

Literatura y Autocomprensión en Paul Ricoeur

Manuel A. Basombrio
Universidad de Buenos Aires

Tal vez a partir de lo que se ha denominado el *linguistic turn*, la comparecencia de la literatura en el ámbito del saber filosófico resulta cada vez más frecuente. Hoy parece desenfocado establecer una línea demarcatoria que separe tajantemente la filosofía de la literatura. Autores como Heidegger, Gadamer, Derrida, de Man y Benjamin, por mencionar sólo a unos pocos, se han valido, en ocasiones diversas y por motivos diferentes, del saber (y la verdad) que subyace a la literatura en particular y al arte en general.

En la obra de Paul Ricoeur, este “estrechamiento de vínculos” entre filosofía y literatura es especialmente fructífero. Y lo es, en primer lugar, por la respuesta que brinda a la cuestión de la identidad personal, un problema que, según él, ha oscilado entre la postulación de una sustancia inmutable inaccesible al devenir y la pura sucesión incoherente de acontecimientos. Frente a esta alternativa insostenible, Ricoeur mantiene que la identidad personal, en tanto que respuesta a la pregunta ¿quién soy?, sólo se comprende acudiendo a la función narrativa. La identidad narrativa es, de acuerdo con sus propias palabras, “un tipo de identidad a la que un ser humano accede gracias a la mediación de la función narrativa”¹.

En segundo lugar, por la especial dimensión referencial que le es propia a todo texto, sea histórico o de ficción. En efecto, una vez que

¹ P. RICOEUR: “Narrative identity”, en **On Paul Ricoeur, Narrative and Interpretation**, editado por David WOOD, Routledge: Londres 1991, pp. 188-99.

el discurso —el decir algo a alguien respecto de algo— queda fijado a través de la escritura, esto es, cuando el discurso deviene texto, en cuanto que se rompe con la referencia ostensiva propia de un diálogo, el texto libera una referencia de segundo orden que abre dimensiones de la realidad antes inéditas. De acuerdo con un ejemplo que brinda en este sentido el propio Ricoeur, “hablamos del mundo griego, no ya para designar cómo eran las situaciones de quienes las vivieron, sino para designar las referencias no situacionales que sobreviven a la desaparición de esas situaciones, y que, en lo sucesivo, son ofrecidas como modos posibles de ser, como dimensiones simbólicas de nuestro ser-en-el-mundo” (TA, 189)².

En tercer lugar, porque la recepción de una obra literaria no es, para Ricoeur, neutral en términos de la comprensión que tenemos de nosotros mismos. A partir de la apropiación por parte del lector del mundo que el texto abre y despliega, el ser humano se comprende mejor, se comprende de otro modo o, incluso, comienza a comprenderse. “Comprender —dice Ricoeur— no es proyectarse en el texto, sino exponerse al texto; es recibir un sí mismo más vasto de la apropiación de las proposiciones de mundo que la interpretación despliega” (TA, 370).

I

En opinión de Ricoeur, muchas de las paradojas³ o conclusiones escépticas⁴ en las que desembocaron los planteamientos clásicos en

² En lo que sigue, se utilizarán las siguientes abreviaturas: SMCA, *Soi-meme comme un autre*, Seuil: París 1990; TN I, *Tiempo y narración I*, Cristiandad: Madrid 1987; TR III, *Temps et récit III*, Seuil: París 1985; TA, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil: París 1986; HHS, *Hermeneutics and the Human Sciences. Essays on Language, Action and Interpretation*, Cambridge University Press, París: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme 1981; EyP, *Educación y política*, Docencia: Buenos Aires 1984.

