

**DE LA LECTURA DE TEXTOS A LA COMPRESIÓN DE SÍ EN LA  
HERMENÉUTICA DE PAUL RICŒUR**

**MANUEL ALEJANDRO PRADA LONDOÑO**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA  
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA  
BOGOTÁ  
2009**

**DE LA LECTURA DE TEXTOS A LA COMPRESIÓN DE SÍ EN LA  
HERMENÉUTICA DE PAUL RICŒUR**

**MANUEL ALEJANDRO PRADA LONDOÑO**

**Trabajo de Grado para optar al título de  
MAGÍSTER EN FILOSOFÍA**

**Director  
FRANCISCO SIERRA GUTIÉRREZ**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA  
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA  
BOGOTÁ  
2009**

A Sonia Esperanza Vanegas González

## AGRADECIMIENTOS

A los amigos y colegas que acompañaron este proceso con sus discusiones, comentarios, sugerencias y gestos generosos: Camilo Jiménez, con quien llevo varios años conversando sobre literatura, lectura y escritura, por ser cómplice de estas búsquedas; a David Andrés Jiménez, César Augusto Delgado, Diego Fernando Barragán y Alexander Ruiz Silva, por leer pacientemente las primeras versiones de este trabajo y comentarlas sesudamente.

A Francisco Sierra Gutiérrez, director de este trabajo, por su confianza y por mostrarme horizontes de interpretación de la hermenéutica ricœuriana en diálogo con otras escuelas y autores.

A Marie-France Begué, quien, en su estancia en Bogotá en agosto de 2007, leyó y comentó una parte del documento que hoy ve la luz. Igualmente, agradezco a Guillermo Zapata S.J., de la Pontificia Universidad Javeriana, y a Patricio Mena Malet, de la Universidad Alberto Hurtado (Chile), por mostrarme insistentemente una lectura ética y política de Ricœur. Y a Patricio, por su amistad.

A los y las estudiantes de cada uno de los grupos del curso electivo “Literatura y Ciencias Sociales” (Universidad Pedagógica Nacional, Departamento de Ciencias Sociales, 2006-2009) por ayudarme a leer algunos textos de Ricœur y proponer largas y prolíficas conversaciones.

Y a otros amigos y amigas que, de diversas maneras, siempre con su *testimonio*, me invitan a continuar pensando, especialmente a Juan Carlos Torres, Alexis Pinilla, Astrid Flórez y Oscar Mauricio Donato.

## TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN .....	7
1. CONSIDERACIONES INICIALES: EL TEXTO COMO PROBLEMA EN LA HERMENÉUTICA DE PAUL RICŒUR.....	10
1.1. EL PROBLEMA DEL TEXTO EN LA AUTOCOMPRESIÓN DE RICŒUR SOBRE SU LUGAR EN LA TRADICIÓN HERMENÉUTICA .....	11
1.1.1. Fenomenología y hermenéutica .....	12
1.1.2. De la hermenéutica romántica a la hermenéutica postheideggeriana ....	17
1.2. ¿POR QUÉ UNA FILOSOFÍA DE LA SUBJETIVIDAD? .....	28
2. EL TEXTO COMO “FIJACIÓN” DEL DISCURSO .....	35
2.1. LENGUA / HABLA.....	35
2.2. LA FIJACIÓN DEL DISCURSO EN LA ESCRITURA .....	41
2.3. LA DIALÉCTICA ENTRE LA EXPLICACIÓN Y LA COMPRESIÓN .....	48
2.4. EL TRABAJO DE LA LECTURA .....	51
3. TEXTO Y CAMPO PRÁCTICO: LA TRIPLE <i>MIMESIS</i> .....	57
3.1. MIMESIS Y MYTHOS .....	59
3.2. LA TRIPLE <i>MIMESIS</i> .....	61
3.2.1. Mimesis I .....	62
3.2.2. Mimesis II .....	67
3.2.3. Mimesis III .....	71
3.3. EL CRUCE ENTRE LECTURA Y SUBJETIVIDAD.....	80
3.3.1. Literatura y vida en la lectura.....	82
3.3.2. Notas para un cierre .....	88
4. UNA EXPERIENCIA DE LECTURA DE <i>LA MISTERIOSA LLAMA DE LA REINA LOANA</i> EN PERSPECTIVA RICŒURIANA .....	92
4.1. EL ¿ <i>QUIÉN?</i> DE LOS RECUERDOS.....	93
4.2. LA RECUPERACIÓN DE SÍ: EL TRABAJO DE LECTURA.....	96
4.2.1. La ‘identificación-con’ y la búsqueda de identidad .....	96
4.2.2. Entre la historia y la imaginación... ..	100
4.3. LA DECISIÓN DE OLVIDAR.....	104
4.4. UNA LECTURA DE LA LECTURA .....	107
5. CONCLUSIONES .....	111
6. BIBLIOGRAFÍA .....	114

## INTRODUCCIÓN

El título del presente trabajo “De la lectura de textos a la comprensión de sí en la hermenéutica de Paul Ricoeur” da cuenta de un recorrido que obedece a la manera como el filósofo francés plantea la tarea hermenéutica. Así, por un lado, el par de preposiciones “de... a” indica el camino (no sólo como desplazamiento sino como dialéctica) que va de un trabajo *del texto* a un trabajo *sobre el sí mismo interpretante*, que Ricoeur sitúa como dos polos constitutivos de un único *arco hermenéutico*.

Por otra parte, el título fija la atención en un *punto de llegada*, o para decirlo hermenéuticamente: en un *horizonte* de estudio que hemos venido adelantando sobre la filosofía de Paul Ricoeur, a saber: los múltiples matices de una *filosofía de la subjetividad* que media entre la exaltación del *cogito* y todos sus derivados modernos (ontológicos, epistemológicos, éticos y políticos) y su humillación (caracterizada por las filosofías de la sospecha, a la cabeza de Nietzsche), como afirma en *Sí mismo como otro* (1996), y que ha dado en llamar “fenomenología del hombre capaz”.

Así pues, mediante este trabajo pretendemos desarrollar una idea: *reconstruir una teoría de la lectura del texto literario en la hermenéutica filosófica de Paul Ricoeur implica dar cuenta tanto de los argumentos sobre la construcción de un texto y su interpretación, como de los vínculos entre lectura y formación de subjetividad, en la que la narrativa está ligada a un horizonte profundamente ético*.

Para exponerla, el trabajo se desarrolla en cuatro capítulos:

En el primero, se sitúa el problema del texto en las obras que datan de los sesenta y setenta (2001; 2002; 2006a), y se exploran dos vías que ayudan a situar la

aparición del texto como problema filosófico en la obra ricœuriana: 1) la manera como Ricœur dice asumir las relaciones entre fenomenología y hermenéutica; 2) la “pequeña historia” de la hermenéutica que traza el recorrido desde su versión romántica, pasando por Heidegger, para llegar a la versión gadameriana.

En un segundo momento de este capítulo, se afirma que la manera como Ricœur construye su idea de “interpretación”, en la que pone en juego la compleja relación entre el texto y el lector, no se da a espaldas de una reflexión sobre los límites y las potencialidades del ser humano (hombre capaz). A todas las “capacidades” que se van abriendo en el *corpus* ricœuriano, se articula la capacidad de leer, no sólo como desciframiento de códigos en un texto inteligible, sino como suspensión de las seguridades de un *ego* autofundante, apropiación de las estructuras del texto, de los contextos mismos de su producción, pero también del mundo que despliega ante sus ojos a partir del cual es posible volver a jugar, como *sí mismo*, una manera de poetizar el mundo, construir referentes éticos y políticos, apostarle a comunidades justas, etc.

En el segundo capítulo, expondremos: 1) La manera como emerge en la obra de Ricœur una primera entrada al texto como problema hermenéutico a la luz de la distinción –retomada de la lingüística saussureana– entre *lengua* (sistema) y *habla* (uso). 2) Las relaciones que Ricœur establece entre discurso como acontecimiento que acaece en el habla y la *escritura* como *fijación* de ese discurso. 3) Las implicaciones hermenéuticas de las consideraciones anteriores para plantear una *teoría de la lectura*.

El capítulo 3 está atravesado por tres ideas: 1) de todos los posibles textos que podrían abordarse [bíblicos, jurídicos, filosóficos y, abriendo la mirada, pictóricos,

fílmicos y musicales], nos detenemos en los textos narrativos de “ficción”; 2) en la mirada sobre textos narrativos de ficción, la reflexión sobre la “entrada” del texto en el campo práctico –más exactamente: sobre las relaciones entre el texto y la acción humana, lo que lleva al terreno ético y político– está sustentada en la *triple mimesis*, que Ricœur desarrolla en *Tiempo y narración I* (2004a), *II* (2004b) y *III* (2006b) y revisa en *Sí mismo como otro* (1996). Y, 3) con la relación entre texto y campo práctico trataremos de mostrar que, en Ricœur, una teoría de la lectura del texto –en este caso: literario– conlleva una teoría de la subjetividad.

Para terminar, en el capítulo 4 proponemos un ejercicio de lectura de una novela contemporánea: *La misteriosa llama de la reina Loana*, de Umberto Eco. Dos razones que nos llevan a culminar el camino recorrido con un capítulo de esta naturaleza: la primera de ellas es que *nos* ponemos en juego como intérpretes de una novela, siguiendo las indicaciones del texto y tratando de dejarlo hablar bajo la égida de nuestras propias preguntas, que se harán evidentes en los aspectos que resaltamos, las citas que elegimos y los énfasis marcados; la segunda tiene que ver con los *temas* mismos que se abren en el texto escogido en torno a la identidad personal, la memoria y sus relaciones con la lectura.

# 1. CONSIDERACIONES INICIALES: EL TEXTO COMO PROBLEMA EN LA HERMENÉUTICA DE PAUL RICŒUR

En el presente apartado se presentan la manera como se inserta el problema del texto y de su lectura en la filosofía hermenéutica de Paul Ricœur.

Comencemos por anotar que el título del presente trabajo “De la lectura de textos a la comprensión de sí en la hermenéutica de Paul Ricœur” da cuenta de un recorrido que obedece a la manera como el filósofo francés plantea la tarea hermenéutica. Así, por un lado, el par de preposiciones “de... a” indica el camino (no sólo como desplazamiento sino como dialéctica) que va de un trabajo *del texto*<sup>1</sup> a un trabajo *sobre el sí mismo interpretante*, que Ricœur sitúa como dos polos constitutivos de un único *arco hermenéutico*. Podríamos resumir este camino en la tensión entre “explicar y comprender”, que desarrollaremos más adelante.

Por otra parte, el título fija la atención en un *punto de llegada*, o para decirlo hermenéuticamente: en un *horizonte* de estudio que hemos venido adelantando sobre la filosofía de Paul Ricœur, a saber: los múltiples matices de una *filosofía de la subjetividad* que media entre la exaltación del *cogito* y todos sus derivados modernos (ontológicos, epistemológicos, éticos y políticos) y su humillación (caracterizada por

---

<sup>1</sup> Atravesado por las discusiones con la hermenéutica romántica, específicamente de Schleiermacher y Dilthey, y la contemporánea, bajo la égida de Heidegger y Gadamer; así como por la disputa con –y el aprendizaje de– el estructuralismo y sus análisis respecto a la construcción de relatos y personajes.

las filosofías de la sospecha, a la cabeza de Nietzsche), como afirma en *Sí mismo como otro* (1996), y que ha dado en llamar “fenomenología del hombre capaz”<sup>2</sup>.

### **1.1. EL PROBLEMA DEL TEXTO EN LA AUTOCOMPRENSIÓN DE RICŒUR SOBRE SU LUGAR EN LA TRADICIÓN HERMENÉUTICA**

Comencemos por situar el problema del texto en un periodo particular del trabajo filosófico ricœuriano: las obras dedicadas a este problema datan de los sesenta y setenta, entre las que sobresalen: *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido* (2006a); *La metáfora viva* (2001), y *Del texto a la acción. Ensayos sobre hermenéutica II* (2002).

En las líneas que siguen vamos a explorar dos vías que ayudan a situar la aparición del texto como problema filosófico en la obra ricœuriana: la primera es la más general, y tiene que ver con la manera como Ricœur dice asumir las relaciones entre fenomenología y hermenéutica. La segunda concierne a una “pequeña historia” de la hermenéutica, que traza el recorrido desde su versión romántica (cuyos representantes más sobresalientes son Schleiermacher y Dilthey), pasando por Heidegger, para llegar a la versión gadameriana.

---

<sup>2</sup> El trabajo sobre la subjetividad que despliega Ricœur lo hemos emprendido gracias al apoyo de la Universidad Pedagógica Nacional en el año 2004 (Proyecto de investigación DCS 056-04). El informe preliminar de este estudio fue comentado por el P. Guillermo Zapata S.J., a quien agradezco la pertinencia de sus sugerencias.

Fruto de este trabajo, puede verse: Prada, 2008; 2006a; 2006b; Prada y Ruiz, 2006.

### **1.1.1. Fenomenología y hermenéutica**

En un texto de 1975 titulado “Fenomenología y hermenéutica: desde Husserl”, Ricœur plantea las relaciones entre estas corrientes de pensamiento fundadas en dos ideas: 1) La hermenéutica ataca la interpretación idealista de la fenomenología husserliana, especialmente en *Ideas y Meditaciones cartesianas*; 2) Pero hermenéutica y fenomenología comparten: la recuperación del mundo de la vida como horizonte de sentido, el ataque a las pretensiones objetivantes de las ciencias (positivistas) y la convicción de que el lenguaje no agota la experiencia humana, pero se requiere para ser comprendida.

Sobre la primera tesis, Ricœur ve en el Husserl idealista un intento por justificar y fundamentar la filosofía en la *conciencia*, con lo que se erige al *sujeto* como el garante del sentido del mundo. Ciertamente, en 1995, Ricœur aceptó que la fenomenología se había hecho conocer en Francia a través del tema de la intencionalidad. “Ni la exigencia de fundamento último, ni la reivindicación de la evidencia apodíctica de la conciencia de sí fueron notadas en primer lugar, sino al contrario, aquello que, en el tema de la intencionalidad, rompía con la identificación cartesiana entre conciencia y conciencia de sí” (1997, pág. 19). Sin embargo, Ricœur no dejó de ver con sospecha este intento de autofundamentación, así como la responsabilidad de la reflexión sobre sí mismo con un carácter trascendental autoafirmativo. Frente a esta pretensión, opone algunas tesis de la hermenéutica:

1. “La primera afirmación de la hermenéutica consiste en decir que la problemática de la objetividad [y con ella, de la cientificidad de la filosofía] presupone antes de ella una relación de inclusión que engloba al sujeto supuestamente autónomo y

al objeto presuntamente opuesto. Esta relación inclusiva o englobante es lo que llamo aquí pertenencia” (2002, pág. 44).

Y, como veremos en su paso por Heidegger y Gadamer, la condición ontológica de ser-en-el-mundo, la prioridad ontológica del *Dasein*, se impone – aunque no niega– sobre el sujeto como principio del comprender.

2. No es posible una intuición directa del sí mismo; se requiere la mediación de la interpretación. De hecho, podemos preguntarnos sobre nosotros mismos sólo en la medida en que la pregunta se otorga en un horizonte de donación previo al lenguaje (articulado) que se instaura como posibilidad de interrogar. Más aún, después de someter al tamiz de la crítica –mejor sería decir: de la sospecha– a las pretensiones de transparencia del sujeto, la intuición directa del sí mismo deja de ser fiable:

En la medida en que se trata de un diálogo del alma consigo misma y en que el diálogo puede ser sistemáticamente distorsionado por la violencia y mediante todas las intrusiones de las estructuras de la dominación en las de la comunicación, el conocimiento de sí, como comunicación interiorizada, puede ser tan dudoso como el conocimiento del objeto, aunque sea por razones diferentes y específicas (2002, pág., 49).

De ahí que la hermenéutica le sugiera a la fenomenología el concepto de distanciamiento como correlativo dialéctico al concepto de pertenencia. Así, pues, pertenecemos al mundo (histórico, social, cultural) desde y en el que nos preguntamos, pero esa pregunta no es posible sin ejecutar la sospecha sobre la transparencia de la conciencia y, al tiempo, la asunción de la distancia constitutiva que nos separa del mundo, de la tradición, de la historia. A esa distancia aporta el

*texto* que sirve como mediador entre la experiencia del mundo y la posibilidad de acceso de cualquier subjetividad a dicha experiencia.

3. Una manera radical de cuestionar la primacía de la subjetividad es tomar como eje hermenéutico la teoría del texto. En la medida en que el sentido de un texto se autonomiza de la intención subjetiva de su autor, el problema esencial ya no consiste en encontrar, detrás del texto, la intención perdida, sino desplegar, ante el texto, el “mundo” que abre y descubre (2002, pág. 51).

Una vez señaladas las distancias, Ricœur pasa a anotar las complementariedades, primero mostrando cuatro presupuestos fenomenológicos de la hermenéutica:

1. La hermenéutica comparte con la fenomenología el presupuesto según el cual “toda pregunta sobre un ente cualquiera es una pregunta sobre el sentido de ese ente” (2002, pág. 54). El sentido no se explicita mediante una “técnica” de interpretación, ni se supedita al capricho del interpretante. La búsqueda del sentido apunta al corazón de nuestra condición lingüística que posibilita toda experiencia de mundo. Además, el sentido puede darse en el lenguaje (que no es lo mismo que decir: puede *agotarse* en él), y en ese dar accedemos a la comprensión que supera la actitud natural. Por eso los textos nos permiten acceder a un sentido de mundo que no es el nuestro –y que parcialmente puede llegar a serlo por la potencia de la comprensión–, y nos exigen ver en ellos algo más que estructuras de intelección o intencionalidades expuestas como objetos manipulables.

En su *Autobiografía intelectual* (1997), Ricœur establece cierto *analogon* entre las dos corrientes de pensamiento, referido a una suerte de suspensión de pertenencia, que es equivalente a decir: mediante el distanciamiento. Veamos:

Si es cierto que la fenomenología comienza cuando, no contentos de vivir –o de revivir–, interrumpimos el vivir para significarlo, puede sugerirse que la hermenéutica prolonga el gesto primordial de distanciamiento en la región que le pertenece, la de las ciencias históricas y, más generalmente, la de las ciencias del espíritu. La hermenéutica también comienza cuando, no contentos de pertenecer al mundo histórico en el modo de la tradición transmitida, interrumpimos la relación de pertenencia para significarla (1997, pág. 60).

Veremos que una hermenéutica del texto comienza cuando asumimos este distanciamiento radical, cuando interrumpimos nuestra pretensión de comprender *prima facie*, cuando suspendemos los presupuestos mediante los cuales creemos entenderlo todo, y descubrimos que el punto de arranque de la interpretación es la sospecha de dichos presupuestos, sospecha que nos pone en camino de una comprensión más compleja de nosotros mismos.

Al tiempo, la hermenéutica pretenderá vencer el distanciamiento: “Interpretar es hacer próximo lo lejano (temporal, geográfico, cultural, espiritual). La mediación a través del texto es, en este aspecto, el modelo de un distanciamiento que no sería simplemente enajenante (...) sino auténticamente creador. El texto es, por excelencia, el soporte de una comunicación a distancia y a través de ella” (2002, pág. 50).

Por otro lado, Ricœur insiste en que la apropiación jamás es sinónimo de una vuelta del sujeto como dueño del sentido:

(...) aunque es cierto que la hermenéutica acaba en la autocomprensión, es necesario rectificar el subjetivismo de esta proposición diciendo que comprenderse es comprenderse *ante* el texto. Por lo tanto, lo que es apropiación desde un punto de vista es desapropiación desde otro. Apropiarse es conseguir que lo que era ajeno se haga propio. Aquello de lo que nos apropiamos es siempre la cosa del texto. Pero ésta sólo se convierte en algo mío si me desapropio de mí mismo para dejar que sea la cosa del texto. Entonces cambio el *yo*, *dueño* de sí mismo, por el *sí mismo*, *discípulo* del texto (2002, pág. 53).

2. Es ejemplar para la hermenéutica la subordinación del plano lingüístico al plano pre-lingüístico que hace la fenomenología. Si bien se reconoce que la *experiencia* tiene una dimensión lingüística, debemos tener claro que hay algo que viene al lenguaje, y es deber de la hermenéutica dar cuenta de ese “algo” antes que detenerse en su manifestación<sup>3</sup>. Así lo resume Ricœur: “De este modo, el orden lógico está precedido por un *decir* que es solidario con un *encontrarse* y un *comprender*. El orden de los enunciados no puede pretender ninguna autonomía. Éste remite a las estructuras existenciales del ser en el mundo” (2002, pág. 58).
3. La hermenéutica mantiene como presupuesto el retorno al *Lebenswelt* como horizonte de donación de toda experiencia. Más aún, la recuperación que hizo

---

<sup>3</sup> Recordemos lo que relata Jean Grondin en el “Prefacio” de su *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Cuenta que en el otoño de 1988 conversó con Gadamer acerca del famoso problema de la pretensión universal de la hermenéutica. La pregunta fue simple: ¿En qué consistía dicha pretensión? La respuesta lo fue aún más: “En el *verbum interius*”. Ante la perplejidad de Grondin, Gadamer prosiguió: “La universalidad se encuentra en el lenguaje interior, en el hecho de que no se pueda decir todo. No se puede expresar todo lo que hay en el alma” (1999, pág. 15).

la fenomenología del mundo de la vida en relación con el afán objetivizante de la ciencia galileana y newtoniana, tiene su correlato hermenéutico en su pretensión de “pasar de las objetivaciones y explicaciones de la ciencia histórica [al modo de una causalidad burda] a la experiencia artística, histórica y lingüística que precede y sostiene a estas objetivaciones y estas explicaciones” (2002, pág. 60).

Si el sentido no se explicita con una técnica, lo que se busca no es un objeto de la comprensión, al menos no al modo de las ciencias hijas del *more geométrico*. La idea de *experiencia de lectura* sobrepasará los embates de una práctica marcada por la pretensión objetivante.

### **1.1.2. De la hermenéutica romántica a la hermenéutica postheideggeriana**

Para responder al primer sentido del título, tendremos que detenernos en el concepto mismo de *texto* que establece Ricoeur, así como la importancia que le concede desde sus primeras obras. Con esto no queremos decir que el problema del texto haya sido puesto por Ricoeur desde el principio de su trabajo. Estudiosos del filósofo francés como Carlos Gende (2004) o Pablo Corona (2005), entre otros, coinciden en afirmar que la preocupación por el lenguaje es mucho más abarcadora que la del texto en tanto se sitúa el lenguaje en la senda de la comprensión originaria que precede toda conciencia y que es constitutiva de nuestro ser-en-el-mundo [Ya veíamos esto mismo cuando revisábamos las coincidencias entre hermenéutica y fenomenología]. De hecho, “La idea básica que atraviesa todo este proceso filosófico hermenéutico (...) es que el acontecimiento originario, y tras el cual no es

posible proceder, es el despliegue conjunto del hombre y lo que no es él en medio del comprender. Este acontecer es precisamente el acontecer de la verdad” (Corona, 2005, pág. 21) que –puede añadirse– se nos dona mediante la multiplicidad del lenguaje.

Más aún, cabe recordar, el mismo Ricoeur reconoce que en sus primeras obras sobre el problema de lo voluntario y lo involuntario, y sobre cómo la mala conciencia requirió en las culturas –judeocristiana y griega– una explicitación mítica, hizo presencia su primera definición de hermenéutica: “(...) estaba entonces expresamente concebida como un desciframiento de los símbolos, entendidos como expresiones de doble sentido: el sentido literal, usual, corriente, que guía el develamiento del segundo sentido, al que efectivamente apunta el símbolo a través del primero” (1997, pág. 33).

