



*Universidad Nacional del Nordeste*

*Facultad de Humanidades*

*Doctorado en Filosofía*

**Trabajo final del Curso de Doctorado**

***Inflexión hermenéutico- existencial de la  
Fenomenología de Paul Ricoeur***  
**dictado por el Dr. Aníbal Fornari  
(U.N.L.)**

**EL PASAJE A LA EXISTENCIA  
EN LA ONTOLOGÍA HERME-  
NÉUTICA DE PAUL RICOEUR**

***por Orlando Levy CORVALÁN***

**Año 2006**

## ***PRIMERA PARTE***

### **DESDE LOS ORÍGENES DE LA HERMENÉUTICA A LA CONCEPCIÓN ONTOLÓGICO-HERMENÉUTICA DE PAUL RICOEUR**

Esta primera parte está marcada por la búsqueda del fundamento de lo real en el pensamiento de Paul Ricoeur, en el marco de los pensadores que le antecedieron y que han influido sobre él.

Existen diversos sentidos del vocablo hermenéutica, sentidos que entre sí son difíciles de concordar. Por una parte puede referirse a disciplinas palmariamente teóricas –como la filosofía- y por otro aludir a disciplinas de orden técnico, como la exégesis bíblica y la práctica forense. A partir del siglo XIX es sinónimo de un método científico que permite hablar de ciencia hermenéutica.

El famoso teólogo Karl Rahner define así a la hermenéutica:

“Teoría del entender que intenta intermediar entre el suceso transmitido por la tradición y la esfera de las propias experiencias; el medio universal para ello es el lenguaje”<sup>1</sup>

Los teólogos establecen diferencias entre exégesis y hermenéutica. Exégesis es el análisis de las preguntas y respuestas del texto, se trata de obtener del texto el sentido hacia donde se dirigen y desde donde marchan. Hermenéutica, en cambio, según su definición, es un diálogo entre el texto y el lector, es considerar las preguntas que nosotros –los lectores- hacemos al texto y las que nos cuestionan desde el texto mismo.

Consecuentemente, hermenéutica son las leyes de interpretación que se requieren para captar con precisión y plenitud el sentido literal de los textos. Comprende una crítica textual (el problema de las variantes), crítica literaria (texto, contexto, fuentes, géneros, formas poéticas), crítica histórica (análisis del contexto histórico del texto y del autor del texto)<sup>2</sup>

Wilhelm Dilthey, en su anhelo por lograr que las ciencias del espíritu poseyeran un estatuto epistemológico semejante al de las ciencias de la naturaleza, opuso tajantemente la comprensión a la explicación. Según su enfoque, la comprensión es el arquetipo de inteligibilidad propio del saber humanístico y la explicación, por su parte, es el modelo en el campo de las ciencias naturales. Esta distinción es rechazada de plano desde el momento en que Martín Heidegger somete a un incisivo examen a toda la filosofía occidental.

---

<sup>1</sup> RAHNER, Karl: *Kleines Theologisches Wörterbuch*. Herder, Barcelona, 1981. Traducción de Fernando Carlos Vevia Romero

<sup>2</sup> Cf. GRELOT, Biblia y teología, Herder, Barcelona, 1965, p. 219

El sentido de los esfuerzos de Heidegger durante aquella época decisiva es la búsqueda de una “*hermenéutica de la facticidad*”. En este designio, su sólida formación en la fenomenología de Husserl, como método de investigación, confluye con la temprana influencia de las inquietudes y preocupaciones temáticas de la *Lebensphilosophie*. Este viraje de la fenomenología dará lugar a su mutación hermenéutica, concebida como una profunda revisión y expansión de sus virtualidades. Prestamente advirtió Heidegger que sus consecuencias serían formidables: una renovación radical de la ontología, cimentada en una aguda crítica de aquellos supuestos indiscutidos y que han permanecido ocultos entre los pliegues de la filosofía.

Este vínculo entre hermenéutica de la facticidad y ontología no es evidente a simple vista; incumbe a la “cosa misma” que ha de ser interrogada. *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* es el curso entregado por Heidegger en el semestre de verano de 1923. El título expresa claramente la orientación ontológica del proyecto. En los párrafos introductorios, “*ontología*” aparece como un indicador formal vacío que ha de ser llevado a plenitud por el desarrollo eficiente del proceder hermenéutico, el modo de acceso a su puntualización temática: la *facticidad*.