³ Ricoeur se refiere aquí al caso de Locke, quien define a la persona no como “un ser pensante inteligente dotado de razón y reflexión, y que puede considerarse a sí mismo como el mismo, como una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares; lo que tan sólo hace en virtud de su tener conciencia que es algo inseparable del pensamiento y que, me parece, le es esencial, ya que es imposible que alguien perciba sin percibir que percibe”. Ahora bien, en la medida en que para Locke la noción de persona involucra la idea de tener conciencia, la identidad

personal viene dada por la unidad de la conciencia. Dicho de otro modo, un persona es el mismo *si mismo* en razón de la continuidad de su corriente de conciencia, una continuidad que descansa en el alcance de la memoria: "como es en un mismo tener conciencia lo que hace que un hombre sea *si mismo* para *si mismo*, de eso solamente depende la identidad personal (...), en la medida en que cualquier ser inteligente pueda repetir la idea de cualquier acción pasada con la misma conciencia que tenía de ella en un principio, y con la misma conciencia que tiene de cualquier acción presente, en esa misma medida ese ser es el mismo *si mismo personal*. Porque por la conciencia que tiene de sus actos y pensamientos presentes es por lo que es ahora *si mismo* para *si mismo*; y así será *si mismo* hasta donde la misma conciencia alcance respecto a las acciones pasadas y venideras". Cfr. LOCKE: **Ensayo sobre el entendimiento humano**, FCE: México 1986, Libro II, Capítulo XXVII. En un planteamiento como el de Locke, un caso de transplante de memoria de, por ejemplo, un príncipe a un zapatero, abre una serie de interrogantes cuya respuestas devienen paradójicas: ¿se convierte el zapatero en el príncipe que él recuerda haber sido o sigue siendo el zapatero que los demás hombres siguen viendo?, ¿dejaría la memoria del príncipe de afectar al cuerpo del zapatero en la voz, en los gestos, en las posturas?, ¿cómo situar la expresión habitual del carácter del zapatero en relación con la memoria del príncipe?, ¿no es la memoria un fenómeno corporal?

⁴ Esta vez, se trata de Hume y de Parfit. En el caso de Hume, de acuerdo con sus propias palabras, "siempre que penetro más íntimamente en lo que llamo *mi mismo* tropiezo en todo momento con una u otra percepción particular (...) nunca puedo atrapar a *mi mismo* en ningún caso sin una percepción, y nunca puedo observar otra cosa que la percepción". De este modo, lo que Hume llama *mi mismo* no es otra cosa que un haz de percepciones. En su opinión, la identidad personal es una pura ilusión: es más una dificultad gramatical que un problema filosófico. Cfr. HUME: **Tratado de la naturaleza humana**, Tecnos: Madrid 1988, Libro I, parte IV. Sin embargo, como certeramente objeta Ricoeur siguiendo a R. CHISHOLM en **Person and Object: a Metaphysical Study**, es claro que si Hume busca una sustancia no encuentra nada: pero lo que Hume omite es la pregunta por quién busca, quién penetra en sí mismo, quién tropieza (cfr. SMCA, 154).

Parfit, por su parte, se propone dismantelar tres afirmaciones en lo tocante a la cuestión de la identidad personal. En primer lugar, que por identidad personal haya que entender la existencia separada —un hecho suplementario respecto a la continuidad física o psíquica— de un núcleo de permanencia en el tiempo. Luego, que se puede, tomando como base dicho núcleo de permanencia, dar una respuesta a todos los interrogantes que suscite la identidad personal. Finalmente, que la identidad personal es importante para que la persona puede reivindicar su estatuto de sujeto moral. Contra este conjunto de afirmaciones, PARFIT, en **Reasons and Persons**, Clarendon Press: Oxford 1987, p. 255, mantiene que "la identidad personal no es lo que importa". Al igual que Hume, Parfit puede arribar a esta

torno a la identidad personal se explican por la sistemática omisión de la irreductible plurivocidad del término “identidad”. En efecto, según discierne Ricoeur, identidad se puede entender bien como mismidad (*idem*, *sameness*, *Gleichheit*) o bien como ipseidad (*ipse*, *selfhood*, *Selbsheit*).

