico de las ciencias empíricas a toda forma de saber (Sánchez Meca, 2004). Asimismo, la hermenéutica, desde Gadamer, ha mostrado la inevitable condición lingüística del conocer humano (Gadamer, 1994).

A simple vista podemos apreciar que la hermenéutica plantea la consideración del conocimiento como un proceso de comprensión que se da por parte del lector respecto de un texto. Siguiendo esa línea, vemos un método que se ofrece como diálogo o conversación entre el autor y el lector de la obra. Concebimos dicho diálogo como un proceso a través del cual el lector comprende interpretativamente la obra. En primera instancia, porque capta el significado volcado por el autor. En segunda instancia, porque la lectura genera una suerte de significado propio, lo cual representa un acto creativo en perspectiva o una conjetura entre las posibles interpretaciones. Vale aclarar que dicha conjetura debe ser razonable, ya que una interpretación que no lo sea separa del sentido originario de la obra interpretada.

Ahora bien, para los representantes de la hermenéutica contemporánea, en concreto para Gadamer y Ricoeur, la hermenéutica tiene su axioma particular. Gadamer ha estudiado intensamente los fundamentos de una hermenéutica filosófica, y Ricoeur ha profundizado en el “hacer” de la interpretación, es decir, de redescrición de la realidad.

Primero veremos los aportes realizados por el filósofo alemán Hans-Georg Gadamer. Aquí hemos abordado sus dos obras fundamentales: *Verdad y método I* y *Verdad y método II*, especialmente la primera, en la que desarrolla su visión hermenéutica. Esta concepción será observada desde las influencias ejercidas por otros aportes a este campo de la filosofía la teoría gadameriana. Posteriormente, abordaremos a Ricoeur que puede ser ubicado como parte de un grupo de autores que ampliaron la noción de comprensión al incorporar los avances de la hermenéutica en el plano de los estudios lingüísticos y literarios.

### **Verdad y método. La hermenéutica de Gadamer**

Gadamer fue discípulo de Heidegger. Lo vemos cuando declara: “Esta estructura existencial del estar ahí tiene que hallar su expresión también en la comprensión de la tradición histórica, y por eso seguiremos en primer lugar a Heidegger” (Gadamer, 1996). Se puede afirmar que la meta de Gadamer se concreta en el intento de justificar la conciencia histórica por referencia a la temática heideggeriana del círculo hermenéutico. En tal camino observa tres etapas: una primera, fenomenológica, que establezca el vínculo entre prejuicio, tradición y autoridad; la segunda, de interpretación ontológica de esa secuencia a partir de la conciencia de la historia de los efectos, y la tercera, para extraer las consecuencias epistemológicas desde un punto de vista metacrítico sobre los prejuicios. En este sentido, destacamos que toda la obra de Gadamer está recorrida por la preocupación por el ser humano desde sus capacidades cognitivas y el

lenguaje que las posibilita, a través de la comparación entre la filosofía, el mito, la religión, el arte, la historia, etcétera, no solamente como saberes, más bien como formas de estar instalados los humanos en la existencia.

En consecuencia, Gadamer parte de la percepción filosófica de la hermenéutica del siglo XIX, pero pronto acude, por influencia de Heidegger y Husserl, a la idea de la hermenéutica como actitud ante el mundo y ante la vida del ser humano. En esta concepción resulta imprescindible la recuperación de la filosofía moral aristotélica, porque la hermenéutica está enraizada en la ética (Grondin, 2003). La hermenéutica no es un saber teórico sino una praxis: una aplicación. El sujeto no puede separarse a sí mismo colocándose como objeto de conocimiento porque está implicado en la acción moral. La hermenéutica es un instrumento que debe tener en cuenta al sujeto y sus condicionantes, pero desde la conciencia que desde ellos se produce la interpretación-comprensión de sí mismos y de sus productos (Grondin, 2003). La hermenéutica es un ejercicio tan parecido a los juegos de lenguaje de Wittgenstein que guarda con ellos cierta relación, como nuestro autor reconoce (Gadamer, 1994).

Sintéticamente, en la concepción hermenéutica de Gadamer el intérprete construye su comprensión del texto, como una producción estética (Grondin, 2003), a modo de respuestas a la pregunta que este le sugiere, desde la precomprensión que la tradición histórica a la que pertenece el mismo intérprete, la cual le condiciona en forma de un conjunto de prejuicios (auténticos o falsos). La comprensión solo puede tener lugar desde la dialéctica entre los horizontes del intérprete y del texto que Gadamer denomina fusión de tales horizontes. El texto sometido a la historia de los efectos producidos a través del tiempo deviene elemento de comprensión para el intérprete, quien realiza con esta ejecución lingüística un acto existencial de apropiación de uno de los sentidos posibles del texto.