Como lo plantea en su obra *El ser y el tiempo*, la cuestión epistemológica de la fundamentación de las ciencias del espíritu ve derroscarse su condición de quicio en manos de una interrogación a su entender caída en el olvido: la pregunta que interpela por el sentido del ser. “El preguntar ontológico es sin duda anterior al preguntar óntico de las ciencias positivas” dice Heidegger. Al mismo tiempo, en razón de que es el modo de ser más propio del hombre, la comprensión obtiene rango ontológico y se sitúa en una franja anterior a cualquier vínculo de tipo sujeto-objeto. Por último, el comprender alude a la relación que el ser guarda con el *mundo*. A diferencia de Dilthey, el comprender queda mundanizado, perdiendo así su inestable vertiente psicologista.

Según Heidegger, la facticidad designa el *carácter de ser de nuestro existir propio (Dasein)*. El factum de la vida se proyecta ontológicamente en tanto la cualidad distintiva del *Dasein* en cada caso no es pensable como el estado interno de un individuo o una subjetividad, sino en tanto un *cómo* del ser. El territorio originario de la existencia propia y ocasional habría sido perdida por la ontología tradicional.

La hermenéutica, por otro lado, se revela como el modo de acceso a la facticidad ya que el *Dasein* está aquí para sí mismo en el *cómo* de su ser más característico y en la facultad de su articulación.

Según vemos, la hermenéutica tiene por trama la vida fáctico-histórica en el *cómo* de su aparecer; tiene que conceptualizar las estructuras ontológicas fundamentales de la facticidad.

La naturaleza de su objeto hace posible que la hermenéutica sea la posibilidad de la fenomenología como ontología.

Heidegger ya había planteado que la vida fáctica siempre interpretada ha de aparecer con relación al *cómo* de su decir y su ser; de este modo el sentido del ser tiene que extraerse de los modos en que la vida fáctica habla consigo misma y se temporaliza.

Se consuma así la unidad de tema y método: se comprende la constitución ontológica de la vida fáctica a partir de su fáctico dilucidarse en lo actual.

Y porque el *Dasein* es hermenéutico tiene como posibilidad el camino hacia su propio ser.

La vida fáctica -en su estar ya interpretada - comparece ante sí como fenómeno solamente cuando subraya la situación hermenéutica en que ya está. Como el apriori de la intencionalidad está asociada en forma indisoluble con esta situación, la vía fenomenológica a la facticidad es *hermenéutica*; y es *ontológica* debido a que la intencionalidad es el carácter de ser de la vida fáctica.

De lo expuesto anteriormente se puede concluir en que la hermenéutica de la facticidad necesita adueñarse de la situación hermenéutica, transparentar la comprensión habitual y actual de la vida fáctica que habla consigo misma. Este “hacer transparente” suscita el problema previo del acceso apropiado a la autointerpretación de la vida fáctica, con el fin de descifrar sus estructuras ontológicas.

Muchos entienden la hermenéutica como la forma actual más universal del pensamiento filosófico. Comenzando por los que afirman que vivimos en la época de la razón hermenéutica hasta quienes sostienen que esta disciplina de moda es el lugar de referencia que define un tiempo nihilista, la mayoría de los pensadores coincide en definir la hermenéutica como la nueva *koiné* por haber captado la esencia del espíritu del tiempo.

Distintas corrientes filosóficas contemporáneas -de una manera u otra- han incorporado tesis hermenéuticas en sus planteamientos. El significado primordial de la hermenéutica filosófica en la actualidad no se hace manifiesto hasta que intentamos comprenderla a partir de la complejión de los problemas de la filosofía moderna. Podemos advertir cómo las cuestiones fundamentales de la filosofía soportan una ampliación y una profundización que poco a poco da paso al actual enfoque hermenéutico.

Otro camino, bien distinto, sigue el punto de vista postmoderno respecto de la hermenéutica. Para Vattimo es la filosofía de referencia de la actualidad no sólo por ser el foco de las controversias más decisivas, sino por haber contaminado a un vasto sector de los pensamientos rivales, constituyendo una especie de lenguaje común. Siguiendo los conceptos de Nietzsche y Heidegger, estamos en la época del final de la metafísica y estos pensadores, al mismo tiempo que han señalado y descifrado la tendencia profunda de nuestra cultura, han abierto el panorama para nuevos estilos de pensar.

La filosofía hermenéutica, al combinar de manera particular historia y verdad, ser y sentido, conjuga una diversidad de problemas originarios de la gnoseología y la metafísica modernas.

El pensamiento de Gadamer encarna el punto culminante de toda una tradición histórico-filosófica en torno del problema hermenéutico. Debemos puntualizar, no obstante, que el aspecto inconfundible que determina su propia naturaleza está mediatizado y configurado principalmente por la herencia de Heidegger.