En el caso de la mismidad, el problema estriba en plantear, en la base de la similitud y de la continuidad ininterrumpida del cambio, un principio de *permanencia en el tiempo*. Dicho de otro modo, se trata de buscar un invariante relacional, un “algo” —una sustancia— que haga que una cosa o una persona sea la misma a pesar de los cambios; ese “algo” tiene como puerta de acceso la pregunta ¿qué?. Por el contrario, la ipseidad tiene que ver con el modo en que “alguien” se identifica a sí mismo; esto es, con el modo en que se responde a la pregunta ¿quién soy? en tanto que único e irrepetible.

Si se repara en la diferencia que existe entre la expresión “*idem qui venit ivit* (el mismo que vino se fue)” y la expresión “*ipse mihi factum est* (fui yo mismo quien lo hizo)”, se puede comprobar que *idem* e *ipse* no cubren el mismo campo semántico: la ipseidad involucra una reflexividad —es “el indicador de la respuesta a toda pregunta ¿quién? en el modo reflexivo”⁵— que no está presente en la mismidad. Según Ricoeur, todos los planteamientos en torno a la identidad personal han prestado atención exclusiva a la noción de identidad en tanto que mismidad y han omitido, por tanto, el modo en que alguien se identifica a sí mismo⁶.

conclusión a condición de reducir todo el problema de la identidad personal a la búsqueda de un sustrato, de un ¿qué?, donde identidad es equivalente a mismidad.

⁵ P. RICOEUR: “Individuo e identidad personal”, en P. VEYNE Y OTROS: **Sobre el individuo**, Paidós: Buenos Aires 1990, p. 83.

⁶ En este punto, Ricoeur concuerda con Heidegger en que la cuestión de la ipseidad “pertenece a la esfera de problemas referentes a la clase de entidad que él llama *Dasein* y que se caracteriza por la capacidad de interrogarse sobre su propio modo de ser y así relacionarse con el ser en tanto que ser”, P. RICOEUR: “Narrative Identity”, en **On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation**, editado por D. WOOD, Routledge and Kegan Paul: Londres 1991, p. 191. Pues al responder a la cuestión de *quién* es en cada caso este ente, Heidegger desecha una respuesta directamente óptica señalando que el problema ha de plantearse en el plano

Para salir del atolladero en que se encuentra el problema de la identidad personal, Ricoeur plantea una forma de permanencia en el tiempo que sea una respuesta a la pregunta ¿quién soy?. Pero, a diferencia de los planteamientos clásicos, lo hace atendiendo al carácter intrínsecamente temporal de la existencia humana, una temporalidad que atañe al modo de ser del ¿quién?. Por eso Ricoeur dice que “al hablar de nosotros mismos disponemos, de hecho, de dos modelos de permanencia en el tiempo que resumo en dos términos a la vez descriptivos y emblemáticos: el *carácter* y la *palabra dada* (...) Mi hipótesis es que la polaridad de estos dos modelos de permanencia de la persona es el resultado de que la permanencia del carácter expresa la casi completa ocultación mutua de la problemática del *idem* y de la del *ipse*, mientras que la fidelidad a sí en el mantenimiento de la palabra dada marca la distancia extrema entre la permanencia del sí y la del mismo, atestiguando, por tanto, plenamente la irreductibilidad de las dos problemáticas” (SMCA, 143).

En relación al primer modelo de permanencia en el tiempo —el carácter—, Ricoeur mantiene que designa el conjunto de disposiciones duraderas a través de las cuales se puede identificar y reidentificar una persona como siendo la misma o, dicho de otro modo, el conjunto de rasgos distintivos que permiten identificarla. No obstante, que el carácter sea “duradero” no significa que sea “inmutable”, como en cierto modo el mismo Ricoeur había mantenido a propósito de la tematización de lo involuntario absoluto⁷ y de la desproporción humana⁸. Por el contrario, según afirma ahora, al

existenciario y ontológico. La pregunta no se resuelve acudiendo a un *subjectum*, a un soporte metafísico que permaneciera idéntico a sí mismo a través de todos los cambios. De ser así, “el concepto ontológico de sujeto no caracteriza el «ser sí mismo» del yo *qua* «sí mismo», sino la «mismidad» y constancia de algo siempre ya «ante los ojos»”, M. HEIDEGGER: *El ser y el tiempo*, FCE: Madrid 1989, § 64.