La hermenéutica encuentra su fundamento cuando el objeto de estudio y el sujeto que interpreta dejan de ser categorías ontológicas para convertirse en fenómenos temporales, es decir, históricos (Gadamer, 1996). Así, lo expresa el autor:

Estoy muy lejos de negar que el modo como una obra de arte habla a su tiempo y a su mundo [...], contribuye a determinar su significado, esto es, el modo como nos habla también a nosotros. Este era justamente el núcleo de la conciencia de la historia efectual, pensar la obra y su efecto como la unidad de un sentido. Lo que yo he descrito como fusión de horizontes era la manera como se realiza esta unidad, que no permite al intérprete hablar de un sentido original de una obra sin que en la comprensión de la misma no se haya introducido ya siempre el sentido del intérprete (Gadamer, 1996).

El horizonte al que pertenece el intérprete es una circunstancia histórica que le constituye de tal modo que le condiciona mediante una serie de prejuicios que intervienen por tanto como elementos de comprensión.

Condición que delimita el horizonte desde el que se da siempre la interpretación. La tradición histórica desempeña para el lector una autoridad reconocida desde la que construir su mundo y sus sentidos. Esta legitimación de la tradición marca la experiencia de la temporalidad para el sujeto y su esencial finitud. Dicha conciencia de la determinación histórica alcanzada por el sujeto no es una mera constatación de la efectualidad a la que se encontraría expuesto por estar en la historia, por el contrario, el sujeto toma conciencia desde su percepción de la historia. Es decir, desde su ser constitutivamente un ser histórico, representando ésta su condición esencial (Santiago, 1987).

Cuando interpretamos un texto hermenéuticamente entramos en el juego de la historia efectual de sus significados posibles. Como dice Gadamer, "Una hermenéutica adecuada debe mostrar en la comprensión misma la realidad de la historia. Al contenido de este requisito yo lo llamaría historia efectual. Entender es, esencialmente, un proceso de historia efectual" (Gadamer, 1996). El propio texto marca un determinado sentido a la interpretación frente al mismo el sujeto que interpreta toma su distanciamiento y proyecta su propio horizonte. Por su parte, este último no es un círculo cerrado sino abierto a posibilidades representadas por nuevos horizontes. En realidad lo que se produce es la apertura a esos nuevos horizontes a partir de la "fusión de horizontes": la convergencia entre el horizonte de la obra y el horizonte del lector (Santiago, 1987). Una integración y una aplicación al mismo tiempo, ya que se trata de "adaptar el sentido de un texto a la situación concreta en la que se habla" (Maceiras y Treballe, 1990).

Gadamer explica que "la comprensión debe entenderse como parte de un acontecer de sentido en el que se forma y se concluye el sentido de todo enunciado, tanto del arte como de cualquier otro género de tradición" (Gadamer, 1996). Sin embargo, la pregunta por la comprensión en Gadamer va más allá de la metodología, hacia una teoría general del comprender, puesto que la pregunta es por el ser humano en cuanto que trata de dotar de significado al mundo y a sí mismo (Santiago, 1987). Es decir, el intérprete no busca meramente conversar con la tradición a través del texto, busca entenderla y entenderse a sí mismo en la otredad. La comprensión se logra mediante un acto de interpretación que tiene lugar a través del diálogo, del habla entre lector y texto. El lenguaje se convierte en el instrumento de acceso a la verdad como meta que se alcanza mediante el proceso siempre abierto de captación de sentido del mundo. El lenguaje abre un mundo de posibilidades porque siempre apunta más allá de sí mismo, más allá de lo que dice o expresa, de lo que verbaliza. Pero, por eso mismo, está abierto a la manipulación política, educativa o comunicativa (Gadamer, 1994). No se trata de una verdad exacta, abstracta y artificial, ni de un acto subjetivo de carácter intuitivo al estilo de Schleiermacher, Dilthey o Husserl, sino más bien de una revelación objetiva, descubierta por el intérprete (Sánchez Meca, 2004). Desde luego que esta dotación de sentido objetivo supone una vuelta a Hegel desde la filosofía de Heidegger por parte de nuestro autor, puesto que la comprensión es la condición esencial del Dasein (Gadamer, 1996: 12). Es decir, para Gadamer la forma de eliminar el subjetivismo no es otra que la posibilidad de comprensión desde la objetividad que presta el acontecimiento que tiene lugar en la praxis humana.

### **La síntesis de explicar y comprender. Paul Ricoeur**

Paul Ricoeur es un filósofo francés que ejerció una influencia renovadora en el campo de la orientación hermenéutica de los estudios sociales. En el siglo XX y a partir de la propuesta de Max Weber de concebir la comprensión como el método fundamental de la sociología, numerosos autores trabajaron en el campo de la teoría de la acción. Un seguidor de las ideas de Weber desarrolla la noción de lo social como un ámbito pleno de significado, con lo cual se revaloriza el papel de la comprensión en las ciencias sociales. Ahora bien, Schütz se preocupa por despejar las dudas en cuanto a la comprensión, pues muchos filósofos neopositivistas (como Nagel y Hempel) habían sostenido que se trataba de un método subjetivista (fundado en una interpretación meramente subjetiva de los motivos por los que actuaban las personas), que impedía que las ciencias sociales se convirtieran en disciplinas verdaderamente científicas. Schütz trata de elevar la comprensión a un método objetivo, que no tenía nada que envidiarle a las ciencias naturales.