Las ideas desarrolladas por Heidegger, en particular la hermenéutica existencial, a partir del “giro” (*Kehre*) se erigen en un fecundo instrumento para elaborar los presupuestos filosóficos de su propia hermenéutica. Se puede afirmar que Gadamer continúa el discurso de Heidegger explicitando y concretando las virtualidades de su pensamiento.

El punto de partida será la radicalidad ontológica que toma de Heidegger; desde ella abordará el problema de la comprensión con profunda agudeza y determinación.

Si la hermenéutica es comprendida como filosófica y universal, entonces trasciende todas las expectativas anteriores y comienza a constituir un intento de *transformación* de la filosofía misma.

Las múltiples posibilidades que le ofrecían a Gadamer las nuevas vertientes de una filosofía ontológico –existencial como la de Heidegger, por una parte abrían el camino hacia un enfoque omnicomprendivo de la hermenéutica; por otra parte, influían en la tarea de trascender la hermenéutica de Schleiermacher y Dilthey, basada en la objetividad de la ciencia.

Frecuentemente ha expresado Gadamer que el auténtico punto de partida de su reflexión ha sido el pensamiento del “último Heidegger”, en el cual el lenguaje se constituye en fuente de conocimiento, y sirve de medio para expresar la lingüisticidad del ser.

Además de la ayuda teórica que representa Heidegger, su ontología inculca a Gadamer una posición crítica frente al subjetivismo y frente al objetivismo dogmático de la ciencia. En este punto radica su principal disparidad con su otro gran iluminador –Hegel-

y con la pretensión de las ciencias históricas de constituir el método como la única garantía para la verdad. Por otra parte, Gadamer comparte con Heidegger la crítica a la ciencia y a la técnica de nuestro mundo actual. El influjo heideggeriano aparece también en aquellos dos ejes que configuran la trama de la filosofía hermenéutica de Gadamer: la tradición y el lenguaje. Sin ningún tapujo se relaciona la problemática del ser, primero con el fenómeno de la tradición y, después, con el lenguaje. La tradición configura para Gadamer el sujeto propio del comprender, pues ella determina nuestros planteamientos y prejuicios. Por otro lado, la reducción ontológica del lenguaje al ser prescribe la insalvable universalidad de la hermenéutica y su carácter comprensivo.

El tono catastrófico y pesimista que caracteriza la dilatada obra heideggeriana muda en favor de un discurso colmado de visiones optimistas acordes con su formación humanista. Las diferencias empiezan a marcarse en la visión positiva y optimista que tiene Gadamer de la historia de la filosofía. En otros aspectos, el concepto de “verdad hermenéutica” gadameriano no enfatiza, como se da en la obra heideggeriana, aquello que permanece oculto y en el enigma del misterio, sino que recalca más bien el “*desocultamiento*” y el carácter de *abierto* propio de la experiencia de la comprensión.

La ontología es un faro que acompaña la empresa de Ricoeur; recorriendo la obra del pensador encontramos que esa pregunta mana y florece como si fuera un índice que nos fuera señalando el camino que deberemos transitar.

La lectura ordenada de las obras de Ricoeur nos revela que su pensamiento ha ido prosperando en la conciencia de la finitud y se ha ido haciendo cada vez más problemático; pero en el seno de la problematicidad resurge continuamente el ser en cuya morada nos establecemos. Y porque estamos en el ser, se nos hace posible ir haciendo explícita esa pertenencia originaria. De esta manera, Ricoeur no sólo no niega el fundamento sino que las diversas sendas de su obra nos encaminan hasta el punto desde donde se le vislumbra

Se puede coincidir con la idea de que la narración implica una jerarquía de instancias, que se muestran relevantes sólo en el interior del mundo de la obra. Como advierte Ricoeur

“El enriquecimiento del concepto de construcción de la trama, su privilegio, consiste en la importante propiedad que tiene la narración de poder desdoblarse en enunciación y enunciado”<sup>3</sup>

---

3 RICOEUR, Paul: Tiempo y relato, Tomo II, Madrid, Ed. Siglo XXI, 1995, pág. 404

Ricoeur contempla la cuestión y se propone "elaborar el problema hermenéutico de un modo que sea significativo". Lo que pretende es dar a la noción de distanciamiento un sentido que le permita fundamentar desde un punto de vista científico el saber sobre lo humano. La suya es una preocupación kantiana pero, a diferencia de Kant, intenta partir no del sujeto trascendental sino del hombre real; éste tiene en el comprender su modo de ser más propio y se puede afirmar que su correspondencia con una tradición situada en el espacio y en el tiempo es ineludible. Para ello, toma como elemento clave la noción de texto.

Comienza Ricoeur su labor con una especulación sobre la noción de discurso; éste queda definido como decir algo a alguien a propósito de algo. Por tanto el discurso es un suceso, algo que ocurre cuando alguien habla. Al mismo tiempo es significación, dice algo acerca de algo. A la vez, si lo consideramos como enlace de un encadenamiento finito de frases, el discurso puede considerarse como una obra.