⁷ Cfr. P. RICOEUR: *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*. Aubier: París 1950.

⁸ Cfr. P. RICOEUR: *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité I. L'homme faillible*, Aubier: París 1960.

carácter le cabe una dimensión temporal, es decir, está sujeto a cambios.

En efecto, dada la intrínseca vinculación que guarda la noción de carácter (*êthos*) con la noción de costumbre o hábito (*ethos*), Ricoeur advierte, siguiendo a Aristóteles, que el carácter tiene un significado temporal evidente, puesto que es el resultado de una dialéctica entre la sedimentación y la innovación: los hábitos se pueden estar contrayendo o bien ya se han adquirido. En esta línea, Vigo ha puesto de relieve la peculiar estructura temporal de las disposiciones habituales (*héxeis*), pues en ellas tiene lugar “una retención activa de los rasgos básicos relevantes de nuestra propia actividad pasada. En tanto sujetos de praxis, podemos actuar de muy diversos modos y formar así también muy diversos tipos de hábitos”⁹.

Sin embargo, el mismo Aristóteles indica que, si bien se puede influir espontáneamente en el proceso de formación de los hábitos, una vez consolidados parece difícil e incluso imposible modificarlos. También aquí Ricoeur concuerda con Aristóteles: la constitución del carácter “es una historia —dice— en la que la sedimentación tiende a recubrir y, en último término, a abolir la innovación que la ha precedido” (SMCA, 146). De este modo, dada la supremacía de la sedimentación sobre la innovación, el carácter adquiere un régimen de permanencia en el tiempo que se asemeja al de las cosas y que, por consiguiente, Ricoeur lo interpreta como el ocultamiento de la cuestión del «¿quién?» en la del «¿qué?». “La permanencia del carácter —aclara— expresa la casi completa ocultación mutua de la problemática del *idem* y de la del *ipse*” (SMCA, 143).

En cualquier caso, Ricoeur no deja de señalar que ocultación no es anulación: decir *ipse* no es decir *idem*. “Este recubrimiento —dice para aclarar su posición— no anula la diferencia de las problemáticas: incluso como segunda naturaleza, mi carácter soy yo, yo mismo, *ipse*; pero este *ipse* se anuncia como *idem*” (SMCA, 146). Por mucho que pueda encubrirlo, el carácter pertenece al sí mismo porque, por una parte, es fruto de una historia, pero de una historia en

⁹ A. VIGO: “Persona, hábito y tiempo. La constitución de la identidad personal”, en *Anuario Filosófico* XXVI-2 (1993), pp. 271-287.

la que el *ipse* es co-protagonista: lo que hoy aparece como sedimentado, como la mismidad de la ipseidad, es resultado de un juego entre la naturaleza y la libertad. Y, por otra, el carácter implica reflexividad en la medida en que ha de ser asumido por mí; cabe consentir o no con el propio carácter. Pero, sobre todo, porque el carácter vehicula todas aquellas identificaciones con ideales, valores, héroes, etc. que el *ipse* ha ido asumiendo. O sea, aquellos modelos en los que el *ipse* se reconoce. “Un elemento de lealtad, de fidelidad, se incorpora así al carácter [...] Esto demuestra que no se puede pensar hasta el final el *idem* de la persona sin el *ipse*” (SMCA, 147). Por tanto, para Ricoeur el carácter expresa cierta adherencia del «¿qué (soy)?» al «¿quién (soy)?»: “el carácter es verdaderamente el «¿qué?» del «¿quién?»” (SMCA, 147).