Ricoeur, por su parte, aclara que debe entenderse por hermenéutica la interpretación de los documentos escritos de nuestra cultura (actividad también conocida como exégesis). Es decir, constituye una actividad cuyo objeto es restringido (los signos escritos), mientras que la comprensión abarca todas las formas de signos que puede emitir un individuo. Aquí vemos una primera diferencia entre interpretación y comprensión desde el objeto de estudio. Mediante esta restricción, Ricoeur se cubre de las críticas que se le formularon al uso de la comprensión en las ciencias sociales.

Ricoeur parte de la idea de que las ciencias humanas son esencialmente hermenéuticas y su justificación cuenta con dos niveles: primero, porque el objeto revela algunos rasgos semejantes a los de un texto; y segundo porque su metodología desarrolla procedimientos similares a los de la interpretación de textos.

Consideramos que para comprender los argumentos de Ricoeur es preciso entender a qué se refiere cuando habla de discurso. El autor sostiene que el discurso es un acontecimiento, en el sentido de que es algo que se da y que resulta diferente a lo existente. Si se trata de discurso hablado, el acontecimiento es liviano, desaparece casi al mismo tiempo de ser emitido, sin dejar rastros. En cambio, cuando el discurso es fijado en la escritura se abre la posibilidad de emprender el análisis por medio de la hermenéutica. Aquí vemos, nuevamente, la cuestión del objeto para comprender en el caso del discurso hablado y, por otra parte, el discurso para interpretar que sería el escrito.

Ahora bien, el pasaje del discurso hablado a la escritura genera una serie de cambios. Por ejemplo, el discurso oral solo existe en presente, en el sentido de que es un acontecimiento fugaz. Pero si el discurso es fijado en la escritura, como en versiones taquigráficas, ya no está destinado a desaparecer. Ricoeur señala que en la escritura no se fija el acontecimiento de hablar, sino la exteriorización del objetivo del discurso. Es el decir escrito, el enunciado, el objeto de estudio de la hermenéutica.

El problema fundamental que debe resolver la hermenéutica es qué se dice en el acto de hablar. Ricoeur recurre a la teoría del acto del habla desarrollada por los filósofos analíticos Austin y Searle. Para ellos el

acto de hablar está constituido por una jerarquía de actos subordinados que se dividen en tres niveles: el primero es el acto locucional, que es el acto de decir; el segundo, es el acto ilocucional, que es aquello que hacemos en el decir; el tercero es el acto perlocucional, que es aquello que hacemos por medio del decir.

A partir de la teoría de Austin y Searle, Ricoeur afirma que el significado del acto del habla depende no solo del acto locucional, sino también del acto ilocucional y del perlocucional. La significación es la suma de todos estos aspectos. Así es como Ricoeur plantea que en el discurso hablado coinciden la intención del autor y el significado del texto, pues en el habla la referencia al interlocutor de lo que se está diciendo es inmediata. De ahí que pueda decirse que el discurso es autorreferencial. En cambio, al fijarse el texto lo que autor quiere decir se separa de lo que el texto dice ahora, ya que se pierde la referencia directa a un interlocutor (que existe en el habla). En esta línea, cabe afirmar que el texto se separa de la psicología del autor. De ahí que surja un espacio amplio para la interpretación. Así es como se plantea la separación entre la intención del autor y el significado del texto en el discurso escrito y se verifica una suerte de separación entre la referencia a una situación común a los interlocutores que se verifica en el habla.

Sin embargo, en el discurso escrito se pierde esa referencia a una situación común, liberando al discurso de los límites de referencias directas que se dan en el diálogo hablado. Ricoeur afirma que esta es una virtud del discurso escrito, pues permite generar referencias abiertas, que vayan más allá de lo que el texto dice. De este modo, el texto escrito abre posibilidades que van mucho más allá de lo que el texto mismo expone. En el habla, los participantes están siempre inmersos en los límites de esa relación. En el texto escrito, sin embargo, no existe un interlocutor definido. Un texto, en principio, está dirigido a todos. Así es como Ricoeur afirma que un texto crea su propio público. De manera que el discurso escrito se separa de todos los límites que condicionan la relación cara a cara propia del diálogo hablado.

Siguiendo la línea de pensamiento expuesta arriba, Ricoeur aplica los puntos anteriores al análisis de la acción significativa. Aclara desde el principio que la acción significativa solo puede ser un objeto para la ciencia en la medida en que presente un tipo de objetivación equivalente a la fijación de un discurso en la escritura. Esto es, para poder estudiar científicamente la acción significativa es preciso que esta permanezca en el tiempo.