No obstante lo anterior, el problema del texto se vuelve central en el diálogo que establece Ricoeur con la tradición hermenéutica, desde la versión romántica hasta la heideggeriana y gadameriana, y con otras corrientes de pensamiento tales como el estructuralismo y la filosofía anglosajona del lenguaje. El mismo filósofo muestra ya en *El conflicto de las interpretaciones* (2003a) cómo la pregunta por el texto está en los orígenes de la hermenéutica:

(...) el problema hermenéutico se plantea ante todo dentro de los límites de la *exégesis*, es decir, en el marco de una disciplina que se propone comprender un texto, comprenderlo a partir de su intención, sobre la base de lo que quiere decir. Si la *exégesis* ha suscitado un problema hermenéutico, es decir, un problema de interpretación, es porque toda lectura de un texto, por más ligada que esté al *quid*, a “aquello en vista de lo cual” fue escrito, se hace siempre dentro de una

comunidad, de una tradición o de una corriente de pensamiento viva, que desarrollan presupuestos y exigencias (...) (2003a, pág. 9).

Lo anterior nos sitúa de frente a varios asuntos que conciernen al modo particular en el que Ricoeur lee la historia de la filosofía, específicamente de la hermenéutica, y su inscripción en ella. En *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II* afirma que, aunque quizás haya que situar el ejercicio de interpretación en un estadio más simple y llano que el del texto, el de la conversación<sup>4</sup>, es el texto el que le permite a la filosofía hermenéutica asirse a un fundamento epistemológico claro que sirva de parangón a las nacientes ciencias del espíritu de finales del siglo XIX.

Para comenzar el recorrido, recordemos que la hermenéutica se suma al kantismo (que para Ricoeur constituye el horizonte filosófico de la hermenéutica) al tratar de “relacionar las reglas de interpretación, no con la diversidad de los textos y de las cosas dichas en ellos, sino con la operación central de unificar lo diverso dentro de la interpretación”, puesto que este giro es similar al que hace Kant cuando procura, en el ámbito de las ciencias naturales, “invertir la relación entre una teoría del conocimiento y una teoría del ser”. Empero, la hermenéutica romántica supera la noción kantiana de sujeto, puesto que abandona la búsqueda de condiciones

---

<sup>4</sup> “El primer lugar, el más simple y llano, es el de la conversación: en ella se intenta conjurar la polisemia de las palabras mediante la dependencia del mensaje respecto al contexto específico donde acaece la conversación. Por ende, aquí la interpretación “consiste en reconocer qué mensaje relativamente unívoco ha constituido el hablante sobre la base polisémica del léxico común. Por cierto, el primer y más elemental trabajo de la interpretación es producir un discurso relativamente unívoco con palabras polisémicas, identificar esta intención de univocidad en la recepción de mensajes” (2002, pág. 73).

universales de objetividad; así, está convencida de que “el espíritu es lo inconsciente creador que actúa en las individualidades geniales” y, en tanto *romántica*, “recurre a una relación viva con el proceso de creación”, al tiempo que recibe la herencia *crítica* y pretende “elaborar reglas universalmente válidas de la comprensión” (2002, pág. 74.).

Por su parte, Dilthey continúa preguntándose por el estatuto epistemológico de las ciencias del espíritu, y concluye que con Kant se abre una clara distinción entre dos epistemologías que se corresponden con dos ontologías: la explicación, que concierne a la naturaleza, y la comprensión, apropiada para las ciencias del espíritu, cuyo rasgo distintivo deberá hallarse en la psicología en tanto el centro de las ciencias humanas es el individuo, aunque considerado en sus relaciones sociales. Más aún, “el hombre intenta comprenderse como actividad, como voluntad libre, como iniciativa y empresa” (2002, pág. 78).

Para Dilthey, dice Ricœur, la comprensión implica: 1) “Colocarse en la vida psíquica de los demás”; 2) Comprender los signos que el hombre da de su propia existencia (Cf. 2002, pág. 78), ya que “Conocer al prójimo es posible porque la vida produce formas y se exterioriza en configuraciones estables”; y, 3) Asumir que “la vida espiritual se *fija* [preferentemente en la escritura, pero en general en cualquiera forma de inscripción] en conjuntos estructurados susceptibles de ser comprendidos por otro” (2002, pág. 79. *Cursivas ajenas al texto*).

Justamente la *fijación* de la vida espiritual en *textos* será lo que permita darle solidez a los resultados de las ciencias del espíritu; empero, Ricœur considera que Dilthey fue ingenuo al creer que era posible el acceso a la *psique* del otro (escritor, pueblo, cultura, etc.) manifestada en una fijación, aunque con ello dejara abierta la

pregunta por la validez misma de estas ciencias. De hecho, la apertura está dada porque, a pesar del psicologismo, la pregunta diltheyana apuntó al problema del método, ya no sólo de interpretación de textos específicos (bíblicos o jurídicos), sino de toda interpretación. Asimismo, se entiende que, como afirma Gende, “el traslado a la vida psíquica del otro (...) sólo caracteriza un momento de la interpretación, no su principio, que es más bien el juego de la anticipación y de la validación” (2004, págs. 22-23).

Por ahora quedémonos con el asunto de la *fijación en textos* de la vida espiritual, ya que éste será precisamente uno de los goznes sobre los que gira el concepto de texto que desarrolla Ricoeur [y que se expondrá en el siguiente apartado]. También recordemos que con la preocupación por fundamentar toda interpretación, la hermenéutica experimenta un movimiento de “desregionalización” que ha conducido a que

(...) [sus] preocupaciones propiamente *epistemológicas* (...), es decir, su esfuerzo por constituirse en un saber supuestamente científico, queden subordinadas a preocupaciones *ontológicas* según las cuales *comprender* deja de presentarse como una simple modalidad de *conocer* para convertirse en una *manera de ser* y de relacionarse con los seres y con el ser (2002, pág. 72).

De ahí que Ricoeur no dude en señalar que hay un paso de *la epistemología a la ontología*, un giro que pretende “poner las cuestiones de método bajo el control de una ontología previa” (2002, pág. 83), que se convierte en el fundamento mismo de las ciencias humanas. Por ello, “en lugar de preguntar: ¿cómo sabemos?, preguntaremos: ¿cuál es el modo de ser de este ser que sólo existe cuando

comprende?” (2002, pág. 83). O, como ya advertía en 1965: “La pregunta: ¿cuáles son las condiciones necesarias para que un sujeto cognoscente pueda comprender un texto, o la historia misma?, se sustituye por esta otra pregunta: ¿qué es un ser cuyo ser consiste en comprender? El problema hermenéutico se convierte así en una región de la Analítica de ese ser, el *Dasein*, que existe al comprender” (2003a, pág. 11).

Este giro lo inicia Heidegger, quien renuncia a acceder a un psiquismo ajeno (como en Dilthey), en tanto “La comprensión aparece, principalmente, en la relación con mi situación, en la comprensión fundamental de mi posición en el ser”. Además, es ingenuo pensar que hay una transparencia en el conocimiento del otro, pues Heidegger “sabe que el otro, al igual que yo mismo, me es más desconocido de lo que pueda serlo cualquier fenómeno de la naturaleza” (Ricœur, 2002, pág. 85).

Por otra parte, Ricœur ve en Heidegger una salida a la concepción moderna del conocimiento que centra su mirada en la relación sujeto-objeto, en la que el sujeto es el dueño del sentido pues las condiciones de posibilidad de toda ciencia se cifran en su capacidad autofundante de explicar o comprender el mundo y erigirse en la medida de la objetividad. Heidegger destruye dicha pretensión del sujeto cognoscente y, contra ella, afirma que “es necesario recuperar la condición de *habitante* de este mundo a partir de la cual hay situación, comprensión e interpretación” (2002, pág. 85)<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Quizás sea necesario aclarar que Ricœur asume la radicalidad del proyecto de *Ser y tiempo* y no solamente sus implicaciones antropológicas, como podría pensarse: “No ignoro que una lectura de *El ser y el tiempo* en sentido puramente antropológico puede echar a perder el sentido de toda la obra en cuanto que se ignoraría su objetivo ontológico: el “*Dasein*” es el “lugar en el que el ser que somos se constituye por su capacidad de plantear el problema del ser y del sentido del ser” (2004, pág. 125).

Otra de las ideas heideggerianas que se mantienen presentes en Ricoeur es que el comprender implica primero *encontrarse* en el mundo, y en él orientarnos y proyectar una capacidad de ser. Por ende, “El comprender no se dirige pues a la captación de un hecho”. Estas ideas serán fundamentales para la confección de la hermenéutica ricœuriana del texto, en tanto el texto se me da (como se me da todo lenguaje) primero como un mundo en el que reconocermé, orientarme y desarrollar una posibilidad de ser, antes que como un objeto muerto listo para su disección.

Pero Ricoeur no quiere abandonar la preocupación epistemológica, a pesar de su acuerdo con Heidegger. Por ende, considera posible remontarse en sentido contrario (de la ontología a la epistemología, con lo que toma distancia también del filósofo de Messkirch) para confirmar que las cuestiones históricas y exegéticas son, precisamente, una derivación del fundamento ontológico. Esto lo hace afirmar: “A mi juicio sigue sin resolverse la cuestión que en Heidegger es la siguiente: *¿cómo dar cuenta de una cuestión crítica en general en el marco de una hermenéutica fundamental?* (2002, pág. 89). Y, más adelante, como una crítica al autor de *Ser y tiempo*: “La preocupación por enraizar el círculo más profundamente que toda epistemología impide *repetir la pregunta epistemológica después de la ontología*” (2002, pág. 90).

Es por ello que Hans Georg Gadamer le resulta atractivo. Gadamer recoge los dos movimientos descritos hasta ahora: de las hermenéuticas regionales a la hermenéutica general; y, de la epistemología a la ontología, pero también intenta

---

En una de sus últimas obras Ricoeur vuelve a insistir: “[El] *Dasein* [es el] nombre dado a este ente que somos en cada caso nosotros mismos. ¿Es el hombre? No, si designamos por hombre a un ente indiferente a su ser; sí, si éste sale de su indiferencia y se comprende como ese ser para el que el ser está en juego” (2003b, pág. 465).

retornar a los problemas epistemológicos, articulando las perspectivas de Heidegger y Dilthey.

El primer problema que eludió Dilthey, no por desconocimiento, fue el del distanciamiento constitutivo de la relación entre el hermeneuta y el texto: distanciamiento que atinge tanto al carácter otro del texto, de la intención del autor, de su contexto de producción, como a la imposibilidad de homologar la interpretación de textos y el diálogo cara a cara. La siguiente cita da cuenta de cómo lee Ricoeur al fundador de la hermenéutica contemporánea a propósito de lo que acabamos de afirmar:

La experiencia central en torno de la cual se organiza toda la obra [*Verdad y método*], y a partir de la cual la hermenéutica plantea su reivindicación de universalidad, es la del escándalo que constituye, en el nivel de la conciencia moderna, la suerte de *distanciamiento alienante* que parece ser el supuesto de estas ciencias [las ciencias del espíritu]. La alienación es en efecto más que un sentimiento o una situación anímica; es el supuesto ontológico que subyace en la conducta objetiva de las ciencias humanas. La metodología de las ciencias humanas implica a su parecer, ineluctablemente, un distanciamiento, el cual a su vez expresa la destrucción de la relación primordial de pertenencia sin la cual no existiría relación con lo histórico como tal (2002, pág. 90).

Por otro lado, Ricoeur retoma del autor de *Verdad y método* la conciencia de finitud de la experiencia humana, que impide que yo me quede encerrado en mi punto de vista, pues “no vivimos en horizontes cerrados, ni en un horizonte único” (2002, pág. 93). Con ello, nuevamente, se está dando a entender que el distanciamiento es condición *sine qua non* de la experiencia hermenéutica. Y si avanzamos un paso más, podemos decir que el retorno a lo epistemológico no se da

a costa de una reducción del lenguaje “a instrumentos que podríamos manipular a nuestro agrado” (2002, pág. 94). En palabras de Gende, la propuesta ricœuriana no desconoce las preocupaciones epistemológicas, pero “logra reconducir el problema de las condiciones de la interpretación de textos a un plano ontológico que sostiene como interrogante antes que como afirmación” (2004, pág. 25).

Con esta advertencia, vuelve a aparecer el texto como el punto nodal de la experiencia hermenéutica. Por un lado, se renuncia a la ingenuidad que niega el distanciamiento que el texto implica; pero, por el otro, Ricœur no duda en interpretar a Gadamer mostrando que

(...) la experiencia lingüística sólo ejerce su función mediadora porque los interlocutores del diálogo desaparecen ambos frente a las cosas dichas que, de alguna manera, conducen al diálogo. Ahora bien, ¿dónde es más manifiesto este reinado de la cosa dicha sobre los interlocutores que cuando la *Sprachlichkeit* deviene *Schriftlichkeit*; dicho de otra manera, cuando la mediación por el lenguaje deviene mediación por el texto? Lo que nos permite entonces comunicar en la distancia es la *cosa del texto*, que no pertenece ni a su autor ni a su lector (2002, pág. 94).

El paso por Gadamer, junto con el diálogo crítico con el estructuralismo, está referido a la posibilidad de darle un *organon* a la exégesis, incluso de cimentar unas ciencias del espíritu en las que se pueda arbitrar sobre interpretaciones rivales. Al modo de Gadamer, dice Ricœur que se propone no separar “la *verdad*, propia de la comprensión, del método puesto en práctica por las disciplinas provenientes de la exégesis” (2003a, pág. 16).

Ahora bien, esta vía se mantiene en el propósito de comprender la existencia (Cf. 2003a, pág. 11), pero ello es posible “sobre la base de la elucidación semántica del concepto de interpretación común a todas las disciplinas hermenéuticas. Esta semántica se organizará en torno al tema central de las significaciones con sentido múltiple o multívocas, que también denominaremos simbólicas” (2003a, pág. 16)<sup>6</sup>. Este trabajo va a implicar el establecimiento de una especie de “criteriología” que, aunque deja de ser una preocupación central en las obras posteriores de Ricœur, permita legitimar la rigurosidad del trabajo hermenéutico. El diálogo crítico con el estructuralismo le proporcionará al filósofo de Valence una oportunidad para considerar la posibilidad de un trato con los textos que no dependa del arbitrio, mucho menos del capricho, del intérprete, claro está, hay que insistir, sin que ello atente contra el carácter ontológico de la hermenéutica.

\*\*\*

Pero quizás hay que acompañar a Ricœur en su camino, y mostrar lo que él mismo llama la deportación de su “fascinación por la escritura y el devenir-texto del discurso”, que lo conduciría del texto a la acción<sup>7</sup>. Dos problemas referidos a la acción suscitan la textualidad: por un lado, el problema de la intersubjetividad “que una filosofía de la acción deberá elevar al plano de la razón práctica, con motivo de los

---

<sup>6</sup> No es posible realizar en este trabajo un recorrido más amplio que caracterice el paso del símbolo a la metáfora y luego al texto, pues excede nuestro propósito.

<sup>7</sup> Parte de esa deportación se debe a su temprano diálogo con Derrida en Montreal, en 1971 (Cf. Trujillo, 2006). Uno de los problemas centrales que cruzan hermenéutica ricœuriana y deconstrucción están en el nudo de la desapropiación que supone la lectura (para Ricœur) en tanto se difumina el yo autofundante, se pone en suspenso para dejar hablar la cosa del texto; en Derrida (por ejemplo en *La escritura y la diferencia*), el problema de la desapropiación también apunta a sostener la crítica a la metafísica del sujeto, pero desde el punto de vista de la escritura, donde el texto se vuelve “huérfano” (Derrida, 1975, pág. 114).

fenómenos de conflicto y cooperación” (1997, pág. 62). Por otro, la “vehemencia ontológica” del lenguaje, que sacaría al texto de su autoglorificación para seguir mostrando un mundo en el que es posible desplegar las posibilidades más propias de nuestro ser-en-el-mundo.

Así, pues, de dos maneras distintas, el movimiento del texto a la acción se encontraba suscitado por la teoría misma del texto: sea que la relación intersubjetiva inherente al discurso reorienta el análisis hacia el mundo práctico del lector que el texto redescubre o refigura, sea que la relación referencial, no menos esencial en el ejercicio del discurso, nos vuelva de nuevo atentos a la primacía del ser actuante y sufriente incluido en la del ser-a-decir con respecto al decir (1997, pág. 63).

Esta salida ya tenía sus antecedentes, según lo confiesa Ricœur, en obras anteriores, que insistían en los tres problemas citados arriba: 1) La extralingüística del discurso, o *referencia*; 2) La intersubjetividad, que quedaba explicitada en el hecho de que el discurso se dirigiera a “alguien”; y, 3) la *humildad* del sujeto capaz de reconocer sus limitaciones y verse requerido por el largo rodeo por los textos, los símbolos, los signos de la cultura para comprenderse mejor.

Asimismo, la salida a la acción tendrá uno de sus hitos más importantes en los análisis sobre la configuración narrativa del tiempo, y sus relaciones con la subjetividad, la epistemología de la historia y los relatos de ficción, y sus imbricaciones. De todas maneras, aunque no seguimos todo el recorrido que en el último Ricœur conduce a la ética y la política (ver, por ejemplo, sus *Caminos del reconocimiento*), la tarea que emprenderemos al final de este trabajo será mostrar

que el trabajo de lectura, como experiencia, termina en el mundo de la vida y puede constituirse en una nueva manera de ser con y para otros.

## 1.2. ¿POR QUÉ UNA FILOSOFÍA DE LA SUBJETIVIDAD?<sup>8</sup>

Podríamos afirmar que adentrarnos en la manera como Ricœur construye su idea de “interpretación”, en la que pone en juego la compleja relación entre el texto y el lector, no se da a espaldas de una reflexión sobre los límites y las potencialidades del ser humano, capaz de: nombrar el mundo y nombrarse a sí mismo, configurar tramas para comprender su ser-temporal, responsabilizarse de sus actos, buscar la felicidad, comprometerse con la construcción de instituciones justas, recordar, reconocerse y reconocer el carácter constituyente de la alteridad, etc. A todas estas capacidades que se van abriendo en el *corpus* ricœuriano, se articula la capacidad de leer, no sólo como desciframiento de códigos en un texto inteligible, sino como suspensión de las seguridades de un *ego* autofundante, apropiación de las estructuras del texto, de los contextos mismos de su producción, pero también del mundo que despliega ante sus ojos a partir del cual es posible volver a jugar, como *sí mismo*, una manera de poetizar el mundo, construir referentes éticos y políticos, apostarle a comunidades justas, etc.

El punto de partida de la crítica ricœuriana es, por un lado, la revisión de la palabra griega de la que deriva el término latino *subjectum*: nos encontramos con que el término *hypokeimenon* significa aquello que resiste invariable el cambio en

---

<sup>8</sup> En este numeral se retoman apartes de mi trabajo: “Sujeto, narración y formación desde Paul Ricœur” (2006a).

toda transformación [al menos así se encuentra en la metafísica aristotélica]; por otro lado, en Descartes hallamos no sólo el cambio del significado de la expresión, sino, en principio, la confluencia de dos definiciones.

(...) en un primer momento, *subjectum* 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* todavía no es el hombre y mucho menos el yo. Lo que se produce con Descartes es que el hombre se convierte en el *subjectum* primero y real, el fundamento primero y real. Se produce así una suerte de complicidad, de identificación, entre las dos nociones de *subjectum* como fundamento y de *subjectum* como yo (2003a, pág. 209).

Paul Ricœur hace una revisión del camino cartesiano que va de la duda a la certeza del *cogito*. Lo primero que salta a la vista es que la duda de Descartes no es una duda desesperanzada, sino que, por el contrario, hace de sí misma su horizonte y quiere convencerse de la existencia de un fundamento último. Por eso, la primera certeza que de ella se deriva es la existencia, implicada en el ejercicio mismo del pensamiento, en primera instancia, dubitativo. Además de las implicaciones ontológicas y gnoseológicas de este planteamiento, llama la atención que el yo al que se refiere Descartes no tiene anclaje corporal, sino que reduce al sujeto al acto más simple y escueto que es el de “pensar”. Además, en la duda cartesiana pareciera que ya está implicado el sujeto: sólo debía sacarse a la luz mediante una sentencia como la que inmortalizaría a Descartes: *Cogito ergo sum*.

A esta certeza que responde a la pregunta por el *quién de la duda y del pensamiento* y por el *qué* de los mismos, Ricœur formula nuevamente la pregunta por *¿quiénes* somos? y concluye que nuestra experiencia de mundo, en la que

podemos identificarnos como 'alguien', no depende en absoluto de un pensamiento puro. Más aún: "La identidad de [este] sujeto no puede tratarse más que de la identidad en cierto sentido puntual, ahistórica, del 'yo' en la diversidad de sus operaciones; esta identidad es la de un 'mismo' que escapa a la alternativa de la permanencia y del cambio en el tiempo puesto que el *cogito* es instantáneo" (1996, pág. XXI).

Asimismo, en Descartes hay excesiva confianza en la transparencia de la intuición en la que el 'yo' se capta como poseedor del pensamiento. No se trata sólo de que sea más fácil de conocer que el cuerpo, como se sugiere en el título de la *Segunda meditación*, sino que ya no cabe duda de que el 'yo' que capto es el 'auténtico' y 'verdadero' yo.

Contrario a esta pretensión, el recorrido por las "filosofías de la sospecha" permite cuestionar la pretendida transparencia. Para Freud, por ejemplo, decir 'yo' no implica alguna claridad definitoria. Podría concederse que ante la duda, queda la certeza de que soy quien dudo; sin embargo, Descartes detiene su camino precisamente en el más grande de los enigmas: "Yo soy, pero, ¿qué soy, yo que soy? (...). *Lo que yo soy* es tan problemático como apodíctico es *que yo sea*" (2003a, pág. 220).

En otra perspectiva, pero también resaltando la preeminencia del carácter óntico del *yo soy*, nos hallamos con el paso que da Ricœur por la propuesta heideggeriana. Heidegger desplaza la pregunta por el *cogito* como fundamento de la filosofía, a la pregunta [olvidada] por el ser. La aproximación a una respuesta sólo es posible desde y por aquel que es capaz de preguntar por el sentido del Ser y de *su*

ser mismo, dejando de lado la prioridad autofundante del planteo de sí en tanto *cogito*, como modelo de certeza.

Así como en el diálogo con el psicoanálisis se muestra la apodicticidad problemática del *yo soy* y su prioridad respecto al tardío *yo pienso*, aquí, desde una perspectiva ontológica, el interrogar por el ser está posibilitado por la preeminencia del ser sobre el pensar: “De tal modo, estoy implicado en la indagación en tanto *yo soy* y no en tanto *yo pienso*” (2003a, pág. 207).

Si bien hay preeminencia ontológica, la pregunta por el ser que realiza cada uno en primera persona, permite –a pesar de Heidegger mismo– aventurar una interpretación con tinte antropológico, en la medida en que lo que se abre con la consideración por el ser desde el ser que se interroga a sí mismo, es un nuevo *cogito encarnado*, mundano, que es capaz de abrir sus posibilidades de sentido en un mundo posible.

Por otro lado, la revisión de la crítica nietzscheana al *cogito* reduce al absurdo la pretensión de encontrar ‘algo’ a lo cual pueda llamársele ‘yo’. La primera de las críticas, frente a la tradición filosófica con pretensiones de autofundamentación, tiene como punto neurálgico el *lenguaje*: la filosofía de la subjetividad ha hecho abstracción de la mediación lingüística con la que ha podido decir concluyentemente: *yo soy* y *yo pienso*, olvidando los recursos retóricos (ocultos) en nombre de la inmediatez de la reflexión.

Nietzsche, en *Verdad y mentira en sentido extramoral* (1974), lleva hasta las últimas consecuencias su sospecha radical en el lenguaje. Sostiene allí que éste es figurado y, por ello, mentiroso. El *yo pienso* no puede sustraerse al lenguaje mentiroso, como tampoco puede hacerlo la realidad formal de las ideas, ni su valor

representativo. Por esta razón, Ricœur señala que Nietzsche quiere ser el “genio maligno” aun más engañador y más incisivo que el genio de Descartes.

Así, pues, el *cogito* no se escapa de ser una interpretación más de aparentes hechos fenoménicos de lo que denominamos –metafóricamente– *mundo interior*. El ‘yo’ no es inherente al *cogito*, sino una interpretación que relaciona un supuesto sujeto con una acción a la que se ha llamado ‘pensamiento’, que no es más que un orden aparente.