De acuerdo con el segundo modelo de permanencia en el tiempo —la fidelidad a sí en el mantenimiento de la palabra dada—, la problemática de la ipseidad deja, según Ricoeur, de recubrirse con la de la mismidad. “La palabra mantenida —dice— expresa un *mantenerse a sí* que no se deja inscribir, como el carácter, en la dimensión del algo en general, sino, únicamente, en la del «¿quién?»” (SMCA, 148). La fidelidad a sí que supone el mantenerse en un proyecto de vida no puede entenderse en términos de permanencia de un *idem* —o de un *ipse* bajo el aspecto de un *idem*, como podría ocurrir con el carácter—, precisamente porque el modo de relacionarse con el futuro no deja huella, no asienta. Sin embargo, la voluntad de mantenerse, la perseverancia con que el sí acomete el futuro que se dibuja, como paradigmáticamente lo muestra el cumplimiento de una promesa, supone un desafío al tiempo, una otra forma, aunque más frágil, de constituir la identidad: “aunque cambie mi deseo, aunque yo cambie de opinión, de inclinación, «me mantendré»” (SMCA, 149).

La fidelidad a los propios compromisos, la fidelidad a sí, se muestra de esta manera como uno de los pilares sobre el que construye la identidad un ser que es intrínsecamente histórico. Es decir, de un ser que está radicalmente abierto. La fidelidad a sí expresa, por tanto, un modelo de continuidad que no responde a la inercia de lo estático sino

a la misma dinámica histórica. Pues, como había advertido ya Marcel, la fidelidad no es mera constancia unilateral¹⁰. La semejanza entre constancia y fidelidad —explica Grimaldi— “disimula una radical diferencia. Mientras que la permanencia de las costumbres expresa la natural pesadez del pasado que determina el presente, la permanencia de la fidelidad expresa al contrario la constancia de una voluntad capaz de determinarse por su propia libertad, ‘independientemente del tiempo y de la naturaleza’”¹¹. Ser fiel a sí mismo es el modo en que un ser distendido en el tiempo puede acoger el futuro y, así, alcanzar su identidad¹².

Una vez esclarecida la problemática que envuelve a la identidad personal, se pueden establecer los términos en los cuales es posible dar una respuesta a la pregunta ¿quién soy? De entrada, cabe mantener que la ipseidad se funda en el modo en que el yo se comprende a sí mismo. Téngase en cuenta que Ricoeur acoge en su proyecto filosófico el giro ontológico que, a manos de Heidegger primero y Gadamer después, opera la hermenéutica. Así, Ricoeur postula una identidad entre constitución y comprensión de sí mismo. En esta misma línea, Carr afirma que “para el hombre la comprensión

¹⁰ Sobre la diferencia entre constancia y fidelidad en Marcel, cfr. B. CASTILLA: **Las coordenadas de la estructuración del yo. Compromiso y fidelidad según Gabriel Marcel**, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra: Pamplona 1994, especialmente pp. 15-29.

¹¹ N. GRIMALDI: **La fidelidad o el milagro en la vida profana**, Colegio Mayor Goimendi: Pamplona 1982.

¹² En una entrevista recientemente publicada, Ricoeur acude a un ejemplo ilustrativo para clarificar aún más la diferencia que separa la identidad en sentido de *idem* de la identidad en sentido de *ipse*: “la mismidad es la permanencia de las huellas digitales del hombre o de su fórmula genética, lo que se manifiesta en el nivel psíquico en la permanencia del carácter: la palabra «carácter» es, por otra parte, interesante, es la que se emplea en imprenta para designar una forma invariable. Mientras que, para mí, el paradigma de la identidad *ipse* es la promesa. Yo me mantendré, incluso si cambio; es una identidad querida, mantenida, que se promulga a pesar del cambio”. P. RICOEUR: **La critique et la conviction**, Calman-Lévy: París 1995, p. 138. Con las expresiones “querida” o “mantenida”, Ricoeur vuelve a enfatizar la reflexividad envuelta en la ipseidad, pues ellas aluden al *mi mismo* que quiere tal o cual identidad, a *mi* querer mantenerme en tal o cual proyecto existencial.

de sí iguala a la constitución de sí. El acto o la actividad de la comprensión es de esta manera constitutiva de su ser"¹³.