Así llegamos a la noción de texto, categoría cardinal de la hermenéutica ricoeuriana. El autor entiende por texto la fijación del discurso por medio de la escritura. Ésta fija el propósito de decir algo consustancial al discurso, fija la significación.

Al introducirse la noción de texto se determinan consecuencias sustanciales. En primer lugar, el texto se vuelve autónomo respecto de la perspectiva intencional de su autor: lo que el texto significa ya no coincide con lo que el escritor ha querido decir.

El texto, a diferencia del diálogo, tiene el poder de descontextualizarse de sus condiciones psicológicas y sociales de producción y volver a contextualizarse de otra manera a través de la lectura. Incluso podemos ir más allá, al afirmar que para Ricoeur no existe recuperación de sentido sin un mínimo de comprensión de las estructuras.

La vertiente explicativa sugerida por Ricoeur proviene del lenguaje mismo; esta propuesta puede legitimarse en el nivel del discurso en tanto obra estructurada. Considera Ricoeur que el discurso en tanto que obra enraíza en estructuras que reclaman una descripción y una explicación que mediaticen la comprensión.

A la postre, y consumando el acto de leer, interviene la subjetividad del lector, ese alguien a quien el texto está dirigido; en este primordial acto, el lector se apropia del mundo que el texto revela y despliega.

---

**SEGUNDA PARTE**

**EL ENFOQUE RICOEURIANO EN TORNO DEL MISTERIO DE  
LAS ESTRUCTURAS FUNDAMENTALES DEL HOMBRE.**

Años después de los planteamientos de Descartes, David Hume manifestó serias dudas sobre la posibilidad de conocer –probablemente sobre la “existencia” – de algo a lo cual pudiera llamársele *yo* o *sujeto*. Es que Hume reclama para cada idea una impresión correspondiente; y como no halla en el examen de su interior más que una diversidad de experiencias y ninguna impresión inmutable relativa a la idea de un *sí*, colige que esta última es una ilusión. Más tarde Hume puede preguntarse acerca de qué nos mueve a incorporar una identidad a estas percepciones sucesivas, y a presumir que estamos en posesión de una existencia invariable e ininterrumpida durante todo el curso de nuestras vidas. Aquí va a postular una respuesta: se debe todo esto a la imaginación, a la cual se le atribuye la virtud de pasar fácilmente de una experiencia a otra si su diferencia es débil y gradual, y así convertir la diversidad en identidad.

Pero la más ásperas críticas a las filosofías del sujeto fueron lanzadas por Friedrich Nietzsche. La primera de ellas, frente a la filosofía tradicional con pretensiones de auto-fundamentación, tiene como punto principal el lenguaje: la filosofía de la subjetividad ha pasado por alto la mediación lingüística con la que ha podido decir terminantemente *yo soy* y *yo pienso*, marginando los recursos retóricos en función de la inmediatez de la reflexión.

En *Verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche lleva hasta las últimas consecuencias su sospecha tajante en el lenguaje. Asegura allí que todo lenguaje es figurado y, por esa razón, mentiroso. El *cogito* no puede excluirse del lenguaje engañoso, como tampoco lo puede hacer la realidad formal de las ideas. Es por ello que Ricoeur destaca que Nietzsche quiere ser el *genio maligno* aun más engañador y más áspero que el genio de Descartes.

Como conclusiones de lo que Ricoeur considera la crítica fundamental de Nietzsche a las filosofías del sujeto, podemos establecer dos proposiciones: una, que no existen los “*hechos*” del mundo exterior, sino tan sólo interpretaciones. La otra, que el *cogito* no queda excluido de ser una interpretación más de figurados hechos fenoménicos de lo que llamamos metafóricamente *mundo interior*. El “*yo*” no es una peculiaridad del *cogito*, sino que constituye una interpretación que articula un figurado sujeto con una acción a la que se ha llamado pensamiento, que en realidad es sólo ilusorio.



Por último, Ricoeur estima que Nietzsche ha hecho una labor de duda hiperbólica, intentando decir que dudaba mejor que Descartes porque dudaba de la duda misma. Al mismo tiempo, quiso mostrar que el sujeto no es más que multiplicidad, inscrito dentro de la hipótesis de un atroz engaño en el lenguaje.