Ricœur toma en cuenta estas anotaciones de Nietzsche en el recorrido de su crítica al *cogito* cartesiano, centrando su propuesta en el llamado ‘giro lingüístico’. Mantiene a la vista que el trabajo de Nietzsche respecto al lenguaje, puede decirse, fue recordar su carácter metafórico, esto es, el carácter de representación [opaca] del mundo por la cual los seres humanos intentamos sobrevivir; ello también significa que, si el lenguaje es metafórico, su carácter es multívoco, lo que requiere constantes interpretaciones y correcciones.

La atención sobre el lenguaje no descuida la experiencia subjetiva, sino que la ‘explica’ desde otro horizonte: ya no es el *cogito puro* de la intuición [al modo cartesiano] a partir del cual definimos la experiencia humana, con la consecuente visión geométrica del lenguaje, sino que éste último es construcción subjetiva e intersubjetiva cambiante, que se mueve con el horizonte histórico de los sujetos que hacen uso de él pero que, a su vez, habitan en el lenguaje, más que como dueños, como ‘pastores’.

La hermenéutica ricœuriana es heredera de estas consideraciones. Más aún, se mantiene en la idea del carácter universal de la hermenéutica en cuanto afirma con Gadamer (1984, pág. 567): “El ser que puede ser comprendido es lenguaje”.

La hermenéutica no trata de desplazar al sujeto, ahora herido por los embates de la crítica, para entronizar al lenguaje como el nuevo garante universal del acceso prístino al ser del ente que es el hombre. Ni en la narración, ni en el rodeo por los textos se gana definitivamente algo parecido a la captación de una 'esencia'. Aun cuando el título 'lenguaje' es amplio, se tiende a privilegiar ese decir múltiple, en una especie de *fonocentrismo* moderado, en el que se escapan el lenguaje del cuerpo e incluso el silencio.

Ricœur se mantiene en la idea de que el acceso a la comprensión del sujeto sólo se da en el lenguaje, a través de las mediaciones de los textos, sean los que nosotros construimos sobre nosotros mismos o sobre otros en narraciones multívocas, sea en los textos ajenos que hemos amado u odiado, con los que hemos creado complicidades y extrañamientos. Esto le hace decir:

La tarea de [la] hermenéutica es mostrar que la existencia sólo accede a la palabra, al sentido y a la reflexión procediendo a una exégesis continua de todas las significaciones que tienen lugar en el mundo de la cultura; la existencia no deviene un sí mismo –humano y adulto– más que apropiándose de ese sentido que primeramente reside 'afuera', en obras, instituciones, monumentos de la cultura, donde la vida del espíritu se ha objetivado (2003a, pág. 26).

Como desarrollo de esta idea, Ricœur propone una *fenomenología de la lectura* en la que, a su juicio, puede romperse el carácter autofundante del sujeto, en la medida en que éste se deja cuestionar por los textos. Este "dejarse cuestionar" tiene que ver con la apertura radical del yo que se suspende ante el texto y recibe de él "un yo más vasto". Así, "La comprensión es, entonces, todo lo contrario de una

constitución cuya clave estaría en posesión del sujeto. Con respecto a esto sería más justo decir que el yo es constituido por la cosa del texto” (2002, pág. 108).

Así las cosas, insistamos, la primacía del sujeto, tanto del que escribe un texto como de quien lo lee, se ve cuestionada cuando se toma como ‘eje hermenéutico’ la teoría del texto: de quien escribe, en cuanto, una vez superada la perspectiva de la hermenéutica romántica, “(...) el sentido de un texto se autonomiza de la intención subjetiva de su autor, [y] el problema esencial no consiste en encontrar, detrás del texto, la intención perdida, sino en desplegar, ante el texto el *mundo* que abre y descubre” (2002, pág. 51); y, de quien ‘lee’, porque se requiere la renuncia a la autofundamentación del ejercicio hermenéutico, el sujeto se pierde como origen y se convierte en el punto de llegada de toda interpretación. Pero, “Por cierto, hace falta aún un sujeto hablante que recoja la cosa del texto, la haga suya, se la apropie, y compense el momento de distanciamiento correlativo de la textualización de la experiencia” (1997, pág. 59). Este sujeto, empero, es un *sí* (*self*) y no un yo, que se comprende *en cuanto* otro y que, siempre, requiere el rodeo por los textos para comprender su mundo de la vida.

## 2. EL TEXTO COMO “FIJACIÓN” DEL DISCURSO

En el presente capítulo vamos a exponer: 1) La manera como emerge en la obra de Ricœur una primera entrada al texto como problema hermenéutico a la luz de la distinción –retomada de la lingüística saussureana– entre *lengua* (sistema) y *habla* (uso). 2) Las relaciones que Ricœur establece entre discurso como acontecimiento que acaece en el habla y la *escritura* como *fijación* de ese discurso. 3) Las implicaciones hermenéuticas de las consideraciones anteriores para plantear una *teoría de la lectura*. Cabe decir que este abordaje del texto asumido por Ricœur corresponde a su discusión con el estructuralismo, al tiempo que a su interés por dialogar con él desde su fenomenología hermenéutica.

### 2.1. LENGUA / HABLA

La distinción entre lengua y habla es hecha por Ferdinand de Saussure en su *Curso de lingüística general*. Allí afirma que la lengua es el objeto privilegiado de la lingüística, y debe ser tomada “como norma de todas las otras manifestaciones del lenguaje”. Asimismo, anota que la lengua es “a la vez un producto social de la facultad del lenguaje y un conjunto de convenciones necesarias adoptadas por el cuerpo social para permitir el ejercicio de esa facultad en los individuos” (1945, pág. 51); además, la lengua “no es una función del sujeto hablante, es el producto que el

individuo registra pasivamente; nunca supone premeditación, y la reflexión no interviene en ella más que para la actividad de clasificar”. Por su parte, el habla es “un acto individual de voluntad y de inteligencia, en el cual conviene distinguir: 1) las combinaciones por las que el sujeto hablante utiliza el código de la lengua con miras a expresar su pensamiento personal, y 2) el mecanismo psicofísico que le permita exteriorizar sus combinaciones” (1945, pág. 57).

En un texto de 1967 titulado “La estructura, la palabra, el acontecimiento”, Ricœur expone una de las principales razones por las cuales, si bien reconoce su aporte epistemológico y su pertinencia para pensar no sólo la lingüística, sino también las ciencias humanas y sociales, considera que el estructuralismo es limitado en tanto excluye de su análisis “la comprensión de actos, operaciones y procesos constitutivos del discurso” (2003a, pág. 75). Para nuestro filósofo, los presupuestos del análisis estructural pueden resumirse así:

1. El lenguaje es objeto de ciencia empírica, a condición de que se distinga entre lengua y habla. La lengua será, como vimos en las citas de F. de Saussure, el objeto mismo de dicha ciencia.
2. En la lengua se distingue: una ciencia de los estados del sistema (sincrónica) y una de los cambios (diacrónica). Será el sistema a lo que se le dé prioridad. Y “en un estado de sistema, no hay términos absolutos, sino relaciones de dependencia mutua” (2003a, pág. 77). O, como dice en *Teoría de la interpretación*, “(...) en tales sistemas finitos todas las relaciones son inmanentes al sistema” (2006a, pág. 19), por tanto, son cerrados, no tienen relación con alguna realidad externa.

Esto cambia la manera como se asume el lenguaje, incluso poniendo en debate los principios de la hermenéutica:

El lenguaje ya no aparece como la mediación entre mentes y cosas. Constituye un mundo en sí mismo, dentro del cual cada elemento sólo se refiere a elementos del mismo sistema, gracias a la interacción de oposiciones y diferencias constitutivas del sistema. En otras palabras, el lenguaje ya no es tratado como “una forma de vida”, como diría Wittgenstein, sino como un sistema autosuficiente de relaciones internas (2006a, pág. 20).

A partir de lo anterior, Ricœur emprende un diálogo con el estructuralismo, al tiempo que una crítica, cuyo punto de arranque será la consideración de lo que excluye el estructuralismo. Lo primero que excluye es el acto de hablar, de producir enunciados inéditos, que es lo esencial del lenguaje; asimismo, la historia, “la producción de la cultura y del hombre en la producción de su lengua”; y, por último, la intención primera del lenguaje, la de decir algo sobre algo, pues en ese querer decir, el lenguaje “tiene asidero en la realidad, y expresa la incidencia de la realidad sobre el pensamiento” (2003a, pág. 79). Esta exclusión es quizás la que más podría alejar al estructuralismo de la hermenéutica ricœuriana, pues esta última cifra su atención en la *experiencia del lenguaje*:

La experiencia que tenemos del lenguaje revela algo de su modo de ser que resiste a esa reducción. Para nosotros, hablantes, el lenguaje no es un objeto sino una mediación; es aquello a través de lo cual, por medio de lo cual, nos expresamos y expresamos las cosas. Hablar es el acto por el cual el hablante supera los límites del universo de los signos, con la intención de decir algo sobre algo a alguien; hablar es el acto por el cual el lenguaje se sobrepasa como signo

hacia su referencia y hacia aquel que tiene enfrente. El lenguaje quiere desaparecer, quiere morir como objeto (2003a, pág. 80).

Por esto, Ricœur comienza a plantear una comparación entre discurso y sistema, que es análoga a la relación habla-lengua –a lo que se suma la filosofía de Austin y Searle que amplía el panorama–. Veamos en resumen los nodos de la comparación:

En primer lugar, el discurso es acontecimiento, mientras que “(...) el sistema no existe. Tiene solamente una existencia virtual. Solamente el mensaje le confiere realidad al lenguaje, y el discurso da fundamento a la existencia misma del lenguaje, puesto que sólo los actos del discurso discretos y cada vez únicos actualizan el código” (2006a, pág. 23)<sup>9</sup>. El lenguaje, pues, realiza el sistema, lo pone a circular en el mundo de la vida de hombres y mujeres encarnados y, realizándolo, nos recuerda su carácter infinito que contrasta con la finitud y restricción del sistema.

En segundo término, el discurso tiene un contenido proposicional que se puede identificar y reidentificar como el mismo, y dicho contenido es lo que realmente se pretende comprender en el discurso. Con el contenido proposicional apuntamos hacia una cosa que queremos significar; a pesar de la polisemia de las palabras, el contexto y el diálogo nos ayudan a “tamizar” dicha polisemia o a “reducir la pluralidad

---

<sup>9</sup> En “La función hermenéutica del distanciamiento” (2002, págs. 95-110), Ricœur insiste en que el discurso es, sobre todo, *acontecimiento*. Ello implica que: a) Se realiza en el *tiempo* y en el presente; b) Remite al *hablante* por medio de indicadores (v. gr. los pronombres); c) Se refiere a un *mundo* que pretende describir, expresar o representar: “El acontecimiento es que un mundo llega al lenguaje por medio del discurso”; y, d) Está siempre dirigido a un *interlocutor*: “El discurso (...) es el fenómeno temporal del intercambio, el establecimiento del diálogo, que puede entablarse, prolongarse o interrumpirse” (2002, pág. 98).

de posibles interpretaciones”. Se trata, pues, de la “intencionalidad del lenguaje” (relación entre *noesis* y *noema* que se da en el discurso<sup>10</sup>), “aquello a lo que el interlocutor se refiere, o sea, lo que intenta decir, y lo que la oración significa (2006a, pág. 26). Claro está que en la situación del discurso hablado, donde se supone la co-presencia de sujetos, “el sentido del interlocutor deja su marca en el sentido de lo expresado”, pero no desde una perspectiva mental o psicológica, sino puramente semántica: “Ninguna entidad mental necesita adquirir una categoría de hipótesis o un relieve hipostático. El sentido de lo expresado apunta de nuevo hacia el sentido del interlocutor gracias a la autorreferencia del discurso hacia sí mismo como un acontecimiento” (2006a, pág. 27).

En tercer lugar está el problema de la referencia, que sólo se puede hallar en el discurso, pues, en efecto, éste dice *algo sobre el mundo*. Ahora bien, lo que se establece es una relación entre significado y referencia que

(...) dice algo acerca de la relación entre el lenguaje y la condición ontológica del ser en el mundo. El lenguaje no es un mundo propio. No es ni siquiera mundo. Pero porque estamos en el mundo, porque nos vemos afectados por las situaciones, y porque nos orientamos comprensivamente en esas situaciones, tenemos algo que decir, tenemos experiencia que traer al lenguaje (2006a, págs. 34-35).

---

<sup>10</sup> El *noema* del decir no sólo es el correlato de la oración, como acto proposicional, sino también la fuerza ilocucionaria y perlocucionaria, “en la medida que estos tres aspectos del discurso están codificados y regulados según paradigmas, en la medida, pues, en que pueden ser identificados y reidentificados con el mismo significado” (2002, pág. 100).

Además, la relación con el mundo hace posible el carácter intersubjetivo del discurso: nos referimos a un mundo compartido con otros, ante otros, para mostrarles y dejarnos mostrar las comprensiones que se cruzan y se tejen en nuestro *mundo de la vida*. Sobre esto último, vale la pena dejar señalado que desde su *Teoría de la interpretación* Ricœur comienza a plantearse el problema de la intersubjetividad. Veamos cómo comienza a enunciarlo, integrado a su discusión con el estructuralismo:

Para el lingüista [podríamos decir: de estirpe estructuralista], la comunicación es un hecho, incluso uno muy obvio [y que no tiene relevancia para una ciencia empírica]. Las personas en verdad se hablan una a la otra. Pero para una investigación existencial, la comunicación es un enigma, incluso una maravilla. ¿Por qué? Porque el estar juntos, condición existencial para que se dé la posibilidad de cualquier estructura dialógica del discurso, parece una forma de transgredir o superar la soledad fundamental de cada ser humano (2006a, pág. 29).

De otro lado, también se pone en juego una lectura fenomenológica de la subjetividad y de la posibilidad de acceder a la experiencia del *alter* y de compartir la propia. En primer lugar, Ricœur declara el carácter irreductible de la experiencia subjetiva al lenguaje propio así como a la percepción de los otros o a su expresión articulada: “Mi experiencia no puede convertirse directamente en tu experiencia. Un acontecimiento perteneciente a un fluir del pensamiento no puede ser transferido como tal a otro fluir del pensamiento. Aun así, no obstante, algo pasa de mí hacia ti”. Así, pues, nos comunicamos en tanto es posible que hagamos público el sentido de la experiencia, con lo cual tratamos de superar “la no comunicabilidad radical de la

experiencia vivida tal como lo fue” (2006a, pág. 30), la soledad de la vida que se ve iluminada “por la luz común del discurso” (2006a, pág. 33).

Una vez hechas estas aclaraciones a la idea del discurso, queda por señalar los aportes del estructuralismo a la hermenéutica que ve el filósofo francés. En primera instancia, se cuestiona las presuposiciones de la hermenéutica romántica que imponen el modelo del diálogo a cualquier situación de comprensión, incluida la comprensión del un texto, pues en la lectura no dialogamos con su autor, sino que nos hallamos con un texto cuya existencia carece de padre e imposibilita el recurso a una *psique* “oculta”. En segundo lugar, una teoría de la lectura del texto no opone necesariamente una hermenéutica basada en el acontecimiento del habla a otra basada en la estructura, sino que las vincula en un único arco hermenéutico, que Ricœur llamará dialéctica entre *explicar* y *comprender*. Y, por último, la mirada estructuralista va a instruir al hermeneuta en el requerimiento de investigar la escritura para completar la teoría del texto.

## **2.2. LA FIJACIÓN DEL DISCURSO EN LA ESCRITURA**

La relación habla/escritura no está hecha sobre la base de una preeminencia temporal, es decir, la escritura no siempre supone un discurso oral previamente pronunciado; empero, Ricœur toma como modelo inicial de comprensión el diálogo cara a cara –un tipo particular de *habla*–, razón por la cual prefiere establecer las distancias que pone la escritura, junto con sus posibilidades hermenéuticas.

El discurso oral es un acontecimiento fugaz en el que dos o más interlocutores pueden responder a los requerimientos de comprensión que presenten los demás; en

el discurso oral las referencias son casi todas ostensibles, y cuando no se puede mostrar directamente el objeto al que se refiere un interlocutor, cualquiera está en capacidad de preguntar y otras palabras vienen en ayuda de la mostración del mundo referido. La escritura elimina la fugacidad del acontecimiento y se centra en el sentido del acontecimiento mismo; no se interesa por el *decir*, sino por la enunciación.

Aquí encontramos un excedente del distanciamiento que supone la escritura: el distanciamiento del *decir en lo dicho*. Ricœur muestra que este distanciamiento puede entenderse si, acudiendo a la teoría de los *actos de habla* de Austin y Searle, vemos cómo el discurso está constituido por una jerarquía de actos subordinados, distribuidos en tres niveles, cada uno de los cuales ocupa un lugar en la fijación del discurso en la escritura: 1) locucionario, o acto de *decir*; 2) ilocucionario, o lo que se hace *al decir*; 3) perlocucionario, o lo que hacemos *por el hecho de que hablamos* (Cf. 2002, pág. 99). Así, en la escritura: como acto locucionario, una oración puede ser identificada y reidentificada como la misma (2002, pág. 99); como acto ilocucionario, tenemos ciertos paradigmas gramaticales que permiten la fijación (modos verbales, por ejemplo); y, por último,

(...) hay que admitir que el acto perlocucionario constituye el aspecto menos inscribible en el discurso y caracteriza preferentemente al discurso oral. Pero la acción perlocucionaria es precisamente lo que menos es discurso en el discurso. Es el discurso como estímulo. Aquí el discurso actúa, no tanto porque mi interlocutor reconoce mi intención, sino, en cierto modo, al modo energético, por influencia directa sobre las emociones y las disposiciones afectivas del interlocutor (2002, pág. 100).

En segundo lugar, la escritura impide la coincidencia entre la intención del autor y el sentido del texto. En el diálogo, se puede corroborar que lo que entendió un interlocutor corresponda con lo que quería decir el otro, y eso se logra mediante la formulación de preguntas, o en el desarrollo mismo de la conversación cuando no se rompen los sobreentendidos. Sin embargo, para mantenernos en la idea de que la comunicación humana siempre es un misterio, es problemática, recordemos que la experiencia cotidiana de la comunicación revela que, ni siquiera cuando unas palabras vienen en ayuda de otras en el preguntar constante que puede suponer la conversación, es posible la univocidad o la transparencia. En otros escenarios, donde se ponen más distancias entre los interlocutores, por ejemplo una clase magistral o una conferencia, es mucho menos asible este carácter pretendidamente diáfano que tiene la comprensión del sentido en el acontecimiento del habla.

En cambio, la escritura hace explotar la situación dialogal<sup>11</sup>. “La relación escritura-lectura ya no es un caso particular de la relación habla-escucha” (2006a,

---

<sup>11</sup> Ricœur se mantiene en una posición estricta respecto a esta idea. En parte tiene razón, por las especificidades del distanciamiento que pone siempre el texto escrito.

Los profesores Luis Alfonso Ramírez y Camilo Jiménez, de la Universidad Pedagógica Nacional, nos han advertido permanentemente que en la definición de Ricœur: “El texto es un discurso fijado por la escritura” (2002, pág. 128), “es posible que se confunda el acto de habla con el acto comunicativo, se asimile la oralidad al discurso, y se separen artificialmente la palabra hablada de la palabra escrita. Se abstrae la palabra escrita y se la despersonaliza, convirtiéndola en un artefacto lingüístico gobernado por los mecanismos abstractos de la lengua como institución. Se reduce el texto a la noción objetual del documento” (Jiménez, 2009, pág. 4).

No puedo dejar pasar por alto esta sugerencia –que coincide con el tiempo de escritura de este capítulo– para señalar que, en efecto, cuando Ricœur presenta la analogía entre “habla” y “escritura” para mostrar el sentido de su idea de “fijación” cae en la reducción del discurso; en efecto, una lectura más abierta de la idea de *discurso* (v. gr. Barthes, 1994, pág. 53) permite situar el *texto como un discurso* que se hace mundo y abre mundo cuando se le da lugar en el diálogo que reactiva la lectura.

pág. 42). El texto adquiere autonomía respecto a la intención del autor: “La trayectoria del texto escapa al horizonte finito vivido por su autor. Lo que el texto significa ahora importa más que lo que el autor quiso decir cuando lo escribió” (2006a, págs. 42-43). Ya no hay quien defienda las palabras, el autor no puede venir en su ayuda, el escritor no puede ser interrogado. El texto ha logrado una autonomía semántica. La ventaja de la escritura consiste en que en ella “está contenida la posibilidad de que lo que Gadamer llama la cosa del texto se sustraiga del horizonte intencional finito de su autor; dicho de otra manera, gracias a la escritura, el *mundo del texto* puede hacer estallar el mundo del *autor*” (2002, pág. 104)<sup>12</sup>. De todas maneras, no desaparece el autor. Será mejor decir que “el autor es instituido por el texto, (...) él mismo se sostiene en el espacio de significado trazado e inscripto por la escritura. El texto es el lugar mismo donde el autor adviene” (2002, pág. 131).

---

En este sentido, aunque Ricœur parece recortar el discurso, en su *definición inicial* de texto, es necesario avanzar con él en su argumentación para advertir que no se puede reducir el “texto” a “los mecanismos abstractos de la lengua como institución”, en tanto el *ejercicio hermenéutico completo* va, como veremos, *de la estructura al mundo de la vida de los lectores y al mundo de la vida compartida* de comunidades de lectura situado(s) en contextos específicos.

<sup>12</sup> Detengámonos un momento en Gadamer. En *Verdad y método*, el alemán anticipa la idea de que la lectura de un texto no implica un desplazamiento “hasta la constitución psíquica del autor” sino hacia “la perspectiva bajo la cual el otro ha ganado su propia opinión”, lo cual significa que “intentamos que se haga valer el derecho de lo que el otro dice”. Salta a la vista que hay un reconocimiento de la alteridad [puede decirse: insuperable] del autor de un texto; pero, en tanto *reconocimiento*, hay una asunción de que podríamos ponernos en su lugar, podríamos entender qué es lo que quiere decir y cómo lo hace. No obstante, Gadamer aclara, renglón seguido, que “nos movemos en una dimensión de sentido que es comprensible en sí misma y que como tal no motiva un retroceso a la subjetividad del otro. Es tarea de la hermenéutica explicar este milagro de la comprensión, que no es una comunión misteriosa de las almas, sino la participación en un sentido comunitario” (1984, págs. 361-362).

Al tiempo que se libera del autor, el texto escrito logra abrirse “a la vista de todos, hacia una esfera de sentido en la que puede participar todo aquel que esté en condiciones de leer” (Gadamer, 1984, pág. 471). Así, el texto permite la universalización del público pues es “liberado de la limitación de la situación frente-a-frente” (Ricœur, pág. 44), tanto del diálogo como de su contexto socio-histórico de producción, de tal forma que el texto pueda descontextualizarse para ser, por medio de la lectura, recontextualizado: “(...) El texto debe poder descontextualizarse para que se lo pueda recontextualizar en una nueva situación: es lo que hace precisamente el acto de leer” (2002, pág. 104)<sup>13</sup>.

No obstante, Ricœur advierte que esta universalización es sólo potencial, porque

(...) un libro se dirige solamente a un sector del público y llega a sus lectores apropiados por medios que a su vez están sometidos a reglas sociales de exclusión y admisión. (...) Una obra también crea su público. De esta manera, agranda el círculo de comunicación y propiamente inicia nuevas modalidades de comunicación. En esa medida, el reconocimiento de la obra por el público creado por la obra es un acontecimiento impredecible (2006a, pág. 44)<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> Esto no significa que haya que prescindir de la carga histórica de un texto, por ejemplo, del sentido de las palabras del pasado, o circunstancias del pasado que orientan su apropiación. Se trata, más bien, de evitar la *reducción* del sentido del texto a su contexto histórico de producción o de recepción inicial.