Ricoeur sostiene que esto es posible por algunos rasgos internos de la acción que la asemejan a la estructura del acto del habla que ya analizamos. Esto es, la acción significativa posee contenido proposicional y fuerza ilocucional. La acción deja de ser una mera interacción y se transforma en un objeto a interpretar. Ello es posible porque la acción se parece a un acto de habla.

Con relación a la automatización de la acción plantea que del mismo modo que un texto se independiza de su autor, la acción va más allá de lo que espera su agente y da lugar a consecuencias que son propias de la acción, pero que no son esperadas por el agente. Nuestros hechos se nos escapan y producen efectos inesperados. Esto, que ya había sido desarrollado por otros autores que se ocuparon de la teoría de la

acción, hace que surja el problema de la adscripción de responsabilidad. En las acciones simples, noema (significado) y noesis (intención) de la acción coinciden.

Con respecto a la pertinencia e importancia, Ricoeur vuelve a apoyarse en el análisis del discurso escrito. En el texto, el discurso quiebra todas las referencias evidentes. En las acciones, la importancia se independiza de la pertinencia ya que su relevancia en un contexto dado. Existen, por tanto, acciones muy importantes cuya significación desborda ampliamente el contexto en que se desarrollan y pueden aplicarse a otros contextos sociales.

La acción humana es, para Ricoeur, como una obra abierta. Esto se debe a que el discurso escrito se dirige a un número potencialmente infinito de lectores, y Ricoeur lo observa como algo semejante a lo que ocurre en el caso de las acciones significativas. Esto quiere decir que su significación está sujeta siempre a nuevas interpretaciones. Nunca queda cristalizada una interpretación. Ricoeur plantea que su significación está abierta a todo el que quiera leer el sentido de la acción. Partiendo de estas relaciones entre el texto y la acción significativa pueden plantearse las implicaciones metodológicas de la interpretación.

Las consecuencias metodológicas de la equiparación entre el texto y la acción significativa son para proponer una forma diferente de concebir la relación entre interpretación y comprensión. Ricoeur considera poder resolver esto mediante la adopción del paradigma de la lectura, que constituye la contrapartida del paradigma de la escritura. La objetivación del discurso en el texto permite introducir la explicación en las ciencias sociales. Esto es, que existe una dialéctica entre la interpretación y la comprensión porque la situación escritura/lectura desarrolla una problemática. El paradigma de la lectura cuenta con cuatro líneas: la primera es la fijación del significado, la segunda su separación de la intención mental del autor, la tercera es la exhibición de referencias no ostensibles y la cuarta el ámbito universal de sus destinatarios.

Ricoeur sostiene que la mejor manera de comprender en qué consiste el paradigma de la lectura es planteando dos dialécticas: la que va desde la comprensión a la explicación y la que avanza desde la explicación a la comprensión. A partir de entonces puede entenderse el papel que puede jugar el paradigma de la lectura en las ciencias sociales.

Ante todo, la dialéctica se encuentra determinada por el hecho de que comprender un texto no significa reunirse con el autor. Debido a esto, no puede entenderse la comprensión como un proceso por el que conocemos la intención del autor. Esto permite descartar las interpretaciones subjetivistas de la comprensión.

La elaboración de una interpretación adecuada se da mediante un proceso que consiste en conjeturar (comprender) y en validar (explicar). La clave para presentar esta dialéctica como una forma de conciliar la explicación con las ciencias sociales radica en que la validación adquiera el carácter de una disciplina argumentativa con procedimientos objetivos y no un arte subjetivo. La validación es posible como disciplina científica porque si bien existe más de una forma de interpretar un texto, no todas las interpretaciones son

iguales ni todas son posibles. Con relación a esto, Ricoeur expresa que en la acción humana existe una pluralidad de significados que constituyen la base para un número limitado de interpretaciones posibles.

Ricoeur, para desarrollar esta dialéctica se basa en la separación que se produce en el texto respecto a las referencias evidentes que se dan en el diálogo. Frente a esta situación, existen dos actitudes posibles. Primeramente, se toma al texto como una entidad ajena al mundo. En segundo lugar, se crea una nueva referencia notoria como resultado del tipo de actividad que significa leer. Así es como Ricoeur decide adoptar la primera actitud, que es la desarrollada por los enfoques estructuralistas. En este sentido, plantea una relación dialéctica entre la interpretación que desentraña la estructura de los signos y la comprensión que establece el sentido del texto. Se trata de los dos momentos de lo que denomina el arco hermenéutico. Ahora bien, la comprensión no tiene nada que ver con la intención subjetiva del autor del texto. El texto está separado de las intenciones del autor que lo escribió. Por lo tanto, Ricoeur concluye que la comprensión nada tiene que ver con un acercamiento subjetivo (psicológico) a las intenciones de los actores. Por el contrario, los distintos procedimientos de interpretación y las mismas características de los textos hacen que la comprensión se convierta en una herramienta objetiva.