En *Sí mismo como otro*, Ricoeur se plantea que el *yo* no es inmediato, ni puede ponerse como último fundamento. Ese sujeto que se propone sacar a la luz no es el sujeto de las filosofías que lo encumbran ni el de las filosofías que lo hacen desvanecer con la más dolorosa mortificación. El razonamiento de Ricoeur sobre el sujeto lo ha inclinado a considerar que no hay una aprehensión del ser propio en el acto del pensamiento. Existe un hiato, una distancia -y no una distancia cualquiera- entre mi conciencia inmediata y mi propio ser efectivo, real. Por ello Ricoeur considera tan cercano a J. Greish, ya que éste sostiene que nuestro tiempo puede valorarse como la edad hermenéutica de la razón, debido a que el hombre es un ser anclado en el lenguaje, un ser conspicuamente simbólico y, por ende, susceptible de ser interpretado; a la vez, porque inspira la imposibilidad de instituir un fundamento último; el vocablo *hermenéutica*, según el enfoque ricoeuriano, despoja al *yo* de su fama, a la vez que fortalece su valor de existir.

Por tanto, si la ontología está bajo el poder de la interpretación, enunciar *identidad* es reconocer la imposibilidad de una aprehensión inmediata y directa de sí por sí mismo. Ricoeur recurre al aporte de algunos criterios sobre la hermenéutica que ayudan a percibir mejor el papel que se le da a una clase de reflexión sobre la identidad que se refunde con la retórica, la poética, el arte, la literatura.

Ya que no es posible una hermenéutica única y universal, cada hermenéutica descubrirá aquel perfil de la existencia que la plasma como método. Aquí Ricoeur recurre a la *narración* como un paradigma de aprehensión del *ser-en-el-mundo*.

Sólo a través de la simbolización del lenguaje el hombre puede referirse a lo real, pero siempre será una referencia fragmentaria y limitada. Esta función simbólica es, subsiguientemente, una condición de existencia de un *yo* significativo, ya que solamente siguiendo la diligente actividad de los símbolos que nosotros utilizamos, podremos arribar a *zonas ontológicas* difícilmente alcanzables por otros medios.

Por ende, con el postulado de que somos seres que se dicen, seres de los que se puede decir algo, registramos la pregunta *¿quién soy yo?* en la sollicitación de las mediaciones simbólicas y culturales.

La hermenéutica filosófica ricoeuriana implica una respuesta a la pregunta de la filosofía primera luego del desvío provocado por el “giro lingüístico”.

“Ese es, pues, el círculo: la hermenéutica arranca de la precomprensión de lo mismo que intenta comprender a fuerza de interpretación. Pero, gracias a ese círculo hermenéutico, aún podemos hoy día comulgar con lo sagrado, compartirlo, aclarando la precomprensión que aspira y anima la interpretación. De esta manera, la hermenéutica, esta conquista de la modernidad, constituye uno de los recursos con que esa misma modernidad supera su propio olvido de lo sagrado. Yo creo que todavía puede hablarme el ser, no ya ciertamente bajo la forma precrítica de la creencia inmediata, pero sí con el término inmediato de segundo grado abordado por la hermenéutica”<sup>4</sup>

La concepción de Ricoeur se despliega como una filosofía hermenéutica cuya intención es alcanzar una comprensión del ser a partir de las distintas manifestaciones de la existencia.

“Si la filosofía contemporánea ha encarecido hasta tal punto el valor de esa nada de ruptura y aislamiento, ha sido por desconocer la afirmación originaria, o, como dijo Spinoza, el esfuerzo por existir, identificado con la esencia actual, la cual es el poder de *poner (ponere)* y no de *quitar (tollere)*. Este es el ser a que se refiere el ser del hombre. Aquí el ser es afirmación, sí, gozo. Yo no abduco de este ser como de algo pretérito y muerto, sino que lo abrazo como algo que soy y a lo que pertenezco”<sup>5</sup>

Por otra parte, su postura de la interpretación es presentada como un ejercicio de la sospecha que intenta rescatar al sujeto en su legítima realidad existencial.

Paul Ricoeur se ha caracterizado por asumir una filosofía crítico-hermenéutica de la cultura que supera dialécticamente el dilema entre la filosofía como crítica o la filosofía como hermenéutica.

La concepción de Ricoeur se muestra como una filosofía reflexiva, como un pensar que se preocupa por la consideración de la posibilidad de la comprensión de sí mismo como sujeto de las operaciones cognoscitivas, volitivas o estimativas. Aún reconociendo la primacía de la reflexión, ésta tiene sus límites:

“La reflexión pura no recurre a ningún mito ni a ningún símbolo; en este sentido, constituye un ejercicio directo de la racionalidad; en cambio, le están cerradas las puertas que conducen a la comprensión del mal; la reflexión es una operación

---

4 RICOEUR, Paul: Finitud y culpabilidad. Madrid, Taurus, 1969, p. 706

5 RICOEUR, Paul: Finitud y culpabilidad. Madrid, Taurus, 1969, p. 216

mental pura, pero, por lo mismo, la realidad cotidiana –en el sentido de que el quehacer cotidiano del hombre lo hace esclavo de sus pasiones-, esa realidad, digo, cae fuera de su ángulo visual”<sup>6</sup>

Ricoeur se ubica en el modo de pensar que procede del cogito cartesiano, pasando por Kant y la filosofía postkantiana francesa.