<sup>14</sup> No podemos detenernos a analizar los factores sociológicos, culturales y económicos que inciden en los procesos de recepción de una obra y en la configuración de un público. Sin embargo, cabe dejar señalado que factores como el acceso diferenciado a los textos (por clases sociales, grupos societales, étnicos, culturales, etc.), la difusión de cierta literatura hecha vía medios de comunicación y publicidad y la exclusión de otra; la sobreproducción de textos escritos en la internet, más los cambios que enfrenta el mundo del texto [clásico] al cruzarse con la imagen y con el mundo de los hipertextos, etc., son cruciales a la hora de considerar las relaciones entre una teoría hermenéutica de

Asimismo, la autonomía del texto posibilita la multiplicidad de las interpretaciones, pues interpretar ya no depende de la coincidencia con un único referente –ni la *psique* del autor, las intenciones específicas que él hizo manifiestas en el texto, ni el contexto específico en el que se produjo la obra–. Empero, esa multiplicidad pone a la hermenéutica frente al peligro del “todo vale”, respecto al cual Ricœur advierte que todas las interpretaciones pueden darse, pero no todas son igualmente válidas.

De otra parte, por medio de la escritura, “el ‘querer decir’ en sí, como “significado” inmanente, se externaliza como referencia trascendente, en el sentido de que el pensamiento se dirige por medio del significado hacia diferentes tipos de entidades extralingüísticas tales como objetos, situaciones, cosas, hechos, etc.” (2006a, pág. 47). En la escritura, la referencia como ostensibilidad, o circunscrita al espacio-tiempo de la interlocución, se ve destruida: se da una brecha entre la identificación y lo mostrado; ausencia de situación común entre lector y escritor; sustitución de voz, rostro y cuerpo del hablante por un aquí y ahora más amplios; tiempo indeterminado (universalidad de potenciales lectores). Todas son “alteraciones de la constitución temporal del discurso” que “se reflejan en alteraciones paralelas del carácter ostensible de la referencia” (2006a, pág. 48).

Esa destrucción de la ostensibilidad es lo que, justamente, posibilita que el texto abra mundos. A propósito de esto, afirma Ricœur:

---

la lectura y una propuesta pedagógica, ya sea en el plano de la reflexión o en el de la aplicación [podría decirse] didáctica.

Para mí, el mundo es el conjunto de referencias abiertas por todo tipo de texto, descriptivo o poético, que he leído, comprendido y amado. Y el entender un texto es interpolar entre los predicados de nuestra situación todas las significaciones que hacen un *Welt* de nuestro *Unwelt*. Es este ensanchamiento de nuestro horizonte existencial lo que nos permite hablar de las referencias abiertas por el texto o del mundo abierto por las afirmaciones referencias de la mayoría de los textos (2006a, pág. 50; Cf. 2002, pág. 174).

Vemos cómo el mundo que se abre implica un proceso de lectura de quien quiere habitarlo o configurarlo en el cruce con otros mundos-textos. A partir de lo anterior, es posible comprender que la idea de que “Gracias a la escritura, el hombre y solamente el hombre cuenta con un mundo y no sólo con una situación” (2006a, pág. 48), tan cara a Ricœur, supone un trabajo sobre sí por parte del sujeto-lector: sólo él puede dejar mostrar al texto el mundo que se abre, sólo su *trabajo de lectura* puede llevar las referencias a un plano en el que la ostensibilidad de segundo orden que implica la lectura tiene incidencias en la configuración del mundo de la vida de hombres y mujeres encarnados.

Habría otro orden para considerar la ostensibilidad que no se refiere únicamente a la distancia que hay entre habla y escritura. Se trata de la ostensibilidad que se pone en juego en el texto de ficción. El mundo que se abre pone en juego nuestra idea misma de realidad, de redes espacio-temporales mediante las cuales representamos el mundo, de situaciones comunes que nos permiten aprehender los sentidos de la vida. De ahí que el texto de ficción, a fuerza de obligarnos a asumir un pacto de ruptura con nuestra propia realidad, libere “el poder de referencia a aspectos de nuestro ser en el mundo que no pueden decirse en una forma descriptiva directa, sino sólo

por alusión, gracias a los valores referenciales de expresiones metafóricas y, en general, simbólicas” (2006a, pág. 49).

### **2.3. LA DIALÉCTICA ENTRE LA EXPLICACIÓN Y LA COMPRENSIÓN**

La diferencia entre explicación y comprensión se inaugura con Dilthey y tiene como objetivo distinguir dos tipos de ciencia: las ciencias del espíritu (hermenéuticas) y las ciencias de la naturaleza (explicativas). Como hemos dicho, la hermenéutica se fundaba en la posibilidad de acceder a un psiquismo ajeno comprendiendo sus manifestaciones externas, dentro de las cuales se le daba preferencia a la escritura por ser una manifestación durable. Nos interesa exponer aquí las relaciones que establece Ricœur entre explicación y comprensión que suponen tanto un diálogo con el estructuralismo como una superación o un cuestionamiento de la perspectiva romántica instaurada por Dilthey.

Comencemos diciendo que para Ricœur explicar y comprender son dos actitudes que asume un lector:

Como lectores, podemos permanecer en la suspensión del texto, tratarlo como texto sin mundo y sin autor y explicarlo entonces, por sus relaciones internas, por su estructura. O bien podemos levantar la suspensión del texto, acabar el texto en palabras y restituirlo a la comunicación viva, con lo cual lo interpretamos. Estas dos posibilidades pertenecen ambas a la lectura y la lectura es la dialéctica de estas dos actitudes (2002, pág. 135).

La explicación –en la versión estructuralista– supone que el lector se ponga en el *lugar del texto* y asuma que éste es cerrado, sin afuera, sin intención de trascendencia. Este modelo no presta sus recursos de otras ciencias, sino que se fundamenta en la lingüística: “Es posible tratar los textos según las reglas de explicación que la lingüística aplica con éxito a los sistemas simples de signos que constituyen la lengua por oposición al habla” (2002, pág. 135). Al texto se le pueden aplicar las leyes formales que definió el estructuralismo, y considerarlo como una gran unidad de lenguaje que tiene unidades constitutivas, susceptibles de relacionarse entre sí, de combinarse, operaciones mediante las cuales adquieren significación, pero siempre intrínseca al texto, es decir, suspendiendo “su significado para nosotros, en la suspensión de toda realización en un habla actual” (2002, pág. 138).

Para los analistas partidarios de una explicación sin comprensión, el texto sería una máquina de funcionamiento puramente interno al cual no habría que plantearle ninguna pregunta –juzgada psicologizante–, ni en el origen, del lado de la intención del autor, ni en el final, del lado de la recepción por un auditorio, ni aun en el espesor del texto, del lado de un *sentido*, o de un mensaje distinto de la *forma* misma, es decir, distinto del entrecruzamiento de los *códigos* realizados por el texto (2002, págs. 152-153).

Ricœur considera que la interpretación permite “levantar esta suspensión y acabar el texto como habla real” (2002, pág. 140), lo que lleva al texto hacia el significado, articulando el discurso del lector al discurso del texto. A esta articulación corresponde la llamada *apropiación*. Sobre esta idea volveremos en el siguiente apartado.

Así, pues, para Ricoeur, la explicación es una etapa necesaria para pasar de “una interpretación ingenua a una interpretación crítica”, de “una interpretación de superficie a una interpretación profunda”, razón por la cual –y esto es lo central de la relación entre las dos actitudes de la lectura–, explicación e interpretación están en un único *arco hermenéutico*. A esto hay que añadir que la explicación

(...) es una mediación exigida por el discurso mismo. Digo el discurso y no simplemente el *habla*, manifestación fugaz de la lengua. Pues el discurso reclama ese proceso cada vez más complicado de exteriorización respecto de sí mismo, que comienza por la separación entre lo dicho y el decir, se continúa con inscripción en la letra y acaba en las codificaciones complejas de las obras discursivas. (...) Esta exteriorización en marcas materiales y esta inscripción en *códigos* de discurso hacen no sólo posible *sino también necesaria la mediación de la comprensión por la explicación*, cuya ejecución más destacable la constituye el análisis estructural del texto (2002, pág. 154).

El paso de una interpretación ingenua a una crítica se da en tanto, por ejemplo en el mito (en el análisis estructural que propone Lévi-Strauss), las oposiciones entre sus elementos constitutivos, las oraciones que sintetizan dichas oposiciones, suponen un tipo de lectura que interroga por aspectos profundos de la vida humana: el origen y el fin del hombre, la muerte, la sexualidad. Hallar unas oposiciones y elegir las frente a otras es un ejercicio que conduce, en últimas, a interrogar por el sentido de la existencia, de sus aporías.

Ahora bien, la explicación (estructural) pone al hermeneuta en la senda del abandono de una tarea conducente a hallar una intención oculta (la *psiquis* del autor) en el texto. El texto no nos abre un mundo psíquico, sino un sentido que podemos

encontrar allende su contexto de producción y su autor. Además, esta idea corrige una noción de interpretación como trabajo sobre el texto para ponerla como trabajo *del* texto, lo que implica a su vez asumir la interpretación como un trabajo “*mediante* el lenguaje antes de ser interpretación *sobre* el lenguaje” (2002, pág. 145). De esta forma, el trabajo sobre la estructura “es sólo la preparación de un volver a tomar el texto por parte de un lector de hoy, que lo pone en relación con sus propios problemas” (Silva, 2006, pág. 281).

#### **2.4. EL TRABAJO DE LA LECTURA**

Hasta ahora hemos visto cómo Ricoeur plantea su idea de “texto” a partir de la fijación de un discurso en la escritura. Hemos señalado, también, cuáles son los rasgos que supone la distancia entre el discurso hablado y el discurso fijado. Ahora entraremos a revisar cómo el problema de la escritura tiene su contrapartida en el problema de la lectura, y de qué forma este asunto se enmarca en lo que Ricoeur denomina la dialéctica entre distanciamiento y la apropiación.

En “La función hermenéutica del distanciamiento”, luego de explicar la noción de discurso como acontecimiento y de exponer las implicaciones de su fijación en la escritura, Ricoeur propone ver el discurso como *obra* a partir de tres rasgos distintivos: 1) Composición más larga que la frase, como totalidad finita y cerrada; 2) Pertenencia a un género literario; 3) Carácter individual o estilo. Lo que se hace manifiesto en estas características en la idea de que hay un *trabajo* sobre el lenguaje, una *praxis* que organiza el lenguaje y, con ello, *crea* mundo.

Ahora bien, Ricoeur considera necesario articular la idea de trabajo con las características del discurso fijado en la escritura, y comienza mostrando que el hecho de que el discurso se realice como acontecimiento pero se fije como sentido está vinculado con la noción de obra que hace las veces de mediadora “entre la irracionalidad del acontecimiento y la racionalidad del sentido” (2002, pág. 102).

El primer rasgo del discurso como obra nos sitúa de frente al acto configurante que da “forma” a un mundo que puede ser comunicable; de ahí que sea necesario advertir “la importancia del pasaje ineludible por los procesos explicativos para dar cuenta de la estructura en que la obra se plasma como tal” (Gende, 2004, pág. 165). El segundo rasgo de la obra –su pertenencia a un género literario–, por su parte, obliga al lector a reconocer “los códigos de configuración que la cultura ha venido sedimentando como sistemas de identificación según principios de clasificación más o menos estables y que revelan ser resultado de interpretaciones previas consolidadas” (Gende, 2004, págs. 165-166). En tercer lugar, el carácter individual de una obra sitúa al lector frente a

(...) un producto singular de una imaginación regulada que innova en la sedimentación y no como caso particular subsumible en una ley universal. Y esto se debe a que con la noción de estilo Ricoeur recupera la dialéctica de acontecimiento y sentido que, propia del discurso en general, debe poder plasmarse también ahora en el texto como discurso en obra (Gende, 2004, pág. 166).

Nos encontramos con un doble trabajo: el del texto como obra y el del lector como intérprete. Sin embargo, hay que decir que ambos, en el proceso de la lectura,

constituyen un arco hermenéutico, pues es en la lectura donde puede hacerse evidente tanto el trabajo del lenguaje que emerge en un texto, como el trabajo del lector sobre sí mismo.

A propósito de lo anterior, Ricoeur enuncia las dos piezas claves de su teoría de la lectura: 1) El mundo del texto (entendido como *obra*); y, 2) La comprensión de sí ante la obra. Respecto al *mundo del texto*, tal como se expuso en el primer capítulo de este trabajo, habrá que rechazar las posturas psicologistas de la interpretación, que identificaban la tarea de la hermenéutica con la captación de una vida ajena que se objetiva en la escritura. Cuando se toma en serio el distanciamiento que supone la escritura, esta tarea resulta insostenible; pero eso no significa que la lectura se limite a reconstruir la estructura de la obra. La razón que da Ricoeur para que no se ponga este límite es que la noción de *mundo del texto* “prolonga lo que llamamos (...) la referencia o denotación en el discurso”, en donde se puede distinguir su *sentido* y su *referencia*: el primero es “el objeto ideal al que se refiere” y es inmanente al discurso, mientras que la segunda “es su valor de verdad, su pretensión de alcanzar la realidad” (2002, pág. 106). Así, pues, siempre habrá que recordar que el discurso no se interpreta en la secuencia de palabras que remiten a otras palabras dentro de una misma estructura, sino que se interpreta en relación con el mundo que se abre en él.

Ahora bien, en la literatura se lleva hasta condiciones extremas la suspensión de la referencia al mundo. Como decíamos al terminar el apartado anterior (2.2.), estamos en un terreno en el que el lenguaje parece glorificado por él mismo a expensas de la función referencial del discurso ordinario. A partir de este aparente

carácter cerrado de ciertos textos, específicamente los de ficción, sea narrativa o poesía, Ricœur nos ofrece una valiosa indicación de lo que significa leer:

(...) no hay discurso tan ficticio que no se conecte con la realidad, pero en otro nivel, más fundamental que el que logra el discurso descriptivo, objetivo, didáctico, que llamamos lenguaje ordinario. Mi tesis es que la anulación de una referencia de primer grado, operada por la ficción y la poesía, es la condición de posibilidad para que sea liberada una referencia segunda, que se conecta con el mundo no sólo ya en el nivel de los objetos manipulables, sino en el nivel que Husserl designaba con la expresión *Lebenswelt* y Heidegger con la de *ser-en-el-mundo* (2002, pág. 107).

Como vemos, si la escritura deja un excedente en la comprensión (distanciada) de un mundo que no es el del cara a cara del diálogo, y que requiere un esfuerzo de intelección por parte del lector, la ficción obliga al lector a producir una explicitación del tipo de ser en el mundo que se abre en el texto, gracias a la suspensión de su mundo más próximo. Esa capacidad de suspensión de sí y acogida de un mundo-otro del texto no es sólo resultado de un ejercicio intelectual, cognitivo, sino que reviste un carácter ontológico-existencial. Pero, además, Ricœur afirma que no está en juego sólo el carácter existencial del interpretante, sino del mismo mundo cotidiano, en tanto en el texto de ficción acaece un distanciamiento “de lo real consigo mismo. Es el distanciamiento que la ficción introduce en nuestra captación de lo real” (2002, pág. 107). Entonces, la lectura de textos de ficción tiene la capacidad de *producir* una modalidad del mundo no vista antes, una modalidad del *poder-ser* la llama Ricœur, gracias a la cual “la realidad cotidiana es

metamorfoseada” mediante las “variaciones imaginativas que la literatura opera en lo real” (2002, pág. 108).

Pasemos a la *comprensión de sí ante la obra*. Como dejamos enunciado en el primer capítulo, en la teoría de la lectura construida por Ricoeur hay, al tiempo, una construcción sobre la *subjetividad*. Se trata, en este caso, de la subjetividad del lector, que “prolonga este carácter fundamental de todo discurso de estar dirigido a alguien” (2002, pág. 108). Esta prolongación supone un problema pues, como vimos atrás, la escritura impide la homologación de la lectura con un diálogo cara a cara.

Ricoeur relaciona, entonces, el asunto de la subjetividad del lector con el problema de la aplicación, que desarrolla Gadamer (1984, pág. 379): “(...) nuestras consideraciones nos fuerzan a admitir que en la comprensión siempre tiene lugar algo así como una aplicación del texto que se quiere comprender a la situación actual del intérprete”. Pero la aplicación adquiere otros matices cuando le precede todo el desarrollo sobre las implicaciones de la fijación del discurso en la escritura. Veamos.

En primer lugar, la apropiación que hace el lector no tiene que ver con la afinidad afectiva con el autor, no es ni contemporaneidad ni congenialidad, sino “comprensión a distancia” [lo que no significa que la afectividad, la afinidad, la sintonía afectiva con la obra no se haga presente en la lectura] En segundo lugar, lo que se apropia es la obra como objetivación de un trabajo particular sobre el lenguaje. Y allí el texto opera una mediación que Ricoeur lee en clave de crítica a las pretensiones autofundantes del *cogito*:

Contrariamente a la tradición del *cogito* y a la pretensión del sujeto de conocerse a sí mismo por intuición inmediata, hay que decir que sólo nos comprendemos

mediante el gran rodeo de los signos de la humanidad depositados en las obras culturales. ¿Qué sabríamos del amor y del odio, de los sentimientos éticos y, en general, de todo lo que llamamos el *yo*, si esto no hubiera sido llevado al lenguaje y articulado en la literatura? Lo que parece así lo más contrario a la subjetividad, y que el análisis estructural lo hace aparecer como la textura misma del texto, es el *médium* mismo en el cual nos podemos comprender (2002, pág. 109)<sup>15</sup>.

La crítica al *cogito* tiene otro matiz cuando se trata de pensar la productividad de la lectura. En una visión moderna, leer implicaba llegar al punto cierto de la comprensión racional de un texto cuyas estructuras eran descubiertas por el intérprete<sup>16</sup>. El *yo* siempre triunfaba sobre el texto, pues era el garante de intelección. Ricœur propone que el *yo* se suspenda en la lectura, se exponga ante el texto, ponga en tela de juicio sus seguridades, viva la experiencia de quebrarse o, mejor sería decir, de saberse ontológicamente herido por la finitud; y sólo en esta finitud la lectura puede producir un *yo* fortalecido, no porque ha recuperado lo que le arrebató la crítica, sino porque emerge del texto “un *yo* más vasto”.

---

<sup>15</sup> Notemos que bien podríamos hacer una lectura socio-cultural de la hermenéutica ricœuriana, en tanto se resalta en ella el carácter constituyente de lo que él llama los signos de la humanidad. Si el presente trabajo nos alcanzara para entrar en diálogo con las ciencias sociales, habría que decir que el punto de encuentro radica en el reconocimiento del fin de la confianza en el *cogito* y, al tiempo, de la necesidad de entender por qué somos lo que somos, como individuos y como colectivos humanos, a la luz de los textos que han tejido nuestro ser, más las luchas por instaurar como hegemónicos ciertos textos sobre otros, esto es, ciertas ideas, ciertas maneras de interpretar el mundo que excluyen otras.

<sup>16</sup> Más aún: el acto de leer estaba inscrito en una forma racional de apropiar el mundo, era otra manifestación de la superioridad de la Razón para gobernar la vida humana. Pero, como sabemos, hasta los grandes tiranos y asesinos fueron ávidos lectores de las más bellas obras literarias (Valdés, 1995, pág. 61). De ahí que sea necesario vincular la advertencia de Ricœur sobre la imposibilidad de mantener esta visión moderna de lectura con una mirada ético-político-pedagógica.

### 3. TEXTO Y CAMPO PRÁCTICO: LA TRIPLE *MIMESIS*

Para Ricœur es claro que la hermenéutica no considera el “texto” como un mundo cerrado; de hecho, como mostramos en el primer capítulo, la hermenéutica, lejos de ser sólo un método para analizar textos, entendidos como mundos autorreferidos, es un modo de ser de la filosofía como camino de la comprensión de nuestro ser-en-el-mundo, opción que nuestro autor enriquece con lo que él denomina el “rodeo por los textos”.

Antes de continuar, planteemos tres presupuestos que atraviesan este apartado: 1) de todos los posibles textos que podrían abordarse [bíblicos, jurídicos, filosóficos y, abriendo la mirada, pictóricos, fílmicos y musicales], nos detenemos en los textos narrativos de “ficción”<sup>17</sup>; 2) en la mirada sobre textos narrativos de ficción, la reflexión sobre la “entrada” del texto en el campo práctico –más exactamente: sobre las relaciones entre el texto y la acción humana, lo que lleva al terreno ético y político– está sustentada en la *triple mimesis*, que Ricœur desarrolla en *Tiempo y*

---

<sup>17</sup> Cabe aclarar que Ricœur no usa el término “ficción” para “evitar el equívoco que crearía el uso del mismo término en dos acepciones diferentes: en la primera, como sinónimo de las configuraciones narrativas; en la segunda, como antónimo de la pretensión de la narrativa histórica de construir una narración ‘verdadera’” (2004, pág. 130). Para la primera acepción, Ricœur prefiere utilizar “composición” o “configuración” [*mythos*], y deja “ficción” para oponerla a “historia”.

Otra aclaración necesaria es que nos movemos, junto con Ricœur, en el registro de narraciones que no desafían radicalmente la adscripción de acciones a agentes.

*narración I* (2004a), *II* (2004b) y *III* (2006b) y revisa en *Sí mismo como otro* (1996)<sup>18</sup>.

Es desde esta idea como se comprende el planteamiento ricœuriano según el cual:

Incumbe a la hermenéutica reconstruir el conjunto de operaciones por las que una obra se levanta sobre el fondo opaco del vivir, del obrar y del sufrir, para ser dada por el autor a un lector que la recibe y así cambia su obrar. (...) La hermenéutica (...) se preocupa de reconstruir toda la gama de operaciones por las que la experiencia práctica intercambia obras, autores y lectores (2004a, pág. 114).

Y, 3) con la relación entre texto y campo práctico trataremos de mostrar que, en Ricœur, una teoría de la lectura del texto –en este caso: literario– conlleva una teoría de la subjetividad, en el sentido en que lo expresa G. Zapata:

(...) la subjetividad es alterada por la interpretación, en cuanto la acción y el lenguaje son las coordenadas de referencia en las que se inscribe la edad hermenéutica de la razón justificada desde la pluralidad de interpretaciones como crítica a los metarrelatos de la Modernidad. De allí que se subraye la relevancia del lenguaje como espacio de interpretatividad; si la acción mediada es reflexiva aparece como el acto por medio del cual un sujeto reconquista su identidad, de allí que el lenguaje permita todas las transformaciones y metamorfosis por medio de la configuración, refiguración, la trama y la unidad histórica de la existencia, de las que emerge la identidad plural (2007, pág. 27).

---

<sup>18</sup> *Tiempo y narración*, como se sabe, es una obra que aparece en francés entre 1984 y 1985, mientras que *Sí mismo como otro* es de 1990. Hemos utilizado aquí las ediciones en español, a las cuales corresponde la fecha de edición que figura entre paréntesis.

### 3.1. MIMESIS Y MYTHOS

Una breve mirada a las razones por las cuales Ricœur se vale del concepto aristotélico de *mimesis* para exponer el proceso que va de la prefiguración de la acción humana a su refiguración, pasando por la configuración, nos conduce a dos problemáticas: en primera instancia, Ricœur está tratando de comprender cómo se da la experiencia humana del tiempo, luego de encontrar, por un lado, una profunda discordancia temporal en la *intentio-distentio animi* agustiniana, y, por otro, el aparente triunfo de la concordancia en la idea de “composición” del poema trágico en Aristóteles. De ahí que se llegue a considerar que “Si la actividad creadora puede producir una obra cuya unidad temporal es la síntesis entre lo vivido y lo expresado, también puede ofrecer su réplica a la paradoja de la experiencia temporal” (Begué, 2002, pág. 146).

En segundo lugar, nos hallamos con la acusación contemporánea a la representación como mera ilusión, por tres razones: a) porque considera la representación como una “entidad que acumula los falsos prestigios de la interioridad y la exterioridad” (Ricœur, 1982, pág. 51, citado en Begué, 2002, pág. 146); b) porque equipara la interioridad con una imagen mental y la exterioridad como “algo real” que gobierna la mente. Estas dos razones dan al ser humano un carácter pasivo: “El hombre se vuelve un simple mediador entre lo que ya es y está de antemano, previo a su acción operante, y los múltiples juegos de una trascendencia, que en última instancia él tampoco maneja” (Begué, 2002, pág.