Para finalizar, Ricoeur sostiene que existe un círculo hermenéutico, que consiste en la correlación entre interpretación y comprensión, entre comprensión e interpretación.

### **Cotejo de las dos miradas hermenéuticas**

Podemos afirmar que los dos filósofos han sido influidos por Martin Heidegger y, por añadidura, han sido influenciados por Edmund Husserl. La fuerte influencia de Heidegger ha hecho del pensamiento de Gadamer algo particularmente característico. Además como ha sido asistente de Edmund Husserl, podemos afirmar que conoce, desde su origen, a la fenomenología. Ricoeur, por su parte, tradujo a Husserl al francés, por lo tanto también lo conoce en profundidad.

El giro hermenéutico de la fenomenología es representado por los autores que hoy nos ocupan: Gadamer y Ricoeur. Si bien Heidegger renuncia a la fenomenología, dedica el libro *Ser y Tiempo* a su maestro. La fenomenología es ir a las cosas mismas. Husserl pretende fundar una filosofía como ciencia rigurosa. Ante el rechazo explícito de esta tesis, Heidegger adopta por el contrario una versión del método fenomenológico, limpiando de esta forma los restos del cognitivismo de Aristóteles y Kant todavía presentes en la formulación husserliana de su método. A diferencia de Husserl, Heidegger no toma como punto de partida el fenómeno de la intencionalidad. Así, la estructura existencial refleja un aspecto de la intencionalidad husserliana.

Ahora bien, la obra de Heidegger aborda, al tratar problemas ontológicos, también problemas de tipo semiótico; es de este modo que influye directamente en los hermenéuticos: Paul Ricoeur y Hans-Georg Gadamer. Ya en el siglo XX, Martin Heidegger, en su análisis de la comprensión, afirma que, cualquiera que sea, presenta una estructura circular: "Toda interpretación, para producir comprensión, debe ya tener

comprendido lo que va a interpretar". Heidegger introduce nuevos rumbos en la hermenéutica al dejar de considerarla únicamente como un modo de comprensión del espíritu de otros tiempos.

Si bien Heidegger dio los primeros pasos fundamentales, se le atribuye a Hans-Georg Gadamer el hecho de haber fundado la Escuela Hermenéutica. Aunque la filosofía griega ya hablaba de hermenéutica como el arte de explicar, traducir e interpretar, se puede decir que Gadamer y Ricoeur dan una vuelta de tuerca y producen una nueva hermenéutica, ya que realizan una suerte de análisis de la comprensión.

El filósofo alemán sostiene que la interpretación debe evitar la arbitrariedad y las limitaciones surgidas de los hábitos mentales, centrando su mirada en las cosas mismas. Basándose en Heidegger habla del círculo hermenéutico que serían las propias posiciones preconcebidas. Para clarificar, podemos afirmar que el denominado círculo hermenéutico es un recurso explicativo a través del cual se establece, desde una óptica dialéctica, que el todo siempre es más que la suma de sus partes, pues los elementos solo resultan comprensibles dentro de todo el contexto, pero también el contexto se explica en función de sus partes y de las relaciones existentes entre ellas: la palabra, dentro de la frase; la frase, dentro del capítulo; el capítulo, dentro de todo el texto; el texto, inscrito en su tiempo, etcétera, y viceversa. En este sentido, Gadamer explica que Heidegger concreta la proposición universal, trasportándola al problema del ser (sentido ontológico positivo). El autor sostiene que siempre que nos acercamos a un texto lo hacemos desde un proyecto, con alguna idea de lo que allí se dice: el intérprete proyecta enseguida un sentido del todo. En la medida que el intérprete va leyendo debe tomar conciencia de sus opiniones previas. A medida que profundizamos la lectura, este proyecto va variando y se va reformulando según la lectura nos vaya confirmando o alterando nuestra precomprensión. Como este proceso puede prolongarse al infinito, nunca podemos afirmar que hemos dado la interpretación última y definitiva. Como se observa la filosofía gadameriana es difícil de sistematizar ya que no brinda respuestas definitivas.

Ricoeur, por su parte, tiene una mirada dialéctica de la hermenéutica. Por ejemplo, en el apartado de "Habla y Escritura" señala lo que sigue: "Es un rasgo dialéctico, el principio de una lucha entre la otredad que transforma toda la distancia espacial y temporal en una separación cultural y lo propio, por lo cual todo entendimiento apunta a la extensión de la autocomprensión".

La hermenéutica de Ricoeur, en concreto la dinámica de la creación de sentido, de innovación semántica, se sostiene en la metáfora vinculada a los signos. El principal inconveniente de la explicación "clásica" de la metáfora es que mediante ella no se explica el carácter de innovación semántica. En esta tradición retórica de la metáfora permanecen una serie de rasgos los cuales Ricoeur va a corregir apropiadamente, sirviéndose de los análisis más recientes en torno al tema (Black, Richards, Beardsley, Turbayne y Wheelright, entre otros). En resumen, los rasgos de la metáfora viva son: impertinencia literal, nueva pertinencia predicativa y torsión verbal. La innovación semántica está constituida por el segundo rasgo (nueva pertinencia predicativa), producida por el trabajo de la imaginación. La imaginación es la que lleva a cabo el momento de innovación semántica, siempre que no se entienda la imaginación como producción de

imágenes (sentido kantiano). Tiene por misión esbozar nuevas síntesis, su corazón es el esquematismo que Kant define como el método de dar una imagen al concepto.