Por otro lado se ubica en el ámbito de la fenomenología husserliana, en el sentido de una búsqueda de una transparencia completa, de una coincidencia perfecta de uno consigo mismo. El autor rescata de la fenomenología la mirada *hacia las cosas mismas* y la realidad de la intencionalidad como el acto de referir algo que se logra a través de la unidad identificable del sentido apuntado.

Además pretende ser una variante hermenéutica de la fenomenología. Ésta planteaba el problema del sentido predominantemente en el plano cognitivo y perceptivo, la hermenéutica lo suscitaba, desde Dilthey, en el ámbito de la historia y de las ciencias humanas. Pero en ambos casos se trataba del mismo problema primordial: el de la relación entre el sentido y el sí mismo.

“Entre esta doble vía muerta vamos a explorar un tercer acceso: el de una interpretación creadora de sentido, que se mantenga fiel al mismo tiempo al impulso y a la donación del sentido del símbolo, y al juramento de comprender prestado por la filosofía. Tal es el camino que traza a nuestra paciente, cuanto concienzuda investigación, el aforismo que sirve de epígrafe a esta conclusión, y que figura como en el exergo de nuestro medallón: ‘El símbolo da que pensar’

Esta frase me encanta; ella nos dice dos cosas: que el símbolo da algo; pero ese algo que da es algo que pensar”<sup>7</sup>

Y más adelante agrega:

“Y es que, en efecto, hay una forma de comprender los símbolos encerrada en cierta manera dentro de las modalidades simbólicas, como ocurre, por ejemplo, con todo tipo de fenomenología puramente comparativa, que se limita a comprender el símbolo por el símbolo. Esta comprensión del símbolo por el símbolo es necesaria para romper con el pensamiento explicativo y reductor; incluso es suficiente para una fenomenología descriptiva, pues constituye ya de por sí una forma de comprender, basada en la observación concienzuda y en la preocupación por

---

6 RICOEUR, Paul: *Finitud y culpabilidad*. Madrid, Taurus, 1969, p. 699

7 RICOEUR, Paul: *Finitud y culpabilidad*. Madrid, Taurus, 1969, p. 700

retener y enlazar los símbolos y su contenido; para ella los símbolos constituyen un verdadero “mundo”<sup>8</sup>

Ese modo de pensar el símbolo no se da de cualquier manera, sino que plantea ciertas exigencias y un perfil determinado.

“Pero el filósofo, que se ejercita además en el rigor de la reflexión y de la cohesión, no puede detenerse en esa etapa; el descubrimiento consciente del círculo hermenéutico ha sacudido violentamente el fácil “comodín” de su neutralidad en materia de creencias, y le ha incitado a pensar; pero a pensar no ya *dentro* de los símbolos, sino *a base* de ellos, o, mejor, *a partir* de ellos”<sup>9</sup>

Ricoeur personifica una variante hermenéutica que acepta el proyecto de la fenomenología y la tradición hermenéutica después del giro copernicano que dio primacía a la pregunta por el sentido de tal o cual texto, a la pregunta ¿qué es comprender? (*Verstehen*)

Tomando en consideración los antecedentes más significativos de la segunda forma (Schleiermacher, Dilthey, Heidegger) independiza a la hermenéutica del idealismo husserliano y destaca una consecuencia epistemológica central: no hay autocomprensión que no esté mediatizada por signos, símbolos o textos.

“Pero el comienzo no coincide exactamente con lo primero que se encuentra al paso. Es preciso abrirse camino hasta el punto de partida: hace falta conquistarlo al asalto. La comprensión de los símbolos puede ponernos en la pista de ese punto de partida y guiarnos hacia él, pues para llegar al comienzo primero hace falta que el pensamiento se ambiente plenamente en la atmósfera del lenguaje. Todos conocemos la desesperante fuga en retirada del pensamiento que va en busca de la primera verdad, y más tajantemente aún a la búsqueda de un punto de partida, que bien pudiera no ser una verdad primera.(...) Al meditar sobre los símbolos, se parte del lenguaje que se formó previamente, y en el que en cierto modo quedó dicho ya todo: la filosofía abarca el pensamiento con sus presupuestos. Su primer quehacer no consiste en comenzar, sin en hacer memoria partiendo de una palabra ya en marcha; y de hacer memoria con vistas a comenzar”<sup>10</sup>

Así, bajo el paradigma el texto, Paul Ricoeur propone una hermenéutica como reconstrucción de la dinámica interna de los textos que rige la estructuración de la obra, y restablecimiento de la capacidad de la obra para proyectarse fuera de sí misma.