146); y, c) porque la representación parece apuntar a la idea de una “adecuación” entre la presencia exterior y la anterior.

Frente al descrédito de la representación, Ricœur señala, siguiendo la *Poética* de Aristóteles, que *mimesis* es “imitación o representación de la acción en el *medium* del lenguaje métrico” (2004a, págs. 83-84). No es “imitación” entendida como “calco de una realidad preexistente”, sino en el sentido de una “imitación de acción” creadora; asimismo, si se traduce como “representación”, no es en tanto “un redoblamiento presencial, como podría ocurrir con la *mimesis* platónica, sino el corte que abre el espacio de ficción” (2004a, pág. 103). Además, nuestro autor insiste en que se imitan o se reproducen acciones de los hombres, en un proceso dinámico que acentúa la “imaginación creadora”.

Por otro lado, *mimesis* está emparentada con *mythos*, en tanto este último “se vuelve el ‘qué’ de la *mimesis*, o sea, el objeto de la ‘representación mimética’ que es la ‘puesta en intriga’” (Begué, 2002, pág. 149). *Mythos* es, pues, disposición de los hechos en una trama que articula la discordancia de las vivencias humanas con la concordancia de un orden que re-crea la acción. Esta integración de lo concordante con lo discordante permite que la vida misma pueda comprenderse como un ‘todo’, no en tanto la trama pueda abarcar la pluralidad de la experiencia humana, sino en cuanto permite organizar la trama, dar cuenta de un *¿quién?* de la acción, sin que ello signifique nada más que una delimitación, un recorte que hace el tiempo de la obra en el tiempo del mundo y en la vivencia temporal de la conciencia: “Componer la trama es ya hacer surgir lo inteligible de lo accidental, lo universal de lo singular, lo necesario o lo verosímil de lo episódico” (2004a, pág. 96).

Éste no es un ejercicio nostálgico que va en pos de un fundamento narrativo en remplazo del fundamento perdido del *cogito*. Nos referimos a que, si bien la “puesta en intriga” que implica la concordancia-discordante permite que podamos hacer inteligible nuestra existencia, no por ello estamos exentos de la perplejidad que suscitan los acontecimientos más inesperados que cambian el sentido de nuestra existencia y, por ende, modifican las narraciones construidas sobre nosotros mismos. Asimismo, la inteligibilidad de nuestra vida se articula con la emocionalidad que suscitan “los incidentes de compasión y de temor”, cualidades “estrechamente unidas a los más inesperados cambios de fortuna y orientados hacia el infortunio” (2004a, pág. 101), y, en general, la voluntad de vivir, el *pathos* que aguijonea nuestro ser-en-el-mundo.

### 3.2. LA TRIPLE *MIMESIS*

Una vez hechas estas consideraciones, es necesario decir que, si *mimesis* es imitación-representación de acciones (en el sentido referido atrás), tiene una referencia al campo práctico –de ahí que se refiera a la *mimesis praxeos*–; el término *praxis* pertenece “a la vez al dominio real, propio de la *ética*, y al imaginario, propio de la *poética*”, lo cual lo lleva a afirmar que la *mimesis* efectúa una “transposición ‘metafórica’ del campo práctico por el *mythos*” (2004a, pág. 103).

En este apartado expondremos la triple *mimesis*: *mimesis I*, referida al “antes” de la composición poética; *mimesis II*, a la creación misma; y, *mimesis III*, al “después” de la composición poética, cuyo dinamismo se completa en el espectador o en el lector.

### 3.2.1. *Mimesis I*

En *Tiempo y narración I*, Ricœur señala que la composición de la trama supone pre-comprender al menos tres asuntos:

1. Las *estructuras inteligibles de la acción*, lo cual implica utilizar de manera significativa la *red conceptual* de la acción: *lo que se hace, fines, motivos, agentes responsables* (de algunas consecuencias de sus acciones), *circunstancias*, interacción (que puede tomar la forma de cooperación, competición o lucha) y el resultado de la acción (felicidad o desgracia propia o ajena). “Dominar la red conceptual en su conjunto, y en cada término como miembro del conjunto, es tener la competencia que se puede llamar *comprensión práctica*” (2004a, pág. 117).
2. *Recursos simbólicos*. Según nuestro filósofo, las acciones siempre están *mediatizadas* simbólicamente. Ricœur entiende los símbolos –o las formas simbólicas– como “procesos culturales que articulan toda la experiencia”. Asimismo, afirma que el simbolismo es “una significación incorporada a la acción y descifrable gracias a ella por los demás actores del juego social” (2004a, pág. 120). A su vez, los símbolos se engarzan en “texturas”, en contextos de descripción para acciones particulares. De otra parte, el simbolismo actúa como *norma de acción*. Así, por ejemplo, la alianza que llevo en mi mano refiere a un vínculo afectivo con mi pareja, y puede ser leída por otros gracias a que en la cultura compartida (o al menos para gran parte de los que habitamos este mismo espacio-tiempo), este tipo de accesorio simboliza un compromiso conyugal; salvo algunas excepciones (v.gr. el viudo que conserva

el anillo en la mano como un recuerdo, o el cura que lleva una alianza matrimonial en su mano en señal de su estado de vida, visto *analógicamente* como un matrimonio), si alguien ve mi anillo y comparte conmigo los mismos referentes simbólicos puede pre-suponer que soy un hombre casado, al tiempo que puede llegar a pre-concebir (y a esperar de) mis comportamientos a partir de una situación tipificada también por la cultura.

A partir del ejemplo anterior, que no pretende analizar la complejidad de la construcción simbólica de la vida de pareja, podemos ver por qué Ricœur asume que este carácter simbólico, siempre intersubjetivo, permite que las acciones puedan ser valoradas o apreciadas, juzgadas “según una escala preferentemente moral”. “No hay acción que no suscite, por poco que sea, aprobación o desaprobación, según una jerarquía de valores cuyos polos son la bondad y la maldad” (2004a, pág. 122).

3. *Carácter temporal*, de donde proviene la capacidad de la acción para ser contada y la necesidad de hacerlo. Cabe recordar que todo *Tiempo y narración* es un esfuerzo por mostrar que los seres humanos tenemos experiencia del tiempo gracias a la narración, y que la narración está hecha sobre la base de su capacidad intrínseca de ordenar las acciones temporalmente (no en un tiempo lineal). Teniendo en cuenta las discusiones sobre la temporalidad a partir de Agustín, Aristóteles y Heidegger –que no podemos desarrollar aquí–, Ricœur afirma: “Lo importante es el modo como la praxis cotidiana *ordena* uno con respecto al otro el presente del futuro, el presente del pasado y el presente del presente. Pues esta articulación práctica constituye el inductor más elemental de la narración” (2004a, pág. 125).

Es necesario destacar el carácter ontológico de la reflexión ricœuriana sobre *mimesis I*, al tiempo que el carácter intersubjetivo de la pre-comprensión de nuestras acciones. También cabe recordar que nuestro ser-en-el-mundo no se agota en la lingüisticidad ni en la explicitación narrativa de nuestra vida, como nos lo recuerda M.-F. Begué: “(...) así como el mundo de la vida es siempre sobreabundante respecto de toda acción organizada, en la acción humana siempre hay un *plus* respecto de toda narración” (2002, pág. 176). Más adelante, a propósito de la intersubjetividad, afirma:

Nuestra pertenencia ontológica se transforma ella misma en pertenencia a una comunidad. Se trata del *sentir-se con* otros, antes que saber-se. Ellos nos otorgan la experiencia de ser ‘presencias con rostro’, más o menos cercanas, que nos invitan a crear y a participar de lo creado. Toda gestación de sentido, si bien madura en el silencio y la soledad, tiene un carácter radicalmente intersubjetivo (2002, pág. 177).

Cabe anotar que estos tres aspectos están vinculados con la *imaginación* [como lo está todo el proceso de la *mimesis*]. La idea que queremos proponer aquí, siguiendo a Begué, es que la imaginación atraviesa todo el estadio de *mimesis I*. Esta autora argentina identifica dos puntos de vista sobre la imaginación sobre los que queremos llamar la atención:

1. Desde el “rol que cumple el poder simbólico de la imaginación en la *constitución de una comunidad*” (bajo las figuras de la ideología y la utopía).
2. “(...) desde el plano *antropológico personal*” que trata de “describir la imaginación *desde dentro*, desde las condiciones que la posibilitan y los

procesos que la legitiman” (2002, pág. 28). En este último plano también puede verse cómo la imaginación juega un papel decisivo en las anticipaciones y proyecciones del porvenir, así como en la asunción de la capacidad de hacer algo, de intervenir en el mundo con los poderes más propios, a fin de edificarse a sí mismo *con* los otros.

Respecto al primer punto, hay que decir que la comprensión de la acción, los símbolos que la constituyen e incluso una lectura particular de la temporalidad, se dan en el suelo de nuestras relaciones sociales, atravesadas y constituidas por ideologías y utopías. Las ideologías son entendidas a partir de su vínculo con “la necesidad de un grupo cualquiera de darse una *imagen* de sí mismo, de *representarse*, en el sentido teatral de la palabra, de ponerse en juego y en escena” (Ricœur, 2002, pág. 212). Más aún, Ricœur reconoce que el simbolismo no se da sino en el seno de una sociedad que es producida por simbolismos (y nosotros añadimos: la sociedad es productora de simbolismos). De otra parte, es en el plano de dichas creencias donde construimos la memoria colectiva de los acontecimientos fundadores de una colectividad, que coadyuvan a la constitución de su “imagen estable y perdurable” (2002, pág. 355).

Sin embargo, Ricœur reconoce que la ideología tiende a legitimar la autoridad del orden o del poder: “La ideología (...) tiene lugar precisamente en el resquicio entre el requerimiento de legitimidad que emana de un sistema de autoridad y nuestra respuesta en términos de creencia. La ideología *añadiría* una especie de plusvalía a nuestra creencia espontánea, gracias a lo cual ésta podría cumplir con los requerimientos de la autoridad” (2003b, pág. 114). Tales requerimientos pueden suponer el ocultamiento de los intereses de grupos humanos enteros, o de personas

particulares, especialmente de aquellos que W. Benjamin y Reyes Mate llaman “los vencidos”. Y justamente en la base de esas creencias podemos pre-comprender nuestras acciones y, posteriormente, construir las tramas de nuestra vida.

Por otro lado, pre-comprendemos nuestras acciones en el plano de la *utopía*, del deseo de una nueva realidad diferente [y mejor] de la que habitamos, como “expresión de todas las potencialidades de un grupo que se encuentran reprimidas por el orden existente. La utopía es un ejercicio de la imaginación para pensar en *otro modo de ser de lo social*” (2002, pág. 357). Ese “pensar de otro modo” tiene sus raíces en la intuición ético-política de aquello que “debería ser” de otra manera en virtud de lo que, por ejemplo, permitiría que viviéramos lo más humanamente posible, intuición que se acompaña de los lazos de sentido compartidos en/por una comunidad o un grupo humano al que se pertenece.

En el plano antropológico personal, se pone en juego la imaginación en cuanto proyecto, motivación y poder mismo de hacer (2002, pág. 207). Decíamos atrás que la red conceptual de la acción que se pre-comprende en *mimesis I involucra: lo que se hace, fines, motivos, agentes responsables, circunstancias, interacción y resultados de la acción*. Pues bien, en este plano prefigurativo, la imaginación: permite *ensayar* “diversos cursos eventuales de acción” y *jugar* “con los posibles prácticos” [proyectar]; “ofrece el espacio común de comparación y de mediación para términos tan heterogéneos como la fuerza que empuja por detrás, la atracción que seduce como por delante, las razones que legitiman y fundamentan como por debajo”, así como es la posibilidad humana de actuar conforme a motivos identificables lo que nos permite hacernos responsables de nuestras acciones; y, por último, en la imaginación “ensayo mi poder de hacer, tomo la medida del *yo puedo*”

(2002, pág. 207) que podríamos ampliar si decimos: tomo la medida del yo puedo nombrarme, actuar, narrarme, hacerme responsable de mis acciones, recordar, olvidar, perdonar, hacer historia, reconocermme, reconocer a otros y exigir reconocimiento de los otros, etc.

### **3.2.2. *Mimesis II***

Emerge aquí un cuasimundo que no se limita a “copiar” la acción, sino que la recrea haciendo uso de los saberes y poderes de la pre-comprensión de *mimesis I*. Así, pues, en *mimesis II* se afirma la “realidad” de una acción (*práctica*), al tiempo que se rompe, mediante la creación poética, un realismo duro que es capaz de decapitar a los sujetos encarnados. Este “reino del *como si*” (2004a, pág. 130) es posible en tanto se *construye* una trama.

Comencemos afirmando que para el autor de *Tiempo y narración*, la trama:

1. “(...) media entre *acontecimientos* o incidentes individuales y una *historia* tomada como un todo” (2004a, pág. 131). Además: “la construcción de la trama es la operación que extrae de la simple sucesión la configuración” (pág. 132); y: “la disposición configurante transforma la sucesión de los acontecimientos en una totalidad significativa, que es el correlato del acto de reunir los acontecimientos y hace que la historia se deje seguir” (pág. 134).

¿Qué es lo que hace que podamos decir “somos un *¿quién?*” a pesar de la diversidad de acontecimientos de nuestra vida? En efecto, unos nos cuentan que nacimos y recrean las circunstancias de nuestra llegada al mundo; otros recuerdan vivencias compartidas que se escapan a nuestra memoria, o que ni siquiera

retuvimos de la misma forma porque fueron percibidas de modo distinto por aquellos que estaban con nosotros; podemos recordar y escribir decenas de anécdotas de diversa índole, y en cada ocasión le damos al ejercicio de rememoración un objetivo (no es lo mismo recordar anécdotas o acontecimientos que me llevaron a emprender este trabajo, que recordar cómo conocí a mi mejor amigo, o un largo etcétera de “conjuntos” de acontecimientos referidos a diversas aristas de mi vida...).

Esta pluralidad atraviesa toda la existencia, y es mucho más acuciosa si tomamos en cuenta nuestro enfrentamiento a la experiencia del tiempo. Ricoeur pretende darle estatuto ontológico a los acontecimientos de la vida, en tanto se puedan articular en una historia, y dicha historia pueda ser seguida por cualquier lector potencial, que, privilegiadamente, es el *sí* que se lee y se comprende en la construcción narrativa de su vida. El acontecimiento es lo inesperado, lo sorprendente, pero se convierte en parte integrante de la historia cuando se mira en la perspectiva de la totalidad temporal llevada a su término. Así, un acontecimiento se vuelve necesario, desde su propia contingencia:

La inversión del efecto de contingencia en efecto de necesidad se produce en el corazón mismo del acontecimiento: en cuanto simple ocurrencia, este último se limita a frustrar las expectativas creadas por el curso anterior de los acontecimientos; es simplemente lo inesperado, lo sorprendente; sólo se convierte en parte integrante de la historia cuando es comprendido después, una vez transfigurado por la necesidad, de alguna forma indirecta, que procede de la totalidad temporal llevada a su término. Y esta necesidad es una necesidad narrativa cuyo efecto de sentido procede del acto configurador como tal (1996, pág. 141).

2. La trama también “*integra* juntos factores tan *heterogéneos* como agentes, fines, medios, interacciones, circunstancias, resultados inesperados, etc.” (2004a, pág. 132).

Se ponen en juego: por un lado, la posibilidad de ampliar la idea de *mimesis* a toda la red conceptual de la acción, lo que permite enriquecer el análisis de la noción de trama y mantener la relación entre el texto y la multiplicidad del campo práctico; al mismo tiempo, la inclusión de los efectos de sentido que suscita una trama cuando revela peripecias, cambios de fortuna, efectos violentos, etc.; y, por último, esta integración de elementos diversos sugiere que hay una íntima relación entre *mimesis* // y la comprensión de una acción significativa entendida ‘como texto’, gracias a lo que Ricœur llama *concordancia discordante*:

Por concordancia entiendo el principio de orden que vela por lo que Aristóteles llama ‘disposición de los hechos’. Por discordancia entiendo los trastocamientos de fortuna que hacen de la trama una transformación regulada, desde una situación inicial hasta otra terminal. Aplico el término de configuración a este arte de la composición que media entre concordancia y discordancia (1996, págs. 139-140).

En otro texto, afirma el autor:

De la concordancia dependen, obviamente, la definición misma de *mythos* como composición de las acciones y los corolarios de esta definición, a saber, la unidad, la marca de un comienzo, de un medio y de un fin, la amplitud y la conclusión. Pero la concordancia tiene su reverso; ‘discordancia o inversión’ de la dicha en desdicha, cambio de fortuna (...), reconocimiento inesperado,

incidentes que espantan o inspiran piedad, efectos violentos (2000, págs. 146-147).

3. Por sus “*caracteres temporales* propios. Por generalización, ellos nos autorizan a llamar a la trama la *síntesis de lo heterogéneo*” (2004a, pág. 132).

Para Ricœur, la construcción de la trama resuelve la paradoja de la temporalidad de modo poético, en tanto, “al mediatizar los dos polos del acontecimiento y de la historia, (...) aporta a la paradoja una solución: el propio acto poético. Este acto, del que acabamos de decir extrae una figura de una sucesión, se revela al oyente o al lector en la capacidad que tiene la historia de ser continuada” (2004a, pág. 133).

Con esta “síntesis de lo heterogéneo”, Ricœur da cuenta de la dimensión episódica de la narración –correlato de la fragilidad humana, en tanto ésta no deja aprehenderse como un ‘absoluto’–, a la vez que reitera la necesidad de que una narración pueda ser continuada, esto es: seguida por los lectores, “en medio de contingencias y peripecias bajo la égida de la espera, que halla su cumplimiento en la *conclusión*” (2004a, pág. 134). La conclusión no siempre se refiere al fin de una acción en cuanto tal, sino al fin narrativo, a la decisión que construye el autor mediante la *voz narrativa* –concepto sobre el que ahondaremos más adelante– de dar por terminado un episodio o la trama misma. De ahí que “comprender la historia [estar en capacidad de seguirla] es comprender cómo y por qué los sucesivos episodios han llevada a esta conclusión, la cual, de ser previsible, debe ser, en último análisis, aceptable, como congruente con los episodios reunidos” (2004a, pág. 134).

En síntesis, en *mimesis II* acontece una suspensión de la *tesis de mundo*, al tiempo que una vinculación profunda con la acción humana. La configuración hecha texto “libera una fuerza referencial de segundo grado” y permite “que aparezca nuestra pertenencia profunda al mundo de la vida, que se manifieste el vínculo ontológico de nuestro ser con los otros seres y con el ser” (2002, pág. 204).

Esa liberación de la fuerza referencial de segundo orden es posible gracias a la capacidad creadora de la imaginación de “tomar-juntas” las dispersiones de la vida y, al tiempo, de separar o de “abrir” mundos posibles mediante el ejercicio de distanciamiento y apropiación de la existencia hecha texto. Es en este sentido que el autor de *Tiempo y narración* no duda en asegurar que esta fuerza referencial abierta “consiste en que el acto narrativo, atravesando las estructuras narrativas, aplica la grilla de una ficción regulada a lo *diverso* de la acción humana” (2002, pág. 206). Asimismo, la imaginación permite que la trama esté atravesada por *tradición* narrativa aprendida culturalmente, y que esta tradición no sea “un depósito muerto, sino la transmisión viva de una innovación capaz de reactivarse constantemente por el retorno a los momentos creadores del hacer poético” (2004a, pág. 136).

### **3.2.3. *Mimesis III***

Con *mimesis III* nos encontramos con el momento de la lectura. Para los análisis de *Tiempo y narración I*, *mimesis III* constituye la realización de su tesis central: “Sólo al término del recorrido de la *mimesis* adquiere un contenido concreto la tesis enunciada al inicio de este capítulo: la narración tiene su pleno sentido cuando es restituida al tiempo del obrar y del padecer” (2004a, pág. 139). Y: “(...) *mimesis III*

marca la intersección del mundo del texto y del mundo del oyente o del lector: intersección, pues, del mundo configurado por el poema y del mundo en el que la acción efectiva se despliega y despliega su temporalidad específica” (pág. 140).

Comencemos recordando que la categoría *mundo* se aplica no sólo para lo que podríamos llamar una “realidad” (social, política, económica, cultural, física, etc.) en la que habitamos, que constituimos y nos constituye, que podemos conocer según el modo del objeto al que nos enfrentemos, sino también para el texto. A partir de esto, Ricœur propone –como ya hemos dicho atrás– una suspensión de la *tesis del mundo* que permita “*descubrir y transformar* el mundo efectivo de la acción” (2004b, pág. 627). Este poder de *mimesis III* se da por

(...) el paso por una teoría de la lectura, en la medida en que ésta constituye el lugar privilegiado de la intersección entre el mundo imaginario y el efectivo. Por lo tanto, sólo más allá de la teoría de la lectura (...) el relato de ficción podrá hacer valer sus derechos a la verdad, a costa de la reformulación radical del problema de la verdad, según el poder que tiene la obra de arte de descubrir y transformar el quehacer humano (...) (2004b, pág. 627).

Recordemos también lo que decíamos en el segundo capítulo de este trabajo respecto a que Ricœur considera que el texto “abre un mundo”, constituye un mundo susceptible de ser interpretado y cotejado, de ser puesto en diálogo, en disputa incluso, con el mundo de la vida de los lectores. De ahí que el filósofo francés insista en que para un análisis de *mimesis III*, esto es, de la realización efectiva del círculo

de la *mimesis*<sup>19</sup>, es necesario tomar como punto de partida el problema de la *referencia* [aun cuando sugiera abandonar esta categoría y adaptar la de “aplicación”] Así nos lo recuerda:

(...) al adoptar así, como en *La metáfora viva*, la tesis según la cual la obra literaria se trasciende en dirección de un mundo, hemos sustraído el texto literario del cierre que le impone (...) el análisis de las estructuras inmanentes. Hemos podido decir, en tal ocasión, que el *mundo* del texto marcaba la *apertura del texto hacia su ‘exterioridad’, hacia su ‘otro’, en la medida en que el mundo del texto constituye, respecto a la estructura ‘interna’ del texto, un objetivo intencional absolutamente original* (2006b, pág. 866).

(...) la noción de mundo del texto nos exige abrir (...) la obra literaria a un ‘exterior’ que ella proyecta ante sí y ofrece al examen crítico del lector. Noción de apertura que no contradice la de cierre implicada por el principio formal de configuración, ya que una obra puede estar a la vez cerrada sobre sí misma en

---

<sup>19</sup> Ricœur anticipa la sospecha de que su propuesta no sea más que un círculo vicioso, que llega al mismo punto del que parte. Puede acusársele, plantea el mismo filósofo de Valence, de que la narración pone la concordancia donde sólo hay disonancia, y con ello nos engaña [al fin y al cabo es “ficción”, en el sentido de “lo irreal”] frente al desorden radical de la existencia, y ese engaño violenta la disonancia temporal. El problema de esta acusación es que formula las ecuaciones: Narración=consonancia, Temporalidad=disonancia. Dice Ricœur que la experiencia de la temporalidad no se reduce a la simple discordancia, y tampoco puede ponerse la concordancia sólo del lado de la narración. “La construcción de la trama no es nunca el simple triunfo del ‘orden’” (2004a, pág. 142), y habrá que recordar los cambios de fortuna que nos sorprenden en algunas novelas, o los cierres inesperados o los finales no conclusivos de una acción.

Por otro lado, otros podrían acusarlo de *redundancia*. Pareciera claro, anticipa el francés, que si en *mimesis I* ya se requiere una pre-comprensión narrativa de la acción, no es pertinente reclamar para ésta una configuración narrativa en *mimesis II*. Por eso señala: “A esta objeción opondré una serie de situaciones que, a mi juicio, nos fuerzan a otorgar a la experiencia temporal como tal una narratividad incoativa que no procede de la proyección –como se dice– de la literatura sobre la vida, sino que constituye una auténtica demanda de narración. Para caracterizar estas situaciones no vacilaré en hablar de una estructura pre-narrativa de la experiencia” (2004a, págs. 143-144).

cuanto a su estructura y abierta a un mundo, como una 'ventana' que recorta la perspectiva huidiza de un paisaje ofrecido. Esta apertura consiste en la *posición de un mundo susceptible de ser habitado* (2004b, págs. 533-534).