Gadamer, por su parte, ahonda en los prejuicios como realidad histórica del ser y declara que todo individuo pertenece a una sociedad y, por lo tanto, está inmerso dentro de una tradición, esta tradición a la vez configura en él una serie de prejuicios que le permiten entenderse en su contexto y su momento histórico, de allí que el individuo tenga su realidad histórica en sus prejuicios. Para Gadamer todo acercamiento a un texto significa ir al encuentro de otro de un "tú", y este encuentro debe ser un momento de apertura para poder entrar en un diálogo en el que tanto el "yo" como el "tú" entran en relación. Frente al texto no cabe neutralidad. Gadamer recupera el sentido constructivo del término "prejuicio" y lo coloca como parte importante de todo el armazón cognitivo del individuo, para él prejuicio significa un juicio que se forma antes de la convalidación definitiva de todos los momentos que son objetivamente determinantes. Asimismo, para Gadamer la razón es real e histórica, está dada no de manera espontánea sino que aparece siempre referida. Todo individuo se desenvuelve dentro de la historia a la cual pertenece y de la cual no se puede correr debido a las relaciones de configuración de su ser en función a ella. El individuo es un ser histórico-espacio-temporal. En este sentido, para entender un texto no tratamos de entrar en la constitución mental del autor, sino que lo que intentamos hacer es trasladarnos hacia la perspectiva bajo la cual el otro ha dado su opinión. Según la mirada gadameriana, la historia efectual es la que determina *a priori* la manera en que vamos a entender un texto. El individuo está en el mundo con una determinada historia efectual que le confiere a su vez una manera de entender el mundo, así se hace expresa su finitud y evidencia sus límites, los cuales determinan su horizonte. La tarea de la comprensión histórica se resuelve en la consecución de un horizonte histórico para comprender lo que uno quiere sin que eso signifique que el intérprete adquiera el horizonte del autor, el horizonte histórico se gana moviéndose a una situación histórica, esto significa reconocer al otro y comprenderlo. En este sentido, podemos afirmar que la comprensión se realiza en el momento en que el horizonte del intérprete, al relacionarse con el del autor, forme un nuevo horizonte: proceso de fusión. En esta línea podemos ver que para Gadamer las categorías fundamentales de su propuesta son: comprensión, interpretación, fusión de horizontes y prejuicios. La filosofía estética del hermeneuta alemán sirve para demostrar que es posible romper con la dicotomía sujeto/objeto.

Por otro lado, Gadamer también es crítico con el método tradicional de las humanidades cuyo enfoque se hace explícito en la obra de Wilhelm Dilthey, quien creía que para lograr una interpretación correcta de un texto era necesario desentrañar la intención original que manejaba el autor cuando lo escribió. Para ir cerrando afirmamos que Gadamer sostiene que la gente tiene una conciencia históricamente moldeada, esto es, que la conciencia es un efecto de la historia y que estamos insertos plenamente en la cultura e historia de nuestro tiempo y lugar y, por esto, plenamente formados por ellas. En contra de muchas de las obras canónicas de la hermenéutica filosófica, la obra de Gadamer *Verdad y método* no pretende ser una declaración programática de un nuevo método hermenéutico de interpretación de textos. *Verdad y*

*método* pretende ser una descripción de lo que hacemos permanentemente cuando interpretamos, incluso desconociendo lo que estamos haciendo.

La filosofía de Paul Ricoeur, por su parte, se ubica en la tradición fenomenológica francesa junto a autores como Emmanuel Lévinas, Merleau-Ponty y Mikel Dufrenne. Pero la obra de Ricoeur, que no aspira a una sistematicidad, se desarrolla en un diálogo permanente con Heidegger, Schopenhauer y Fichte. Ricoeur denomina su teoría filosofía reflexiva y es comparable a la de Gadamer por su amplitud y ambición. Para el hermeneuta francés, el sujeto que pregunta pertenece a la realidad sobre la que se interroga, pero se marca una distancia entre el yo y los actos en los que se objetiva. Dicha distancia no la observamos en Gadamer como tampoco vemos la dialéctica entre interpretación y comprensión. Según Ricoeur, solamente la hermenéutica basada en el análisis de los signos y los símbolos permite la comprensión ontológica y posibilita entender la reflexión como una actividad de interpretación de los signos en los que el yo se objetiva.