8 RICOEUR, Paul: Finitud y culpabilidad. Madrid, Taurus, 1969, p. 706

9 RICOEUR, Paul: Finitud y culpabilidad. Madrid, Taurus, 1969, p. 709

10 RICOEUR, Paul: Finitud y culpabilidad. Madrid, Taurus, 1969, p. 701

“¿Cómo aborda la hermenéutica este problema?

Lo que acabamos de llamar soldadura –entre el símbolo que da y la crítica que descifra – aparece como un círculo a la luz de la hermenéutica. Este círculo puede expresarse *grosso modo* así: “Hay que comprender para creer y hay que creer para comprender” No es éste un círculo vicioso, y menos aún un círculo mortal; sino, por el contrario, un círculo pletórico de vida y estimulante”<sup>11</sup>

El camino recorrido por Paul Ricoeur instauro una filosofía hermenéutica que asume las exigencias de la filosofía como reflexión, como fenomenología, y como admisión de las mediaciones del signo, el símbolo y el texto. Sendero que constituye la vía larga de explicación y comprensión de la realidad. El pensamiento de Paul Ricoeur se caracteriza por ser una senda siempre abierta

“que interpreta a los filósofos iluminándolos recíprocamente y buscando aquello que tienen de común, donde convergen y se separan y hacia donde nos lleva la confrontación; ... que encara un diálogo comunicativo en lugar de polémico”<sup>12</sup>

Constituye un pensamiento, que a diferencia de la duda cartesiana, se inserta en la escuela de la sospecha de Marx, Nietzsche y Freud para tener un instrumento crítico que desenmascare la falsa conciencia, planteada como el principio de todo significado.

Queremos señalar ahora cuál es el alcance de la difundida crítica de la relación sujeto –objeto que da fundamento a la negación de la prioridad del *Cogito*. Una de las preguntas que se plantea Ricoeur, en el proceso de impugnación del *Cogito*, es: ¿en qué sentido la búsqueda de la certeza pertenece al olvido del ser? El despuntar de la respuesta nos la dio Heidegger en 1938: el *Cogito* no es un enunciado inocente; pertenece a una era de la metafísica para la cual la verdad es la verdad de los entes. Se concluye que esa era, como tal, constituye el olvido del ser.

“En la metafísica de Descartes, el ente ha sido definido por primera vez como la objetividad de una representación y la verdad como certeza de dicha representación. Ahora bien, con la objetividad sobreviene la subjetividad, en el sentido de que este ser que tiene certeza del objeto es la contrapartida del planteo de un sujeto. Así, tenemos a la vez el planteo del sujeto y la *proposición* de la representación. Es la época del mundo como imagen (*Bild*)”<sup>13</sup>

<sup>11</sup> RICOEUR, Paul: Finitud y culpabilidad. Madrid, Taurus, 1969, p. 704

<sup>12</sup> RICOEUR, Paul: El lenguaje de la fe. Ed Megápolis, Bs. As. 1978, Introducción, pág. 6

<sup>13</sup> RICOEUR, Paul: El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica. México, FCE, 2003, pág. 209

El sujeto al que estamos aludiendo no es un sujeto en el sentido del *yo*, sino en el sentido de *sustratum*. El vocablo *subjectum*, en un primer momento, no significa *ego*, sino aquello que, según el griego υποκειμενον y según el latín *substratum* reúne todas las cosas para hacer una base, un basamento. Este *subjectum* no es el hombre, como tampoco es el *yo*. Se produce en esta perspectiva cartesiana la siguiente peripecia: el hombre se convierte en el *subjectum* primero y real, el fundamento primero y real. El sujeto, en tanto *yo*, se transfigura en el centro de referencia del ente como tal. Por eso la afirmación de Heidegger:

“Allí donde el mundo se convierte en imagen, el ente en su totalidad se comprende y fija como aquello gracias a lo cual el hombre puede orientarse, como aquello que, por consiguiente, quiere traer y tener ante sí, esto es, en un sentido definido, fijarlo en una representación”<sup>14</sup>

El correlato de la irrupción del hombre como sujeto es el carácter de representación enlazado al ente. Desde este preciso momento el ente es conducido ante el hombre como elemento objetivo y como aquello de lo cual puede disponer.