Esta apertura permite vivir nuestra ontología quebrada, orienta parte del camino hacia la comprensión –siempre fragmentaria– de nuestra existencia, permite decir y oír decir sobre nosotros de forma indirecta aquello que un lenguaje descriptivo sería incapaz de asir (el amor, la muerte, el dolor, el horror de la guerra, etc.); al tiempo, esta apertura es ética y política, en tanto el texto despliega maneras de ser que pueden interrogarnos sobre nuestra situación en el mundo, sobre nuestras relaciones, sobre nuestra historia (personal, familiar, barrial, social, patria, etc.) y la historia de otros, desconocidos o próximos; el texto despliega formas de vida que pueden constituir una “punta de lanza subversiva contra el orden moral y social” (2004a, pág. 151), atravesado por ideologías –en el sentido que hemos expuesto unas páginas atrás– pues hacen evidente la necesidad de replantear el curso del orden social en el que nos hallamos: “(...) la mediación operada por la narración es esencialmente práctica, ya tienda (...) a restaurar un orden anterior que está amenazado, ya a proyectar un orden nuevo, que sería la promesa de una salvación” (2004b, pág. 448).

Un paso adelante. Ricoeur desarrolla un conjunto de reflexiones sobre la *capacidad* del lector de seguir una narración, que está dada porque el lector mismo puede operar sus expectativas sobre la base de las estructuras formales aprendidas (en sus lecturas previas). Al mismo tiempo, el lector configura la acción “entramada”

mediante su habilidad de articular los diversos episodios. La lectura, entonces, actualiza la historia en cuanto la sigue.

A partir de lo anterior, puede decirse que esa capacidad de actualizar la historia activa el juego, la discusión, la lucha con(tra) las estrategias de seducción que pasean por la narración, a la vez que la lucha con(tra) las propias expectativas. De ahí que no baste analizar el fenómeno literario desde la poética: aun cuando “la *composición* de la obra regula la lectura”, hay que considerar los factores de la *comunicación*, donde interviene la reflexión sobre el autor para llegar al lector. Se trata de la “estrategia de persuasión” (Ricœur, 2006b, pág. 867), mediante la cual un autor propone un mundo del texto.

Un análisis de estas estrategias se mantiene a la par de la autonomía semántica del texto, y distante de cualquier intento de “psicologización” de la hermenéutica. Se trata, más bien, de hacer notar que una obra despliega un mundo desde el mismo acto creador (configuración) susceptible de ser seguido en la lectura. Así, pues, entender –explicar– las estrategias mediante las cuales un autor, por ejemplo, se enmascara, inventa una voz narrativa, deja ver su punto de vista, etc., es una ganancia para el lector en tanto puede comenzar a ver más allá de un seguimiento lineal del texto que tiene entre sus manos.

La primera estrategia de seducción la tomamos de los análisis de Ricœur al final de “Juegos con el tiempo” (2004b, págs. 469-532), donde propuso dos conceptos claves: “voz narrativa” y “punto de vista”. Para comenzar, hay que volver sobre la autonomía semántica, y decir que un texto es *un discurso*<sup>20</sup>, que toda

---

<sup>20</sup> Esta afirmación aparece, por ejemplo *Tiempo y narración II* (2004b, pág. 502). Nótese que hay cierta distancia entre lo que Ricœur afirmaba en varios pasajes de *Del texto a la acción* (2002)

narración también lo es; pero independiente de su autor real, crea voces, como la del narrador, por ejemplo, que no necesariamente coinciden con la voz de una persona nacida en un año y un contexto específicos; también cabe anotar que, en el caso de géneros como la autobiografía, donde parecen ser más difusas las fronteras entre el autor real y el texto, la actualización de la lectura –que implica la superación de la distancia entre el contexto de producción y el contexto de apropiación, más la superación de la distancia entre un texto huérfano y un sentido que siempre es polivalente– pasa por la suspensión de la imagen de un autor presente vívidamente en las páginas del texto.

Con la noción de “voz narrativa”, Ricœur introduce el carácter ficcional de un “yo” que parece hablar, pero que hace parte del discurso, en tanto es una de sus instancias. Cuando leemos, parece que “alguien” se dirige a nosotros, alguien nos interpela desde el texto, mediante la puesta en escena de un mundo, unos personajes y unas vivencias. Así, pues, la *mimesis* no es sólo *mimesis* de acción, sino que indefectiblemente es *mimesis* de personajes:

(...) la noción de personaje está anclada sólidamente en la teoría narrativa, en la medida en que la narración no puede ser una *mimesis* de acción sin ser también una *mimesis* de seres actuantes, que son, en el sentido amplio que la semántica de la acción da a la idea de agente, seres que piensan y sienten; mejor: seres capaces de expresar sus pensamientos, sus sentimientos y sus acciones. Por eso es posible trasladar la noción de *mimesis* de la acción hacia el personaje y de éste hacia el discurso del personaje (2004b, pág. 513).

---

respecto a la diferencia entre discurso y texto (que expusimos en el segundo capítulo) y lo que aparece aquí. Este ‘cambio’ no es explicado por el autor, pero permite entender su ‘renuncia’ paulatina a la trampa del estructuralismo de encerrar la hermenéutica en la positividad de un texto en aras de la despsicologización de la hermenéutica y de la defensa de la autonomía semántica del texto.

Tenemos, entonces, que en la voz narrativa se imitan acciones adscritas a personajes, pero también se da cuenta de pensamientos y sentimientos atribuidos por el narrador a sus personajes o a sí mismo, y es la imaginación del lector la que logra comprender el pacto que se propone y asumir que quien habla es, por ejemplo, un personaje que debate con sus prejuicios en la interioridad de su *psique* o que tiene una visión de las relaciones humanas diametralmente opuesta a la suya [¿no es eso lo que nos pasa con el Raskolnikov de Dostoievski?].

Pasemos ahora al “punto de vista”. Se refiere a “la orientación de la mirada del narrador hacia sus personajes y de los personajes entre sí”. Puede ser variada o mantenida por el artista dentro de la misma obra, así como combinada al punto de desorientar al lector (Ricœur, 2004b, pág. 522). Y continúa Ricœur:

El punto de vista toma cuerpo, en primer lugar, en el plano *ideológico*, en el de las evaluaciones, en la medida en que una ideología es el sistema que regula la visión conceptual del mundo de la obra en todo o en parte. Puede ser la del autor o la de los personajes. Lo que se llama ‘punto de vista autorial’ no es la concepción del mundo del autor real, sino la que gobierna la organización de la narración de una obra particular (2004b, pág. 523).

Veamos cómo no es simplemente un enunciado autónomo lo que se pone en juego con el punto de vista, sino una visión de mundo sustentada en ideologías y, habría que añadir, en utopías. El punto de vista es, entonces, constitutivo no sólo de la trama (como composición poética), sino del sentido mismo del texto y de las posibilidades que éste abre para comprender el mundo, pero visto desde las

estrategias de persuasión que atraviesan la obra literaria. De ahí que podamos afirmar: “Todo punto de vista es la invitación dirigida al lector para que dirija su mirada en el mismo sentido que el autor o el personaje; en cambio, la voz narrativa es la palabra muda que presenta el mundo del texto al lector, y como la voz que se dirigía a Agustín en el momento de su conversión, dice: *Tolle! Lege!* (¡Toma y lee!)”(2004b, pág. 532).

Del lado del lector hay una respuesta a esta estrategia. La primera y más evidente es que el lector asume el pacto que le propone la obra, entra al texto sabiendo que hallará puntos de vista, contradicciones, acciones incompletas o veladas, experiencias del tiempo, morales, políticas que, en principio, pueden ser distintas y hasta contradictorias de la suya. Todo esto es posible porque asume que el texto es una “obra de un enunciador, una obra producida por una persona y no por la naturaleza” (2006b, pág. 871). La aceptación del pacto se da “precisamente, por el hecho de que el novelista no dispone de prueba material que aportar”, razón por la cual “pide al lector que le conceda, no sólo el derecho a saber lo que narra o muestra, sino también sugerir una apreciación, una estimación, una evaluación de sus personajes principales” (2006b, pág. 872).

La segunda respuesta del lector es su responsabilidad frente a la *confianza* (o desconfianza) que le genere el narrador. Un narrador digno de confianza es el que lleva de la mano al lector, le va indicando el camino de la lectura con seguridad, sin contradicciones que vayan más allá de los artificios necesarios para mantener la tensión de una trama; el indigno de confianza no aconseja al lector, se empeña en desorientarlo, no concluye, sospecha y hace sospechar de los valores sociales y morales. Podría decirse que el primer narrador, propio de la novela moderna, tiene

su correlato en una idea de sujeto dueño de sí mismo y de una sociedad convencida de que su configuración como tal obedecía al tenor de la razón. Parece ser que el narrador no digno de confianza pone en riesgo la idea aristotélica tan cara a Ricoeur de que la narración “ordena” la vida, y muestra a la literatura como un agujón que desafía los órdenes establecidos gracias a la capacidad de la ficción, de la fuerza metafórica del lenguaje de decir-construir mundos posibles; al tiempo, la literatura se alza como un laboratorio ético de variaciones imaginativas del sujeto donde puede experimentar su propio “como si...” que lo ubica en el reino de la sospecha y afianzamiento (siempre frágil) de sus horizontes de sentido, aun a costa de “perderse un poco”.

(...) la visión de los personajes, comunicada e impuesta al lector, no sólo tiene aspectos psicológicos y estéticos, sino también sociales y morales. (...) incluso la más perniciosa, la más perversa empresa de seducción (aquella, por ejemplo, que confiera reconocimiento al envilecimiento de la mujer, a la crueldad y a la tortura, a la discriminación racial, incluso la que favorece la rotura de un compromiso, la burla, en una palabra, el relativismo ético, con exclusión de todo cambio de valor, así como de cualquier fortalecimiento de los valores) puede, en definitiva, revestir, en el plano de lo imaginario, una función *ética*: la de *distanciación* (2006b, pág. 873n).

En síntesis: dadas las modificaciones de la literatura contemporánea en las que se rompen los esquemas de un narrador digno de confianza, de un tiempo cuyo recorrido reviste escasas complicaciones, de experiencias imaginativas más o menos acordes con las visiones de mundo de los lectores, la lectura

(...) se convierte en un drama de concordancia discordante, en tanto que los 'lugares de indeterminación' (...) no designan sólo las lagunas que el texto presenta respecto a la concretización creadora de imágenes, sino que resultan de la estrategia de frustración incorporada al texto mismo, en su nivel propiamente retórico. Se trata, pues, de algo bien distinto que de figurarse la obra; es preciso darle forma. (...) La lectura se convierte en ese picnic en el que el autor aporta las palabras y el lector la significación (2006b, pág. 883).

### **3.3. EL CRUCE ENTRE LECTURA Y SUBJETIVIDAD**

Así como en *Tiempo y narración* Ricœur analiza los modos y estrategias de configuración de la trama y su correlato en la lectura del texto, tendremos que acompañar al filósofo en el planteamiento de un cruce más radical entre una teoría de lectura y una teoría de la subjetividad, mediante una idea ampliada de *estética*. Aquí, *estética* es entendida como la capacidad que tiene una obra de arte, en este caso: un texto, de modificar al espectador o al lector, gracias a la doble condición de actividad y pasividad frente a la obra. Así lo explica Ricœur:

La propia *aisthesis* es ya reveladora y transformadora. La experiencia estética recibe este poder del contraste que establece de inicio con la experiencia cotidiana, ya que, refractaria a cualquier cosa distinta de ella misma, se afirma como capaz de transfigurar lo cotidiano y agredir las normas admitidas. Antes que cualquier distanciamiento reflejo, la comprensión estética, en cuanto tal, parece realmente ser aplicación. Lo atestigua la gama de *efectos* que despliega: desde la seducción y la ilusión perseguidas por la literatura popular, pasando por la mitigación del sufrimiento y la estetización de la experiencia del pasado, hasta la subversión y la utopía, características de muchas obras contemporáneas (2006b, pág. 895).

Cabe añadir que la experiencia (estética) de la lectura no se entendería sin el goce. Siguiendo a Jauss, Ricœur afirma que el goce estético tiene “el poder de abrir un espacio de sentido en el que se desplegará luego la lógica de la pregunta y de la respuesta, *hace comprender* (2006b, pág. 893). Este goce no es entendido únicamente como la satisfacción de los prejuicios, o como resultado de una lectura que conmueve o hace sufrir. El goce, si bien requiere la mediación de la lectura y sujetos encarnados que lo padezcan, resulta también de la vehemencia ontológica del texto. Al decir de Begué,

(...) se desencadena en el receptor tocando con su energía las profundidades de sus motivaciones. Este tipo de placer tiene la categoría de un *mixto*: por un lado, no es esencial a la obra, ya que el sentido de ésta se realiza en sí mismo, haya o no haya tal coronación, pero, por otro, como el lenguaje está siempre arrojado fuera de él por su vehemencia ontológica, esta vehemencia y sobreabundancia buscan donarse en la representatividad de la obra pero, para mostrarse, ellas necesitan siempre un ojo, un oído, un tacto interior o exterior, que les sirva de acogimiento (2002, pág. 211).

Y hay una conexión íntima entre el goce y la *catharsis*, con la cual se completa la experiencia estética y, con ella, se vislumbran las implicaciones éticas de una teoría de la lectura. El autor de *Tiempo y narración* aclara que la *catharsis* designa “el efecto más moral que estético de la obra: se proponen, mediante la obra, valoraciones nuevas, normas inéditas, que atacan o socavan las ‘costumbres’ corrientes” (2006b, pág. 896). Varias veces hemos afirmado en este trabajo que la obra abre un mundo nuevo para el lector y le permite refigurarse el suyo propio. Ese

es, sin duda, el momento de la *catharsis*, es decir, la imbricación de la ética con la estética. En un primer momento, se trata de la vinculación del lector con los personajes, en una suerte de *identificación*. Pero, añade Ricoeur, “la *catharsis* tiene este efecto moral sólo porque, ante todo, exhibe un poder de clarificación, de examen, de instrucción ejercida por la obra merced al distanciamiento respecto a nuestros propios afectos” (2006b, pág. 896).

Pasemos, enseguida, a exponer las razones por las cuales Ricoeur asocia el efecto moral de la lectura –*catharsis*– con el problema de la identificación-con los personajes de ficción y, a partir de allí, cómo termina relacionando literatura y vida en *Sí mismo como otro*.

### **3.3.1. Literatura y vida en la lectura<sup>21</sup>**

El carácter ficcional de la literatura no puede ubicarse en un extremo contrario a *la* realidad. Ciertamente una y otra [historia y ficción] tienen diferencias –que no es posible abordar en este escrito– en cuanto las escrituras, los auditorios a quienes pueden estar dirigidas, las pretensiones epistémicas, etc. No obstante, más que plantear una tajante separación, en términos de una polarización entre realidad y ficción, a Ricoeur le interesa mostrar cómo esta última entra en la vida cotidiana de los sujetos gracias al ejercicio mediador de la lectura. Así, la ficción tiene por *tarea* ser “*relevante y transformadora* respecto a la práctica cotidiana; relevante, en el

---

<sup>21</sup> Un primer borrador de este apartado se presentó como comunicación en las “I Jornadas Internacionales de Hermenéutica” realizadas en Buenos Aires, Argentina (6-9 de mayo de 2009), bajo el título: “Encuentro entre literatura y vida”.

sentido de que presenta aspectos ocultos, pero ya dibujados en el centro de nuestra experiencia de praxis; transformadora, en el sentido de que una vida así examinada es una vida cambiada, otra vida” (2006b, pág. 865).

Ahora bien, recordemos que la identidad de un personaje es sometida constantemente en la literatura a *variaciones imaginativas*, las cuales, más que toleradas, son engendradas y buscadas, ya que en ellas accedemos al encuentro entre lo que somos y lo que queremos ser. Por lo tanto, la ficción entrecruzada con la narración de una vida abre nuevas maneras de ser-en-el-mundo: “ficción y poesía apuntan al ser, pero ya no bajo la modalidad de ser-dado, sino bajo la modalidad de poder-ser” (Presas, 1998, pág. 227).

Así, se convierte en un problema hacer que la vida y la literatura se reencuentren *mediante la lectura*. Además, la ficción literaria se convierte en un vasto laboratorio de experiencias de pensamiento donde la unión entre el agente y su acción se somete a múltiples variaciones imaginativas.

Empero, ¿cómo volver de los relatos de ficción a la vida real? Podría suponerse que la propuesta acerca de la lectura desarrollada por Ricœur sobre todo en *Tiempo y narración III* ponía de manifiesto la superación de la distancia entre el lector y la obra. En una cita aclaratoria, Ricœur hace la comparación entre su objetivo en dicha obra respecto a la presentación de las potencialidades de la lectura, y su planteamiento en *Sí mismo como otro*:

La lectura [en *Tiempo y narración III*], lejos de ser una interpretación negligente, es, sobre todo, una lucha entre dos estrategias, la de la seducción llevada por el autor bajo la forma de un narrador más o menos fiable (...) y la estrategia de sospecha dirigida por el lector vigilante, el cual no ignora que es él el que lleva el

texto a la significación gracias a sus lagunas calculadas o no. A estas observaciones de *Tiempo y narración*, añadiré hoy que la condición de posibilidad de la aplicación de la literatura a la vida descansa, en cuanto a la dialéctica del personaje, en el problema de la *identificación-con* (1996, pág. 161n).

Pero es justamente en el acto de leer donde surgen obstáculos en el trayecto de retorno de la ficción a la vida. En *Sí mismo como otro* (1996) Ricœur menciona algunas dificultades:

1. *Equivocidad en la noción de autor.* Cuando yo me interpreto en los términos de un relato de vida, soy sin duda narrador y personaje, pero no autor, sino a lo sumo co-autor. ¿No sufre de equivocidad la noción de autor cuando se pasa de la escritura a la vida?
2. *Inconclusión narrativa.* Las nociones de comienzo y de fin son diferentes en el plano de la ficción y en el de la vida. En la ficción, ni el comienzo ni el fin son necesariamente los de los acontecimientos narrados. En las ficciones puede haber frases que, haciendo referencia a pasados cuasi-inmemoriales o a futuros indefinidos, sean el comienzo narrativo, al igual que existe una última página que equivalga al fin.

En la vida nada tiene valor de comienzo narrativo: la memoria se pierde en las brumas de la infancia. “El acto por el que he sido concebido pertenece más a la historia de los demás, en este caso de mis padres, que a mí mismo. Y la muerte sólo será final narrado en el relato de los que me sobrevivan” (1996, pág. 162).

3. *Imbricación recíproca de las historias de vida.* Sobre el recorrido conocido de mi vida puedo narrar varias historias, en la medida en que, a cada una, le falta el

criterio de la conclusión; en cambio, la novela despliega un mundo en el texto que le es propio, lo cual hace muy difícil relacionar las tramas, inconmensurables, de varias obras. Además, “(...) las historias vividas de unos (en la vida real) se imbrican en las historias de los demás. Episodios enteros de mi vida forman parte de la historia de la vida de los otros, de mis padres, de mis amigos, de mis compañeros de trabajo y de ocio” (1996, pág. 163).

4. *Inclusión de los relatos de vida en una dialéctica de rememoración y de anticipación.* En la comprensión de sí, como *mímesis* de acción, pareciera que no es posible sino cubrir la fase ya pasada de la vida y articular las anticipaciones y proyectos de una existencia personal, siguiendo un esquema en el que “la dialéctica entre espacio de experiencia y horizonte de espera pone en relación la selección de los acontecimientos narrados con las anticipaciones propias” (1996, pág. 163).

Pero, para Ricœur, estas dificultades se señalan si no se comprende la *aplicación* de la ficción a la vida. Ante estas cuatro dificultades, se nos proponen a su vez algunas respuestas:

Sobre la primera dificultad, responde el filósofo francés: “Al hacer relato de una vida de la que no soy autor en cuanto a la existencia, me hago su coautor en cuanto al sentido (...). [Todo ello] contribuye a la riqueza de sentido de la noción misma del poder obrar” (1996, pág. 164).

A propósito de la segunda, deberá comprenderse que la vida tiene un carácter evasivo y confuso, razón por la cual nos es indispensable la ficción para organizarla retrospectivamente: “En las intrigas que inventamos yo veo el medio privilegiado por el cual reconfiguramos nuestra experiencia temporal confusa, informe y, en el fondo,

muda” (2004a, pág. 13). De igual forma, se entiende que es en la intriga donde se configura la experiencia temporal en “comienzos”, “medios” y “fines”.

Pero podríamos agregar otra cosa más: si bien los relatos suponen el nacimiento de cada personaje, el discurso narrativo no necesita mencionarlo, sino que puede elegir iniciar la historia cuando le convenga. “Por esto la historia es en un cierto sentido el *continuum* de los acontecimientos y presupone el conjunto global de todos los detalles imaginables, vale decir, aquellas que pueden ser proyecciones de las leyes normales del universo físico” (Chatman, 1981, pág. 23). Más aún, el autor de una narración escoge los acontecimientos que considera suficientes y necesarios. Normalmente, el público –en el caso estricto de la literatura, el lector– “está dispuesto a aceptar una línea principal de narración y a colmar las lagunas con las nociones adquiridas por medio de la experiencia ordinaria de vida” (Chatman, 1981, pág. 27).

Este asunto de los comienzos y fines narrativos está vinculado radicalmente a la reflexión sobre la lucha del ser humano con la experiencia de la temporalidad. Si volvemos a la literatura en su relación con la vida, y viceversa, habrá que afirmar que mediante la ayuda de los comienzos narrativos estabilizamos los comienzos reales constituidos por nuestras iniciativas. Ricoeur anota que el relato “confiere al personaje una iniciativa, es decir, el poder de comenzar una serie de acontecimientos, sin que este comienzo constituya un comienzo absoluto, un comienzo de tiempo, y por otra parte, dando al narrador en cuanto tal el poder de determinar el comienzo, el medio y el fin de la acción” (1996, pág. 146).

También, por medio de tal organización temporal, podemos tener la experiencia, aunque inexacta, de lo que quiere decir “terminar un episodio de la vida real”. Por otra parte, si no podemos narrar nuestra muerte, “¿no tienen –los relatos

de la literatura sobre la muerte— la virtud de debilitar el aguijón de la angustia frente a la nada desconocida, dándole imaginariamente el contorno de tal o cual muerte, ejemplar por un motivo o por otro?” (1996, págs. 164-165). De este modo, la ficción puede ayudar al aprendizaje de morir, puede servir de consuelo —de manera lúcida, a la manera de la *catharsis* aristotélica—, de medio perspicaz de presidir el duelo de sí mismo.

Respecto a la imbricación recíproca de las historias de vida, debe decirse que ésta no es rebelde a la inteligencia narrativa que alimenta la literatura. Más bien se encuentra un modelo de inteligibilidad en el engarce de un relato con otro. Además, cada historia de ficción, al hacer enfrentarse en su seno los diferentes destinos de múltiples protagonistas, ofrece modelos de interacción en los que la imbricación es aclarada por la competición de los programas narrativos (cf. 1996, pág. 165).

La última objeción no tiene en cuenta que sólo en un sentido el relato recoge y ofrece una meditación sobre la parte pasada de nuestra vida (el pasado de narración no es más que el cuasi-presente de la voz narrativa). Pero en el relato existen proyectos, esperas, anticipaciones, mediante los cuales los protagonistas del relato son orientados hacia su futuro mortal: en palabras de Ricœur, sostenemos que “el relato narra el cuidado”.