Una vez que se ha descartado entender la reflexión como intuición o como comprensión directa, solo queda la posibilidad de ver que está intermediada por los signos pero no existe una única hermenéutica o un único método de interpretación de los signos lingüísticos. En relación con el conflicto de las interpretaciones, Ricoeur da el ejemplo de Sigmund Freud y los deseos reprimidos que para Eliade son revelaciones de lo sagrado. Es posible entender la interpretación como manifestación de la sospecha o puede entenderse como restauración plena del sentido. Ricoeur estudia a Marx, Nietzsche y Freud, observa cómo estos autores desvelan un significado oculto en sus investigaciones basadas en la sospecha. Pero la sospecha debe complementarse con la mirada ingenua del sujeto que busca la identificación de las ilusiones de la conciencia más allá de los intereses o motivaciones ocultas, porque una filosofía reflexiva debe buscar la interpretación antitética. Así es como el símbolo tiene una doble lectura y ambas son legítimas y complementarias. A su vez, ambas coinciden en considerar la conciencia como el punto de llegada de la interpretación y no como el punto de partida, lo que está en la base misma de la consideración de la filosofía de la reflexión: el yo no es un dato sino un resultado.

Siguiendo la línea de análisis de Ricoeur es posible una ontología del sujeto que considere la conciencia a través de la confrontación con las ilusiones y los mecanismos de ocultación. En este sentido, también es posible que la conciencia adquiera su sentido a través de una progresión dialéctica en que cada etapa es explicada por la anterior. Este punto se estrecha con el círculo hermenéutico de Heidegger que consiste en la necesidad de una comprensión previa a toda comprensión. Aquí se encuentran los dos autores: en la idea de círculo hermenéutico, pero Gadamer lo aborda desde la rehabilitación de los prejuicios.

El objetivo de Ricoeur, por su parte, es llegar a identificar el ser del yo que desborda los límites de un yo entendido simplemente como sujeto, pues engloba también la libertad y posibilidades que van más allá del conocimiento objetivo y de la experiencia sensible. No obstante, la auténtica reflexión no es una intuición del yo, y el yo pienso es solamente una verdad vacía. Únicamente puede hallarse en sus objetivaciones: en sus

actos, objetos y obras. Así es como Ricoeur, inspirándose en Heidegger, va a reconocer que el ser-en-el-mundo es anterior a la reflexión y precede a la constitución de un yo enfrentado como sujeto a un mundo objetual.

### **Conclusión**

A modo de conclusión podemos decir que Gadamer y Ricoeur se inscriben en la tradición hermenéutica, aunque lo hacen por caminos paralelos. Gadamer pretende desarrollar una hermenéutica filosófica de las ciencias humanas, esto es, una reflexión que otorga justicia a su pretensión de verdad. Su pensamiento de fondo es que dicha verdad no puede hallarse comprendida desde de la idea de método. Por tal motivo, Gadamer rompe con Dilthey y su concepción metodológica de la hermenéutica. La crítica al paradigma metodológico viene de Heidegger, ya que la comprensión y la interpretación, según Gadamer, caracterizan el modo de ser de la existencia. Lejos de los métodos de las ciencias no humanas y cerca de la existencia humana con la ayuda de proyectos de comprensión y anticipaciones que tienen que ver con su situación y su condición histórica. Según Gadamer, el método es una suerte de inteligencia de la verdad por esa razón valora el rol de los prejuicios junto con la historicidad en la comprensión. Así es como el intérprete no comprende nunca sin estar capturado por lo que comprende. En palabras de Gadamer, fusión de horizontes entre el intérprete y su objeto, entre el presente y el pasado que se comprende. En el punto donde esa cosa por comprender se confunde con su puesta en lenguaje, Gadamer repara en la condición lingüística de nuestro conocimiento del mundo y su variación en la comprensión según el momento de nuestra historia. Observamos la noción de universalidad cuando el hermeneuta alemán afirma que toda comprensión surge del lenguaje, como también el ser se despliega en este lenguaje. El pensamiento amplio de Gadamer está condensado en su obra *Verdad y Método* (1960) que ha sido producto de innumerables debates filosóficos de la hermenéutica contemporánea.

En el caso de Ricoeur, su pensamiento se encuentra diseminado en varios trabajos que se inician en 1950 con *Filosofía de la Voluntad* y finalizan con *Caminos del Reconocimiento*, en 2004. No obstante, en nuestro trabajo hemos analizado *Del texto a la Acción*, del año 1986. No nos ha resultado sencillo comparar a Gadamer y a Ricoeur, ya que el primero cuenta con una obra completa en la que queda asentado todo su pensamiento, y el segundo, con una obra dinámica que ha ido evolucionando en cada publicación. Por lo tanto, en algunos momentos hemos tenido dificultad para ubicar a Ricoeur dentro del pensamiento filosófico, ya que juega al péndulo con la teoría sociológica y los modelos textuales. Gadamer es mucho más filosófico. No obstante, advertimos que esta confusión es relativa. Para comenzar por los orígenes de Ricoeur podemos ver que su enlace con la hermenéutica es a partir de Gabriel Marcel. Esto es, una filosofía fundada en la autorreflexión del ego que empuja a Ricoeur hacia Jasper como puente que desemboca en Husserl. Tal es así que en su primer trabajo de 1950, *Filosofía de la Voluntad*, sigue el método fenomenológico de comprensión a través de la explotación por la intencionalidad de la conciencia. A medida