El propósito de dominar el ente como un todo, en la era de la técnica, es sólo una consecuencia, la más pavorosa, de la emergencia del hombre en el círculo de su propia representación. Puede atisbarse ahora en qué sentido el *Cogito* concierne a la tradición metafísica: la relación sujeto- objeto interpretada como *Bild*, como imagen, como vista, obstruye y encubre la pertenencia del Dasein al ser. Enmascara el proceso de la verdad como desocultación de esta implicación ontológica.

Para Heidegger no hay duda de que el “ser ahí” es ontológicamente no sólo algo cercano o incluso lo más cercano, ya que nosotros mismos somos en cada caso él. Y a pesar de ello, o quizás a causa de ello, es ontológicamente lo más lejano.

Por esa razón el restablecimiento del “yo soy” no solamente implica una fenomenología, sino *una interpretación*, justamente porque el “yo soy” ha sido olvidado. Debe ser reconquistado por una interpretación que desoculte.

“El primer Heidegger es retomado, repetido, en la filosofía del lenguaje del segundo Heidegger. La irrupción del lenguaje no es más que la irrupción del “*ser ahí*”, dado que la irrupción del “*ser ahí*” significa que, en el lenguaje, el ser es llevado a la palabra. La emergencia de la “palabra”, bajo el dominio del ser, repite

---

14 Cf. HEIDEGGER, Martín: *Die Zeit des Weltbildes*; trad. esp. *La época de la imagen del Mundo*.

exactamente la emergencia, en *El Ser y el Tiempo*, del ahí como aquel que interroga al ser”<sup>15</sup>

Culmina Ricoeur diciendo:

“(En Heidegger) el sí mismo ya no debe buscar su autenticidad en la libertad para la muerte, sino en la *Gelassenheit*, que es el don de una vida poética”<sup>16</sup>

Enfocando estas cavilaciones desde nuestra inserción como católicos, se puede sostener que así como no puede haber genuina apropiación del mensaje cristiano sin una reinterpretación creadora de dicho mensaje, en rigurosa relación con nuestra experiencia histórica, tampoco puede darse un desarrollo auténtico de la reflexión filosófica sin una relectura siempre nueva de nuestros patrimonios, a la luz de los textos fundacionales, plenos de ilimitadas posibilidades.

La hermenéutica ricoeuriana nos invita a redescubrir el poder de la palabra con su fuerza en la capacidad para ser atestiguada, a transparentar la inmensidad de un mensaje respecto de la finitud de sus interpretaciones, y a comprender que las modalidades de pensamiento son siempre limitadas respecto de la riqueza potencial del testimonio originario.



---

15 RICOEUR, Paul: El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica. México, FCE, 2003, pág. 214

16 RICOEUR, Paul: El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica. México, FCE, 2003, pág. 214

## BIBLIOGRAFÍA

- ÁVILA, Remedios y CALVO, Tomás. *Paul Ricoeur: los caminos de interpretación*. Granada, Ed. Ánthropos, 1991.
- DESCARTES, Rene. *Méditations métaphysiques*. Paris, Garnier-Flammarion, 1979.
- DESCARTES, Rene. *Obras escogidas*. 2a. edición. Buenos Aires, Ed. Charcas, 1980.
- GRELOT, *Biblia y teología*. Herder, Barcelona, 1965.
- HABERMAS, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires, Ed. Taurus, 1989.
- HEIDEGGER, M.: *Die Zeit des Weltbildes*; trad. esp. *La época de la imagen del Mundo*
- NIETZSCHE, Friedrich. “Verdad y mentira en sentido extramoral”. En: *El libro del filósofo*. Madrid, Ed. Taurus, 1974.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos póstumos*. Bogotá, Ed. Norma, 1997.
- RAHNER, Karl: *Kleines Theologisches Wörterbuch*. Herder, Barcelona, 1981. Traducción de Fernando Carlos Vevia Romero
- RICOEUR, Paul: *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. México, FCE, 2003
- RICOEUR, Paul: *Finitud y culpabilidad*. Madrid, Taurus, 1969.
- RICOEUR, Paul. *Historia y narrativa*. Barcelona, Ed. Paidós, 1999.
- RICOEUR, Paul. “La vida: un relato en busca de narrador”. En: *Educación y política. De la historia personal a la comunión de libertades*. Buenos Aires, Docencia, 1984.
- RICOEUR, Paul. *Sí mismo como otro*. México, Siglo XXI editores, 1996.
- RICOEUR, Paul. *Tiempo y relato*. Madrid, Ed. Cristiandad, 1987.
- VATTIMO, Gianni (Comp.). *Hermenéutica y racionalidad*. Bogotá, Ed. Norma, 1994.

Profesor Orlando Levy Corvalán

Año 2006