### **3.3.2. Notas para un cierre**

Hasta ahora hemos pretendido mostrar que *texto* no es simplemente este o aquel “paquete” de hojas reunidas en un volumen, ni el conjunto de signos referidos a otros signos cuyo sentido está puesto en su interior. El *texto* requiere la activación de la lectura, la intervención de un sujeto encarnado capaz de dejarse interrogar él, al tiempo que (se) pone en juego (en disputa) al aceptar la propuesta de un mundo que se abre ante sus ojos.

Asimismo, hemos acompañado a Ricœur en su recorrido de *mimesis I* a *mimesis III* para evidenciar que el texto narrativo tiene una fuerza ontológica porque, precisamente, el proceso por el cual fue posible su configuración toca las fibras más íntimas de la pre-comprensión de acciones. Con ello afirmamos que seguir una historia en un texto es posible porque somos capaces de leer nuestra propia vida, nuestras acciones, con un esquema pre-narrativo propio de la vida misma. Sin embargo, la narración no basta, pues la existencia sobre la que se sostiene es inmensamente más rica que lo abaricable en cualquier esquema de comprensión del mundo.

Por último, quisimos mostrar en la exposición de *mimesis III*, que el proceso de lectura se completa cuando el texto vuelve a la vida y la llena de sentido, al punto de tener la fuerza para transformarla. Mientras la lectura no ejerza ese poder, es un ejercicio estéril. La *experiencia de lectura*, tal como se propone desde la hermenéutica ricœuriana, no se reduce a un conjunto de métodos de intelección de un texto para identificar el argumento, los personajes principales, las relaciones que hay entre ellos, los lugares en los que se desarrolla la trama, el comienzo, nudo y

desenlace, etc. La *lectura* constituida en *experiencia* no es únicamente un proceso cognitivo, sino un auténtico espacio de apropiación de la vida.

Esta apropiación reviste un carácter ético. De ahí que, en *Sí mismo como otro* (1996), Ricœur insista en que la apropiación narrativa de la vida y el cruce entre vida y literatura, que acabamos de exponer, estén dirigidos al “objetivo de la vida buena” (1996, pág. 160). Por eso mismo, toda narración que leemos nos permite tener la *experiencia* de un tipo de diálogo particular en el que “las acciones no dejan de ser aprobadas o desaprobadas, y los agentes, alabados o censurados” (1996, pág. 166), es decir, en los textos que apropiamos tenemos la oportunidad de *formar* nuestro juicio moral gracias a que lo sometemos al vasto laboratorio de mundos y agentes posibles.

De otra parte, vuelve como pregunta lo que afirmamos terminando el primer capítulo. Decíamos allí que el sujeto es un *sí (self)* y no un *yo*, que se comprende *en cuanto* otro y que requiere el rodeo por los textos para comprender su mundo de la vida. En este momento es pertinente acotar que, en los límites del presente trabajo, nos referimos al sujeto-lector, o sería mejor decir: a la configuración de sujeto que se da mediante el acto de lectura, como uno de los escenarios en los que ejerce sus poderes el *homo capax*.

Estamos hablando de un sujeto que se mueve en “una dialéctica de la posesión y del desposeimiento, del cuidado y de la desproporción, de la afirmación de sí y del oscurecimiento de sí” (1996, págs. 171-172). Nos situamos, por ende, de cara a un vínculo entre lectura y subjetividad que nos abre la mirada a la *atestación*, gracias a la cual “sabemos de seres que actúan y que sufren, que pueden empeñarse en una promesa, amar y recibir amor de otra persona” (Jervolino, 1995, pág. 31). Por tanto,

la ontología que nos corresponde no puede ser otra que una ontología “militante y rota”. Decimos “rota” en el sentido que toma en *El conflicto de las interpretaciones* (2003a, págs. 24 y 27) y en *Sí mismo como otro* (1996, págs. 328-397). Es una ontología no separable de la interpretación, por lo tanto, una ontología que reconoce como acceso al ser, como la única manera de hablar de él, y del ser que somos en cada caso nosotros mismos, la forma que adopta la hermenéutica.

Dicha forma, en el último Ricoeur (2005a), toma el rostro desafiante del “paradigma de la traducción”, sobre el que quisiéramos, al menos, hacer mención. ¿Qué significa decir que leer es “traducir”? Es clara la respuesta cuando leemos en una lengua distinta a la nuestra: se trata de comprender el sentido de un texto, dejarlo hablar en sus estructuras sin violentarlas con las nuestras, abrir la mirada a un mundo que se abre doblemente: en cuanto texto –por lo que ya hemos dicho– y en cuanto texto escrito *en otra lengua*. Lo que Ricoeur muestra es que en dicha lectura está presente, siempre, como traducción, la *hospitalidad lingüística*, “donde el placer de habitar la lengua del otro es compensado por el placer de recibir en la propia casa la palabra del extranjero” (2005a, pág. 28).

Ricoeur amplía el espectro, y se fija en “la traducción *dentro* de la misma comunidad lingüística” (2005a, pág. 50). Así, pues, leer en nuestra propia lengua es traducir, en tanto se exploran, se ponen al desnudo “los procedimientos cotidianos de una lengua viva” (pág. 51) con la que nosotros nos hallamos permanentemente, pero que en un texto padece un extrañamiento. En cierto modo, dice Ricoeur, leer es traducir en cuanto los textos requieren ser interpretados y pueden decir tanto más de lo que aparece en ellos, con el peligro de que ese decir esté alterado por malentendidos, lecturas erradas o lectores incapaces de seguir su huella.

Además, leer se da como traducción cuando vamos del texto a nosotros mismos, en el ejercicio de comprendernos, pues nos sitúa ante la posibilidad de decirnos de otro modo, de abrir pliegues insospechados de nuestra subjetividad, todo lo cual ha pasado ya por la experiencia de la *hospitalidad lingüística* que acaece cuando recibimos lo otro del texto y lo dejamos hablar en su polisemia constitutiva.

Más aún: Ricœur no sólo se refiere a una polisemia regulada por sujetos dueños del sentido, sino que nos mantiene alertas frente a cualquier “monólogo con nuestros libros” (2005a, pág. 58), lo cual supone que la realización de la lectura como *hospitalidad* se da siempre en el suelo de la pluralidad humana, de la intersubjetividad. Con Patricio Mena, afirmamos: “El sujeto que traduce y guarda silencio para escuchar la lengua del otro (el don de la lengua), es también aquel que no sólo acoge la lengua del otro y al otro *mismo*, sino que busca ser acogido *como extranjero en ésta*” (2006, págs. 230-231).

#### 4. UNA EXPERIENCIA DE LECTURA DE *LA MISTERIOSA LLAMA DE LA REINA LOANA* EN PERSPECTIVA RICŒURIANA

En este apartado proponemos un ejercicio de lectura de una novela contemporánea. Hay dos razones que nos llevan a culminar el camino recorrido con un capítulo de esta naturaleza: la primera de ellas es que *nos* ponemos en juego como intérpretes de una novela, siguiendo las indicaciones del texto y tratando de dejarlo hablar bajo la égida de nuestras propias preguntas, que se harán evidentes en los aspectos que resaltamos, las citas que elegimos y los énfasis marcados; la segunda tiene que ver con los *temas* mismos que se abren en el texto escogido en torno a la identidad personal, la memoria y sus relaciones con la lectura.

Cabe advertir que nuestra pretensión no es poner un ejemplo detallado de cada uno de los conceptos expuestos en las páginas precedentes (explicación, comprensión, *mimesis*, narrador, autor, etc.). Quizá en detrimento de una articulación mayor entre los capítulos anteriores y éste, optamos por realizar un ejercicio de lectura que interrogara, justamente, por la *lectura* como experiencia hasta llegar, con la novela escogida, al culmen de una pérdida de sí.

En *La misteriosa llama de la reina Loana* (Eco, 2005), se narra la historia de Giambatista Bodoni, librero anticuario, quien pierde la memoria en un colapso que lo conduce al estado de coma. Una vez se despierta, Bodoni se va enterando de pequeños 'datos' de su vida, aunque no los recuerda realmente. Paola, su esposa, le sugiere que se vaya a la casa de campo, en Solara, donde pasó su infancia, para

que descansa y, sobre todo, pueda recordar los acontecimientos más importantes de sus primeros años de vida. Allí comienza a explorar libros, revistas, *comics* y periódicos que, en esa época, constituyeron sus textos amados y configuraron sus primeros valores, creencias y convicciones. Luego de estar varios meses allí, sufre un segundo colapso.

Lo que resulta significativo para la reflexión que emprendimos en este trabajo es que la novela de Eco cuenta, precisamente, los ejercicios de *lectura de textos* variopintos que hace el protagonista, a partir de los cuales intenta reconstruir sus recuerdos y, por ende, responderse a la pregunta más urgente: ¿quién soy?

#### **4.1. EL ¿QUIÉN? DE LOS RECUERDOS**

*Redi in interiorem hominem* y encontrarás la Larousse (Eco, 2005, pág. 103)

La primera pregunta que le formulan al protagonista es: “¿Y usted cómo se llama?”. “Espere –dice–, lo tengo en la punta de la lengua” (pág. 11). Un mar de citas de pasajes leídos atiborra su mente, pero jamás llega ni una pista de su nombre. Su médico, Gratarolo, le informa que están en 25 de abril de 1991 y que nació hacia 1931; además, le cuenta que se llama Giambattista Bodoni.

Su problema no radica en que no sea capaz de coordinar ideas, ni en que carezca de una memoria prodigiosa. El médico le explica su problema: tenemos una memoria implícita, “que permite ejecutar sin esfuerzo [e inconscientemente] una serie de cosas que hemos aprendido”. También tenemos una memoria explícita, “aquella por la que recordamos y sabemos que estamos recordando”, que es doble: una

memoria pública, o memoria semántica, que “permite saber que una golondrina es un pájaro”. La otra memoria explícita es la autobiográfica o episódica: “Es la memoria episódica la que establece un nexo entre lo que somos hoy y lo que hemos sido” (pág. 19). Así, Bodoni tiene atrofiada la memoria de sí, pero sabe todo lo que saben y deben saber los demás, todo lo que ‘se debe’ aprender para vivir en sociedad.

Bodoni comienza el ejercicio de asociación de cada nueva vivencia al núcleo común de su ‘yo’, más que como un pronombre, como un sujeto encarnado, real, que sufre sobre todo por no saber quién es. Bodoni inicia la exploración del mundo, como si fuera la primera vez de todo: se toca su nariz con el índice, palpa las sábanas, disfruta el sabor de la pasta dental y la sensación de lavarse la boca. Todo le parece nuevo. El doctor lo observa y explica que sus automatismos están bien, lo que le hace exclamar: “Parece que aquí hay una persona normal, lo que pasa es que a lo mejor no soy yo” (pág. 17).

Por otro lado, Bodoni se niega a recurrir a los recuerdos de los otros. Está convencido de que su memoria debe ser eminentemente individual. En parte, su deseo es legítimo, teniendo en cuenta que responde a la angustia profunda que genera la incertidumbre del olvido. Sin embargo, como descubre más adelante, no es posible, en sentido estricto, tener una memoria totalmente individual, pues hay episodios que, siendo de *su* vida, sólo figuran en la memoria de los otros.

Como vemos, en la memoria hallamos cierta equivocidad en la noción de autor, pues, aunque nadie recuerda por otro, mucho menos cuando se trata de la propia identidad, tampoco es posible pensar en una memoria exenta de referentes sociales, culturales o históricos. En el colapso final, que lo conduce a la muerte, narrado en la última parte de la novela, incluso se llega a poner en sospecha de

manera radical la fiabilidad de una memoria en primera persona: ¿es posible que yo haya construido todo un universo? ¿Alguien proyecta una película en mi cerebro, y creo que habla de mí mismo? ¿Soy ahora un “yo provisional”? Éstas son algunas de las preguntas que lo asaltan en la *hybris* de locura y cordura que caracteriza este colapso (págs. 451-454)<sup>22</sup>.

De todas maneras, la imposibilidad de una memoria meramente individual no excusa el dejar la responsabilidad a los otros de recordar en nuestro lugar. Y Bodoni, rápidamente, se da cuenta de ello. Recordando a san Agustín [cuando afirmaba: “Grande es la virtud de la memoria (...). Y esto es el alma y esto soy yo mismo (...) En los campos y antros e innumerables cavernas de la memoria, llenas innumerablemente de géneros innumerables de cosas, por todas estas cosas discurro y vuelo de aquí para allá y penetro cuanto puedo, sin que dé con el fin en ninguna parte”], sabe que tiene que entrar en la caverna sin que nadie le ayude. “Tu caverna está en la casa de campo”, le dice Paola (pág. 86).

---

<sup>22</sup> Recordamos a Ricœur cuando afirma: “(...) la memoria individual toma posesión de sí misma precisamente a partir del análisis sutil de la experiencia individual y sobre la base de la enseñanza recibida de los otros (...). Atravesamos la memoria de los otros, esencialmente, en el camino de rememoración y del reconocimiento (...) los primeros recuerdos encontrados en el camino son los recuerdos compartidos, los recuerdos comunes (...). Del rol del testimonio de los otros en la rememoración del recuerdo se pasa gradualmente a los recuerdos que tenemos en cuanto miembros de un grupo; (...). Accedemos así a acontecimientos reconstruidos para nosotros por otros distintos de nosotros” (Ricœur, 2003b, pág. 159)

## 4.2. LA RECUPERACIÓN DE SÍ: EL TRABAJO DE LECTURA

Todo lector sabe que un recorrido por su biblioteca es, al mismo tiempo, un recorrido por el movimiento de su propia vida y algo así como un catalizador del recuerdo.

Jorge Larrosa

La exploración en la casa de Solara comenzó en desorden. Todo el desván estaba lleno de cosas que, posiblemente, habían tenido que ver con él. ¿Por dónde comenzar? ¿Cómo reconocer cuáles habían sido *sus* lecturas? Con cada palabra encontraba otras mil que le llegaban deshilvanadamente; cada objeto le traía a su cuerpo sensaciones experimentadas antes, sin que pudiera explicitarlas narrativamente, sin que pudiera siquiera construir trozos de relatos cortos que le otorgaran la posibilidad de atribuirse recuerdos. ¿Llegaría a la palabra anhelada: ‘yo’?

### 4.2.1. La ‘identificación-con’ y la búsqueda de identidad

Yambo –así lo llamaban de cariño– comienza a explorar las cajas que hay en el desván y revive un ‘efecto’ de las lecturas de su infancia, que tiene que ver con lo que Ricœur llama ‘identificación-con’ (1996, pág. 161). Incluso comienza a reconocer su problema en lecturas que hacía en aquella época: *La isla del tesoro* y *La historia de Pipino, que nació viejo y murió siendo niño* fueron dos textos que

reconoció como suyos, por hablar de tesoros perdidos o de viajes a la infancia, como metáforas para comprender la recuperación de la memoria. Encontró también el *Strand Magazine*, con las aventuras de Sherlock Holmes.

Sherlock Holmes era yo, en ese mismo momento, empeñado en recuperar y componer acontecimientos remotos de los que antes no sabía nada, sin moverme de casa, encerrado, quizá incluso (de controlar todas esas páginas) en un desván. También él, como yo, inmóvil y aislado del mundo, descifrando puros signos. Él, además, conseguía hacer que reafiorara lo reprimido. ¿Lo conseguiría yo? Por lo menos tenía un modelo (pág. 171).

De la cita anterior llama la atención que Yambo se haya identificado con un detective, cuyo ejercicio consiste en reconocer pistas a partir de huellas dejadas por otros. Si se mantiene la analogía, el trabajo de Yambo sobre su propia memoria opera como si las pistas fueran dejadas por otros, pues no hay un reconocimiento claro de que las 'huellas' sean propias, lo cual es una condición *sine qua non* de la memoria de sí. Así lo plantea Ricœur:

El reconocimiento es el acto mnemónico por excelencia. (...) [Consiste] en la exacta superposición de la imagen presente al espíritu y de la huella psíquica, también llamada imagen, dejada por la impresión primera (...).

Sobre la presuposición retrospectiva, yo construyo un razonamiento: algo de la primera impresión debió permanecer para que me acuerde ahora de ello. Si vuelve un recuerdo, es que lo había perdido; pero si, a pesar de todo, lo vuelvo a encontrar, es que su imagen había sobrevivido (2003b, pág. 560).

Lo que se va dibujando como carácter de Yambo es una manera de ver la lectura. Yambo no sólo leía y se emocionaba con las peripecias de los personajes,

sino que su identificación con personajes de ficción constituía de tal forma su identidad personal, que leía episodios enteros de su vida a la luz de las tramas de otros. Veamos dos ejemplos significativos. El primero se refiere a la asociación que él hace durante todo el relato entre el recuerdo y la *llama*.

(...) me cayó en las manos (...) *La misteriosa llama de la reina Loana*. Allí estaba la explicación de las misteriosas llamas que me habían agitado tras el despertar, y el viaje a Solara adquiriría por fin un sentido.

(...)

Cino y Franco (...) llegan a un reino misterioso donde una reina igual de misteriosa custodia una misteriosísima llama que proporciona larga vida, o incluso la inmortalidad, dado que Loana reina sobre su tribu salvaje, sin perder un ápice de su belleza, desde hace dos mil años. (...) Loana (...) quería solamente casarse con un amigo de Cino y Franco que se parecía (dos gotas de agua) a un príncipe al que había amado hace dos mil años, y al que luego sacrificó y petrificó porque rechazaba sus encantos. (...) En definitiva, una historia insulsa. Lees de pequeño una historia cualquiera, luego haces que crezca en la memoria, la transformas, la sublimas, y puedes elevar a mito una historia que carece de todo aliciente (pág. 277).

Una expresión como *la misteriosa llama* me había hechizado. (...) Había vivido todos los años de mi infancia –y quizá también después– cultivando no una imagen sino un sonido. Cuando me olvidé de la Loana ‘histórica’, seguí persiguiendo el aura oral de otras misteriosas llamas. Y años más tarde, con la memoria descompuesta, había reactivado el nombre de una llama para definir la reverberación de las delicias olvidadas (pág. 278).

El segundo episodio tiene que ver con lo que, a su juicio, fue la aventura más importante de su infancia. Unos partisanos se esconden en un villorrio vecino, sitiado por soldados fascistas. La única vía de escape que les queda son las montañas del Vallone, pero nadie se atreve a ir por allí, pues están llenas de abismos

y los caminos no se distinguen en la niebla. Yambo se sabe el camino de memoria, pues se lo aprendió para llegar sin ser visto y gastarles bromas a los muchachos de ese pueblo. Gracias a su habilidad, lo llaman a participar de esa aventura, como guía de un grupo comandado por Gragnola, su amigo, que es simpatizante de la causa revolucionaria y enemigo del régimen. Yambo lee esa aventura desde los héroes de *comics* extranjeros que él ha leído con gusto.

En el fondo era una aventura que más tarde podría contar, una cosa de partisano, un golpe tal que Gordon en la selva de Arborias se quedaba chico. Y Tremal-Naik en la Jungla Negra también, por no hablar de Tom Sawyer en la caverna misteriosa. Vamos, que la Patrulla del Marfil por semejantes junglas no se había aventurado nunca. Sería mi momento de gloria y era por la Patria, la justa, no la equivocada. Y sin ir por ahí pavoneándome con bandoleras y Sten, sin armas, a puñetazo limpio como Dick Fulmine. Resultaba que todo lo que había leído iba a servirme (pág. 396).

No se trata, en ambos episodios, de una simple imitación de los personajes; se trata de un efecto estético, que Ricœur llamaría 'identificación-con', en el que un lector –en este caso, Bodoni– encuentra un conjunto de valores que forman su carácter y que lo llevan a ficcionalizar su vida y a 'historizar' la ficción. Este proceso se entiende mejor si nos aproximamos al contexto político, referido en la novela, en el que se enmarcan las lecturas de Yambo.

#### **4.2.2. Entre la historia y la imaginación...**

Es en el contexto político descrito en la novela donde Yambo se identifica con los personajes y asume los valores que terminan siendo suyos. Explorando libros y revistas, comienza a ver las artimañas editoriales del régimen, que italianizaba las ficciones literarias, a fin de promulgar la identidad nacional y promover los valores fascistas. Asimismo, se hace fundamental para su reconstrucción la exploración de los libros escolares de esa época. Encuentra, por ejemplo, en un cuaderno de 1941, un discurso del *Duce* dictado por el maestro; también, mensajes racistas: «En el libro de quinto había más bien una meditación sobre las diferencias raciales, con un capitulito sobre los judíos y el ojo con el que había que andarse con esta estirpe traidora, que “habiéndose infiltrado astutamente entre los pueblos Arios... inculcó en los laboriosos pueblos norteños un espíritu nuevo hecho de mercantilismo y sed de ganancias”» (pág. 208). De igual forma, descubre los formatos de belleza agenciados por el régimen: canciones al *Duce* en las que se exaltaba su barbilla y pecho cuadrados; revistas en las que se admiraban los pechos grandes y curvas suaves de las mujeres italianas, “espléndidas máquinas para hacer hijos”. “Feos eran obviamente los enemigos” (pág. 211).

Salta a la vista el papel formador de la escuela, como lugar cultural en el que se promueve un tipo de lectura que sustenta un tipo de sujeto y de sociedad. El régimen fascista insistía por todos los medios en que la escuela fuera reproductora de sus valores y creara en los estudiantes una identidad afín a sus propósitos. Más aún, llega el momento en el que Yambo no sabe si olvidó que fue un niño inclinado a

morir por el *Duce* o, por el contrario, que fue indiferente al régimen o comprometido con una causa política distinta. En últimas, sufrió una manipulación de la memoria, hecha por los centros de poder, que incorporaban sus valores a partir de diversos relatos que, a su vez, podían configurar –en un fenómeno de ‘identificación-con’– el carácter de Yambo (Cf. Ricoeur, 2003b, págs. 116-117).

La incertidumbre se agudiza cuando encuentra dos composiciones suyas, escritas una a nueve meses de distancia de la otra, que son completamente diferentes respecto a los valores y creencias que ponen en juego: la primera, de marzo de 1942, a favor del *Duce*, declaraba el deseo de ser soldado de Italia para defender la nueva civilización heroica; la segunda, de diciembre, se titulaba *El vaso irrompible*: “Una de las primeras historias mías de verdad; no era la repetición de clichés escolares y tampoco el recuerdo de una buena novela de aventuras” (pág. 232).

En el segundo colapso aclara la preocupación que le causaron estos hallazgos. Sobre la primera composición, recuerda que sus padres le insistían en que, para sacar buenas notas, había que “prepararse unas buenas frases de efecto”: “(...) si hay que hablar como un Balilla, habrá que estudiar de memoria cómo tiene que pensar un Balilla”, le decían. Pero, renglón seguido, plantea su visión de mundo, aclara la lectura que hace de estos escauceos escolares:

El problema no es si es justo o no. En el fondo, mis padres no lo sabían, pero también el quinto teorema de Euclides es válido sólo para superficies planas, tan idealmente planas que en la realidad no existen. El régimen era la superficie plana a la que ya todos se habían adaptado. Ignorando los torbellinos

curvilíneos en los que las paralelas conflagan o divergen sin esperanza (pág. 349).

Respecto a la segunda, recuerda un compañero de clase, Bruno: sucio, pobre, de “malos modales”. Se muere su padre y toda la clase se conmueve y le lleva un mercado. Pero Bruno, al día siguiente, camina en cuatro patas en plena fila, como gesto legítimo de indignación ante la “pegajosa generosidad”. Asimismo, en un acto de juramento de obediencia al *Duce*, mientras todos gritaban “Lo juro”, Bruno gritaba: “Arturo”. “Se rebelaba. Ha sido la primera vez que he asistido a un acto de sublevación. (...) Anárquico revolucionario él, apenas escéptico yo, su Arturo se había convertido en mi vaso irrompible” (págs. 351-352).