que avanzan sus investigaciones, resalta como idea matriz que el ego no puede reconocerse directamente por introspección. Esto significa que no se puede traer al conocimiento de sí, sin antes pasar por la comprensión de los grandes textos como los mitos (por ejemplo, los bíblicos). En esta línea, el autor desarrolla una hermenéutica de los símbolos religiosos, entre otros. Para Ricoeur la tarea de la hermenéutica es la de descifrar las objetivaciones de sentido. El autor ha importado esta hermenéutica a los grandes relatos de la cultura con el fin de que intentemos comprendernos.

Asimismo, podemos observar que en ambas hermenéuticas toda interpretación es nuestra concepción de nosotros mismos la que se encuentra interpelada, favorecida, demandada. Pero en Ricoeur vemos que el fin de toda interpretación es el conocimiento de sí por eso presta atención a los métodos y Gadamer declara que la cuestión que lo ocupa no concierne el tema de los métodos. Así es como podemos afirmar que Gadamer se cuestiona, principalmente, qué es lo que nos pasa cuando comprendemos. En el mismo nivel, Ricoeur se plantea cómo hay que interpretar correctamente.

Ricoeur, por su parte, plantea dos estrategias interpretativas. La primera se deja llevar por la intuición primera de sentido (mirada ingenua) y la segunda sospecha de dicha intuición (mirada crítica). Dicha hermenéutica basada en la filosofía reflexiva no tiene nada que ver con Gadamer. Resumiendo podemos afirmar que Gadamer, en cierto modo, carece de conciencia metodológica, ya que declara que la comprensión y la interpretación deben ceñir su objetividad a la sumisión a reglas estrictas. Claramente en contra del cientificismo pero con una rigurosidad filosófica considerable.

Ricoeur, por su parte, a través de la hermenéutica de la confianza acepta el sentido como se da y despliega de ahí la teología; la hermenéutica de la sospecha pone en tela de juicio la misma evidencia de sentido. Aquí encontramos la carencia de Ricoeur en la contradicción ante la interpretación. No obstante, Paul Ricoeur profundiza en el distanciamiento no como limitación de la comprensión del lector respecto del texto, sino como condición de esta. Asimismo con un tono crítico que permite no terminar enredado en la subjetividad del autor del texto y su horizonte histórico. De esta manera, la comprensión hermenéutica consiste en un proceso de complementación de la referencia del texto que se sobrepone a la mera explicación textual.

Vale destacar que esta problemática que tiene lugar respecto del texto escrito es irreductible para Ricoeur a la del diálogo hablado. Y ello ocurre porque los textos escritos se caracterizan por una objetividad que viene dada por la fijación de la significación, por la disociación de la intención mental del autor, por el despliegue de referencias no ostensivas y por la eventualidad universal de sus destinatarios. Ello denota una crítica a la visión generalizada de Gadamer del proceso hermenéutico como conversación, como fenómeno hablado.

## **Bibliografía**

Acero, Juan José *et ál.* (eds.), *El legado de Gadamer*, España, Universidad de Granada, 2004.

- Aristóteles, *El Arte de la retórica*, Buenos Aires, Eudeba, 2005.
- Ducrot, Oswald y Tzvetan Todorov, *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011.
- Gadamer, Hans, *Verdad y método I*, Salamanca, Sígueme, 1996.
- Gadamer, Hans, *Verdad y método II*, Madrid, Sígueme, 1994.
- Granero, Ignacio E., *El arte de la retórica*, Buenos Aires, Eudeba, 2005.
- Grondin, Jean, *Introducción a Gadamer*, Madrid, Herder, 2003.
- Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, Madrid, Trotta, 1985.
- Maceiras, Fabián y Julio Trebolle Barrera, *La hermenéutica contemporánea*, Bogotá, Cincel, 1990.
- Mueller – Vollmer, Kurt, *Hermeneutics Reader: Texts of the German Tradition from the Enlightenment to the Present*, Nueva York, Continuum, 1988.
- The hermeneutic reader, New York, Continuum, 2006.
- Ricoeur, Paul, *Del texto a la acción*, Buenos Aires, Docencia, 1985.
- Riccoer, Paul, *Del texto a la acción*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Riccoer, Paul, *Teoría de la Interpretación*, Buenos Aires, Siglo XIX, 1995.
- Sánchez Meca, Diego, *Comprensión e interpretación de las obras filosóficas. Fundamentos de hermenéutica aplicada*, Madrid, UNED, 2004.
- Santiago Cuervós, Luis; *Tradición, lenguaje y praxis en la hermenéutica de H.-G. Gadamer*, España, Universidad de Málaga, 1987.