Encontró luego las novelas de Salgari, en las que aparecían personajes como el Corsario negro o Sandokán. Pero, “¿qué sucedía cuando un muchacho de Italia en el mundo leía a Salgari, donde los de color solían ser los héroes y los blancos eran los malos?” (pág. 168). Así, pues, Yambo va descubriendo dos mundos, dos tramas paralelas a veces imbricadas:

La radio transmitía tanto el himno de los subversivos como la reconvención de las señoritas, aunque fuera a horas distintas. Dos mundos. Y al escuchar las demás canciones, parecía precisamente que la vida corría por dos raíles distintos: por un lado, los partes de guerra; por el otro, la continua lección de optimismo y alegría difundida a toda marcha por nuestras orquestas (pág. 222).

¿Y yo?, yo, ¿cómo vivía esta Italia esquizofrénica? (pág. 226).

El narrador de la novela, que es el mismo Bodoni, no nos cuenta si de niño era consciente de la esquizofrenia de su formación. Lo que él está haciendo no es revivir lo que sintió y pensó de niño –como al principio creía–, sino lo que a sus sesenta

años ve retrospectivamente. No se podría entender la construcción de una trama acerca del pasado sino a partir de la comprensión de la narración de sí como la configuración de una trama que lee el tiempo al revés, asociando en lo que en las vivencias y en la memoria de éstas resulta discordante.

Queda claro que la narración de sí no sólo se atiene a la contingencia de la vida que impide que uno sea autor absoluto de los recuerdos que configuran el relato, sino que, además, tiene que ver con la imbricación de múltiples historias de vida, y con la posibilidad de relacionar, inclusive, historias que se beben de la literatura.

Empero, la tragedia de la pérdida de la memoria y el encuentro constante con datos y 'llamas' que operan más como hipótesis de trabajo que como reconocimientos de lo que le pudo haber pasado a él, le hacen dudar sobre qué trama de las que se imagina a partir de lo que lee es *la* trama de *su* vida, cuáles son los comienzos y los fines narrativos de las historias que en ella se imbrican.

Han pasado días (...) en que los recuerdos se amalgaman, y quizá es algo positivo, porque lo que a mí me ha quedado ha sido, cómo diría yo, la quintaesencia de un montaje. He pegado testimonios desiguales, cortando, enlazando, ya sea por natural secuencia de ideas y emociones, ya sea por contraste. Lo que me ha quedado ya no es lo que he visto y oído en estos días, ni siquiera lo que podía haber visto y oído de niño: es el figmento, la hipótesis elaborada a los sesenta años de lo que podría haber pensado a los diez (pág. 199).

Por último, en los primeros meses de búsqueda, llega a concluir que lo descubierto en Solara no le había devuelto nada que fuera verdadera y únicamente suyo. "Lo que había descubierto era lo que había leído, pero tal como lo habían leído

muchos otros. A eso se reducía toda mi arqueología: (...) no había revivido mi infancia, sino la de una generación” (pág. 298).

### 4.3. LA DECISIÓN DE OLVIDAR

*Me edifico recuerdos./ La vida/ tiendo hacia ese espejismo./ Cada instante que pasa,/ cada momento/ vuelvo leve una hoja/ con la mano temblorosa./ Y el recuerdo es esa ola/ que encrespa las aguas rápida,/ y desaparece (pág. 307).*

En el camino de búsqueda de sí que inicia Yambo, va descubriendo que su olvido es más que el resultado de un colapso; su olvido fue una decisión tomada ante la incapacidad de perdonarse y ante el rostro irretenible de un amor perdido. Yambo no pudo perdonarse que su amigo, Gragnola, se hubiera suicidado al verse capturado por los soldados del régimen [en el episodio del Vallone que referimos líneas atrás], como anunció que lo haría, con tal de proteger a sus amigos de una delación. Yambo no logra perdonarse el hecho de que su amigo haya muerto por protegerlo con su silencio. No tiene el valor de confesarse con un cura, además, porque no ha hecho ni visto nada, sólo ha sospechado. Por eso exclama que “al no tener nada que hacerme perdonar, ni siquiera puedo ser perdonado. Lo suficiente para sentirme condenado para siempre” (pág. 411).

Tampoco fue capaz de confesar un amor, que sólo se vio recompensado con agradecimientos y encuentros pasajeros. El rostro de Lila Saba fue como su propia reina Loana: una vez perdida en la distancia, desaparecida en el recuerdo, dejó de ser su ‘Lila’ histórica para convertirse en un rostro buscado como llamas misteriosas

en los distintos rostros que pasaron por su vida: “Desaparecida bruscamente Lila, viví hasta las puertas de la universidad en un limbo incierto, y luego –una vez que los símbolos mismos de esa infancia, padres y abuelo, desaparecieron definitivamente– renuncié a cualquier intento de relectura benévola. Borré mi memoria y empecé desde cero” (pág. 451).

Una vez reencontró su decisión y la reconoció como la piedra de toque de una nueva manera de entender su identidad, descubrió por qué se había hecho librero anticuario: “No quedaba nada más, por lo menos en Solara. Sólo podía deducir que, tras esa renuncia, decidí dedicarme, ya universitario, a los libros antiguos, para consagrarme a un pasado que no fuera mío y no pudiera implicarme” (pág. 313).

Yambo no sólo perdió la memoria en un accidente que, podríamos decir, lesionó las huellas cerebrales; tampoco su ‘mal’ radicaba en que estuviera incapacitado para recordar lo vivido. De tiempo atrás se había decidido por un tipo de olvido que carcomió parte de su identidad personal, al punto de hacerlo optar por un oficio en el que lograba sumergirse en “la manía de saber”, cuyo *pathos* se consumió en volúmenes e infolios.

Su bibliomanía lo llevó al extremo de no poder conmovirse más allá de ‘misteriosas llamas’ y pequeñas taquicardias con alguno de sus recuerdos: ni sus juguetes infantiles, ni las cenas revividas por la cocinera de infancia, ni los lugares amados, ni el recuerdo del despertar de su escepticismo fueron capaces de implicarlo tanto como el encuentro de una edición de 1623 de las obras de Shakespeare. “Con ese infolio estoy viviendo una novela mucho más excitante que todos los misterios del castillo vividos entre las paredes de Solara, durante casi tres

meses de tensión alta. La emoción me está confundiendo las ideas, me suben a la cara oleadas de calor. Es como para dejarse la vida” (pág. 325).

Después de ese encuentro, se narra un colapso de fantasía, tejido con recuerdos que se amalgaman, a veces claros, a veces confusos, mezcla de acontecimientos de la vida del protagonista y de escenas de novela, letras de canciones escuchadas, personajes de ficción. El estado en el que se encuentra Yambo es metáfora de una identidad distorsionada, perdida en la recuperación indiscriminada de recuerdos, en la procesión continua de lecturas que reavivan la decisión de olvidar, aunque él mismo ya no pueda decidir sobre cuáles recuerdos trae, cuáles deja ir y cuáles olvida.

Asimismo, es el tiempo de pequeñas ráfagas de lucidez en las que comprende retrospectivamente cómo se relacionan en tramas que integran lo discordante el conjunto de recuerdos recuperados dispersamente. Es como si la detención de la lectura, obligada por el colapso, fuera remanso imitado de una memoria feliz, que a su vez –paradoja– recuerda su deseo de perderse en los libros. Se acuerda de *Un hombre acabado*, en el que se narra la historia de uno “que nunca fue niño”, que se salva “con la manía de saber, se consume en volúmenes (...). Soy yo –dice Yambo–, no sólo en el desván de Solara sino en la vida que he elegido después. Nunca he salido de los libros: lo sé ahora en la vigilia continua de mi sueño, cuyo recuerdo recabo en este instante” (pág. 433). Luego afirma: “Yo no soy como el hombre acabado, pero me gustaría llegar a ser como él. Hacer de su furia bibliomaniaca mi posibilidad de fuga no conventual del mundo. Construirme un mundo exclusivamente mío” (pág. 434).

Todo el colapso final es búsqueda del único rostro que no quiso olvidar, del único nombre que buscó en la espesura de su bibliomanía; pero ese nombre nunca se le dio, no tuvo la fortuna de una memoria feliz que lo dejara morir tranquilo. Cada vez que el rostro de Lila parecía querer donársele en la visión final, Mandrake, Gordon o la misma Loana la antecedían, y la escena se prolongaba en la angustiada espera de lo irrecuperable. Cuando ya va aparecer definitivamente, el sol se pone negro.

#### **4.4. UNA LECTURA DE LA LECTURA**

La obra que se ha comentado tiene muchas vías de acceso a su mundo. Hasta aquí se ha intentado mostrar una de las rutas que hallamos: la obra configuró un personaje de ficción que narró la reconstrucción de su identidad a través de múltiples lecturas; este proceso, paradójicamente, lo llevó a reafirmar una decisión de olvido de sí, tomada en los primeros años de su vida.

En las páginas anteriores hemos desarrollado esa vía de interpretación, creyendo otear una posible estrategia de 'persuasión' que se jugó Eco en la escritura de la novela. No obstante, no podría detenerse la lectura de la obra sin preguntarnos: ¿cómo nos concierne y nos implica su lectura? Esta pregunta parte de la idea hermenéutica según la cual el trabajo de lectura exige superar la distancia que separa el mundo del texto (en este caso, marcado por el fascismo, la guerra, literatura italiana, etc.) del mundo del lector. A continuación apuntamos cuatro reflexiones:

*Primera.* En la obra de Eco se evidencia una manera de representar la lectura: como lugar de identificación, de variación imaginativa del yo –aun del ‘nosotros’–, cantera de la que surgen maneras diversas de ser; pero, al tiempo, lugar de escape, de renuncia al compromiso consigo mismo y con el otro que reclama de mí la construcción de un mundo compartido. En ese encapsulamiento, se niega la posibilidad de tomar distancia de lo leído, se cae en la veneración del texto por el texto, y se renuncia a la crítica del mundo crudo que carece de metaforizaciones constructoras de nuevos sentidos.

Una lectura así es la que promueven quienes no están interesados en la proyección de un mundo compartido y optan por la contemplación, desde el solipsismo *vulgar*, de mundos imaginados; o por quienes ven como una amenaza inminente que la literatura abra mundos posibles distintos a los que ellos proponen a través de todo el encantamiento mediático que tienen a su disposición.

*Segunda.* La reflexión sobre la lectura como camino de interpretación de sí, derivada de la novela comentada, nos exige ampliar la noción de ‘texto de ficción’. Las ficciones a las que nos vemos enfrentados, y que pueden ser consideradas como ‘textos’, no son predominantemente las escritas. Urge continuar la ampliación de la noción de texto (legible-leído) que abarque la imagen, la telenovela, el *reality*, que cada vez se constituyen en nuevos textos que configuran nuevas formas de subjetividad, de identidad social. Asimismo, se hace cada vez más pertinente insistir en la función crítica de la filosofía, como ‘cernidor’ de los valores, creencias, convicciones y referentes de identidad que se ponen en juego. ¿Quién promueve los nuevos referentes identitarios? ¿A quién le interesa su promoción e ‘implantación’?

¿Todos los referentes son válidos en la construcción de un tipo de sujeto y de sociedad autónomo y, al tiempo, capaz de comprometerse con y por el otro?

*Tercera.* No se puede desconocer el contexto bélico en el que se enmarca la obra, ni que nos es ajeno. Sin embargo, ¿no vivimos en una esquizofrenia parecida a la que soportó Yambo, representada en los múltiples textos que luchaban por erigirse en ‘textos verdaderos’? ¿No nos debatimos entre ‘héroes’ de novela que se desgastan con sueños de poder perpetuo, y gobernantes que se proclaman salvadores mesiánicos del país y que también se desgastan por alargar su ‘democracia autoritaria’? ¿No hay una especie de esquizofrenia en las estructuras de los noticieros de los canales privados que le apuestan a tranquilizar la conciencia de la ‘opinión pública’ con los encantos de Loanas misteriosas, que custodian la misteriosa llama de la belleza fácil y duradera?

*Cuarta.* ¿No se nos invita con frecuencia a leer más y a recordar menos? ¿No se nos invita a considerar retrospectivamente la historia de la violencia en el país y a confundir *amnistía* con *amnesia*? ¿No es ésta una decisión de olvido rayana en la indiferencia, que impide la consolidación de una manera de entendernos, de construir nuestra *identidad*? Para terminar, dejemos resonando las palabras de Ricœur:

(...) el recurso al relato puede convertirse en trampa cuando poderes superiores toman la dirección de la configuración de esta trama e imponen un relato canónico mediante la intimidación o la seducción, el miedo o el halago. Se utiliza aquí una forma ladina de olvido, que proviene de desposeer a los actores sociales de su poder originario de narrarse a sí mismos. Pero este desposeimiento va acompañado de una complicidad secreta, que hace del olvido

un comportamiento semi-pasivo y semi-activo, como sucede en el olvido de elusión, expresión de la mala fe, y su estrategia de evasión y esquivez motivada por la oscura voluntad de no informarse, de no investigar sobre el mal cometido por el entorno de cada uno, en una palabra, por un querer-no-saber (2003b: 582).

## 5. CONCLUSIONES

El trabajo que concluimos nos sitúa en la dificultad de quien escribe para hablar con su propia voz, como lo recuerda Merleau-Ponty en *Elogio de la filosofía* (1970, pág. 78). Empero, la dificultad se vuelve camino mediante el cual las voces que recogemos son tejidas con la pretensión de darle coherencia a una idea y hacerla circular entre las páginas de un texto propio. Entonces, la aparente aridez de un trabajo lleno de citas y referencias, se torna en proceso fructífero mediante el cual aprendemos con los filósofos que nos han precedido a comprender un problema, a desarrollarlo, a dejar planteadas relaciones entre las obras que ellos mismos no vieron, y que son posibles de establecer gracias al distanciamiento productivo de los textos que se apropian.

Sin pretender abordar todo el *corpus ricœuriano*, ni darle un hilo conductor único a las aristas de su obra, este trabajo ha intentado sostener que la preocupación por el texto y la fuerza de su lectura en la configuración de una subjetividad hermenéutica ha sido una constante preocupación del filósofo francés. Esta preocupación ha adquirido diversos escenarios: en principio, sirve como nudo gordiano del aporte de Ricœur a la hermenéutica contemporánea, al intentar mediar entre las perspectivas de Heidegger y Gadamer; de otra parte, funge como tema de las discusiones con el estructuralismo; más adelante, se subsume a la discusión sobre la configuración narrativa del tiempo (en la historia, en la ficción y en el entrecruce de ambas); por último, permite fijar la mirada en la configuración de la identidad (como *ídem* y como *ipse*) y ver la articulación entre la enunciación del

sujeto como “yo” y la prescripción ética, moral y política [ese cruce nos los recuerdan los títulos de los dos últimos apartados del Estudio VI de *Sí mismo como otro*: “Entre describir y prescribir: narrar” e “Implicaciones éticas del relato”], que va de la mano con una filosofía de la alteridad, de la intersubjetividad que, en *Sobre la traducción*, adopta la figura de la *hospitalidad*.

Cada uno de estos escenarios podría constituir un trabajo independiente que develara el detalle de los argumentos, las discusiones, los vacíos, las controversias no explicitadas entre Ricœur y la pléyade de obras y autores que suele referir en sus textos. Este trabajo que concluimos optó por “dialogar” con Ricœur y algunos de sus intérpretes de habla hispana, a fin de plantear sistemáticamente un tema filosófico, prescindiendo de una crítica a sus planteamientos.

En últimas, optamos por una vía de interpretación mediante la cual situamos el recorrido que se enuncia en el título del trabajo: “De la interpretación de textos a la comprensión de sí”. Hemos insistido en que leer viene sugerido desde el nacimiento y la fijación del texto; se ha optado por la literatura para comprender lo que significa constituirse como sujeto en la lectura, más allá de una pretensión meramente cognitiva o instrumental, apuesta que bien puede enriquecerse con la pluralidad de textos: históricos, sociales, culturales, considerados desde su horizonte ético político, tan propio del último Ricœur.

Lo anterior fija dos limitaciones del texto que se convierten en posibles trabajos posteriores: en primer lugar, la pluralidad de textos que aparece en la obra de Ricœur obliga a sus intérpretes a abrir un diálogo con otros horizontes de sentido y a formularse otras preguntas, por ejemplo: ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad de la *aplicación* política de la lectura, o de un trabajo sobre la lectura que contribuya

a la formación de sujetos políticos? ¿Qué implicaciones hermenéuticas para la configuración del sí mismo (y de las identidades colectivas) conlleva la lectura de textos históricos? ¿Qué significa la apropiación de un texto en el contexto de los excesos o defectos de memoria en celebraciones patrias que pretenden construir un tipo particular de identidad nacional? ¿Cuáles serían los ejes del diálogo entre una hermenéutica del texto y la revolución informática marcada por el hipertexto? ¿Cuáles son los excedentes de una reflexión sobre la subjetividad-lectora en esta revolución? ¿Cómo se entiende la categoría “texto” en el marco de ciencias como la física, la biología, la medicina? ¿Es posible establecer un arco hermenéutico que va de la explicación a la comprensión en estos textos, cuyo margen de posibilidad no está cifrado en la configuración narrativa de la temporalidad?

En segundo lugar, y para terminar, se afirmó en varias ocasiones que Ricoeur llega al carácter intersubjetivo del *sí-mismo* y que la intersubjetividad es constituyente de la lectura. ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad para que la intersubjetividad no sea sólo de papel y la lectura no caiga en el solipsismo? Frente a esta pregunta, nuestras preocupaciones nos han llevado a preguntarnos en otros trabajos (Prada, 2006a) por las posibles articulaciones entre hermenéutica y pedagogía, que aquí queremos dejar enunciadas así: ¿cuáles serían las condiciones de posibilidad de una *pedagogía de la lectura* que traspasara los límites de una simple “alfabetización cultural”? ¿En qué sentido es posible construir una *pedagogía de la lectura* que no reduzca la hermenéutica a un “método”, es decir, que mantenga la vehemencia ontológica?

## 6. BIBLIOGRAFÍA

### De Ricœur

- Ricœur, Paul (1982). "Mimésis et représentation". En: *Actes du XVIIIe Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française*. Strasbourg: Université des Sciences Humaines de Strasbourg, pages 51-63.
- Ricœur, Paul (1996). *Sí mismo como otro*. Traducción de Agustín Neira y María Cristina Alas. Madrid: Siglo XXI.
- Ricœur, Paul (1997). *Autobiografía intelectual*. Traducción de Patricia Willson. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Ricœur, Paul (2000). "Relectura de la *Poética* de Aristóteles". En: Valdés, Mario *et al.* *Con Paul Ricœur: indagaciones hermenéuticas*. Barcelona: Azul Editorial, págs. 139-154.
- Ricœur, Paul (2001). *La metáfora viva*. Traducción de Agustín Neira. Madrid: Trotta.
- Ricœur, Paul (2002). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Traducción de Pablo Corona. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ricœur, Paul (2003a). *El conflicto de las interpretaciones*. Traducción de Alejandrina Falcón. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Ricœur, Paul (2003b). *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Trotta.
- Ricœur, Paul (2004a). *Tiempo y narración I: Configuración del tiempo en el relato histórico*. Traducción de Agustín Neira. 5ª edición. México: Siglo XXI.
- Ricœur, Paul (2004b). *Tiempo y narración II: Configuración del tiempo en el relato de ficción*. Traducción de Agustín Neira. 4ª edición. México: Siglo XXI.
- Ricœur, Paul (2005a). *Sobre la traducción*. Traducción y prólogo de Patricia Willson. Buenos Aires: Paidós.
- Ricœur, Paul (2005b). *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. Traducción de Agustín Neira. Madrid: Trotta.

- Ricœur, Paul (2006a). *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. Traducción de Graciela Monges Nicolau, 6ª edición, México: Siglo XXI – Universidad Iberoamericana.
- Ricœur, Paul (2006b). *Tiempo y narración III: El tiempo narrado*. Traducción de Agustín Neira. 4ª ed. México: Siglo XXI

### **Otra bibliografía**

- Barthes, Roland (1994). *El susurro del lenguaje: más allá de la palabra y la escritura*. Traducción de Fernández Medrano. Barcelona: Paidós.
- Begué, Marie-France (2002). *Paul Ricœur: La poética del sí-mismo*. Buenos Aires: Biblos.
- Chatman, Seymour (1981). *Storia e discorso: la struttura narrativa nel romanzo en el film*. Parma: Patriche editrice.
- Corona, Pablo (2005). *Paul Ricœur: lenguaje, texto y realidad*. Buenos Aires: Biblos.
- Derrida, Jacques (1975). *La diseminación*. Traducción de José Martín Arancibia. Madrid: Fundamentos.
- Eco, Umberto (2005). *La misteriosa llama de la reina Loana*. Barcelona: Lumen.
- Gadamer, Hans-Georg (1984). *Verdad y método*. Traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Sígueme.
- Gende, Carlos (2004). *Lenguaje e interpretación en Paul Ricœur*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Grondin, Jean (1999). *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona: Herder.
- Jervolino, Domenico (1995). *L'amore difficile*. Roma: Studium.
- Jiménez, Camilo (2009). "Freire, discurso y sujeto". Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional – Informe de investigación del proyecto "Configuración de la categoría sujeto en la obra de Paulo Freire" (DCS 056-07).
- Larrosa, Jorge (2003). *La experiencia de la lectura. Estudios sobre literatura y formación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Mena, Patricio (2006). "Silencio, hospitalidad y traducción". En: Mena, Patricio (Comp.). *Fenomenología por decir. Paul Ricœur: testimonio, reconocimiento,*

- crítica*. Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad Alberto Hurtado, págs. 211-233.
- Merleau-Ponty, Maurice (1970). *Elogio de la filosofía*. Traducción de Amalia Letellier. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Prada, Manuel (2006a). "Sujeto, narración y formación desde Paul Ricœur". En: Mena, Patricio (Comp.). *Fenomenología por decir. Paul Ricœur: testimonio, reconocimiento, crítica*. Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad Alberto Hurtado, págs. 341-360.
- Prada, Manuel (2006b). "Lectura, memoria e identidad en un texto de ficción: *La misteriosa llama de la reina Loana*". En: *Revista Folios*. Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, segunda época, No. 24, págs. 45-52.
- Prada, Manuel (2008). "Perdón y ágape: dos manifestaciones del reconocimiento mutuo". En: Eyzaguirre, Sylvia (Ed.). *Fenomenología y hermenéutica. Actas del I Congreso Internacional de Fenomenología y hermenéutica*. Santiago de Chile: Universidad Andrés Bello – RIL Editores, págs. 237-243.
- Prada, Manuel y Ruiz, Alexander (2006). "Cinco fragmentos para un debate sobre subjetividad política". En: Autores Varios. *Subjetividad(es) política(s): apuestas pedagógicas e investigativas*. Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional – MEN, págs. 15-38.
- Presas, Mario (1998). "La verdad de la ficción: estudio sobre las últimas obras de Paul Ricœur". En: *Revista latinoamericana de Filosofía*. XIV (2) 98, págs. 219-228.
- Saussure, Ferdinand de (1945). *Curso de lingüística general*. Traducción de Amado Alonso. Buenos Aires: Losada.
- Silva, Eduardo (2006). "La actualización del texto en la lectura: ni un sentido único ni infinitos sentidos". En: Mena, Patricio (Comp.). *Fenomenología por decir. Paul Ricœur: testimonio, reconocimiento, crítica*. Santiago de Chile, Ediciones de la Universidad Alberto Hurtado, págs. 277-308.
- Trujillo, Iván (2006). "Cómo no dejar de oír. Ricœur, Derrida y la escucha de la diferencia". En: Mena, Patricio (Comp.). *Fenomenología por decir. Paul*

- Ricœur: testimonio, reconocimiento, crítica*. Santiago de Chile, Ediciones de la Universidad Alberto Hurtado, págs. 417-424.
- Valdés, Mario (1995). *La interpretación abierta: introducción a la hermenéutica literaria contemporánea*. Amsterdam-Atlanta: Rodopiagógica.
- White, Hayden (1991). "The metaphysics of narrativity: time and symbol en Ricoeur's philosophy of History". En: *Paul Ricœur: Narrative and interpretation*. Londres: Routledge, págs. 140-159.
- Zapata, Guillermo (2007). "La subjetividad hermenéutica". En: *Revista de Ciencias Humanas*. No. 37, págs. 27-42.