Ahora bien, según palabras del propio Ricoeur, es posible tener por válida la siguiente cadena de aserciones: "la comprensión de sí es una interpretación; a su vez, la interpretación de sí encuentra en la narración, entre otros signos y símbolos, una mediación privilegiada; esta última se vale tanto de la historia como de la ficción, haciendo de la historia de una vida una historia de ficción o, si se prefiere, una ficción histórica, entrecruzando el estilo historiográfico de las biografías con el estilo novelesco de las autobiografías imaginarias" (SMCA, 138, nota al pie de página). ¿Por qué la narración? Porque, en la medida en que la existencia humana es temporal, sólo se puede articular a través de un género de discurso que es también temporal, y no mediante un conjunto de proposiciones asertivas. En este sentido, Ricoeur mantiene que existe una correlación entre la actividad de narrar una historia y el carácter temporal de la existencia humana: "el tiempo se hace tiempo humano cuando se articula de modo narrativo; a su vez, la narración es significativa en la medida en que describe los rasgos de la experiencia temporal" (TN I, 41)¹⁴. De no mediar una narración, la vida humana permanecería incomprensible o, lo que es más grave, sólo se podría hablar de vida humana en un sentido biológico. La identidad personal, en términos de respuesta a la pregunta ¿quién?, es narrativa. "La identidad del ¿quién? —concluye Ricoeur— es pues ella misma una identidad narrativa. Sin el auxilio de la narración, el problema de la identidad personal está, en efecto, condenado a una antinomia sin solución: o bien se mantiene un sujeto idéntico a sí mismo en la diversidad de sus estados, o bien se acepta,

¹³ D. CARR: "Epistémologie et ontologie du récit", en Paul Ricoeur. *Les métamorphoses de la raison herméneutique*, editado por J. GREISCH y R. KEARNEY, CERF: París, p. 209.

¹⁴ En "La función narrativa y la experiencia humana del tiempo", en *Texto, testimonio y narración*, Andrés Bello: Santiago de Chile 1983, pp. 51-91, Ricoeur mantiene que "narratividad y temporalidad están estrechamente ligadas, tan estrechamente ligadas como pueden estarlo, según Wittgenstein, un juego de lenguaje y una forma de vida. Considero la temporalidad como la estructura de la existencia —digamos la forma de vida— que llega al lenguaje en la narratividad, y la narratividad como la estructura del lenguaje —digamos el juego de lenguaje— que tiene como referente último la temporalidad".

en continuidad con Hume y Nietzsche, que este sujeto idéntico no es más que un ilusión sustancialista, cuya eliminación no deja aparecer más que un pura diversidad de cogniciones, de emociones, de voliciones” (TR III, 355)¹⁵.

II

Antes de abordar el problema de la referencia del texto, conviene hacer una breve consideración del nivel mínimo de expresión y significación de la realidad que puede ofrecer el lenguaje, esto es, la frase. Luego, pasar de ésta a la noción de discurso y ver qué tipo de complejidad añade al problema de la comprensión. De este modo, se excluye cualquier tratamiento del lenguaje al nivel de la palabra, como es el caso del estructuralismo, en la medida en que sólo en el contexto de una frase puede el lenguaje referir a la realidad. El lenguaje sólo dice algo en el nivel de la frase: por debajo de ella, no dice nada.

Ahora bien, la determinación completa del significado de una frase requiere adoptar el enfoque de la pragmática, esto es, privilegiar el acto de la enunciación respecto del enunciado en sí mismo considerado. Desde esta perspectiva, el significado de un enunciado no puede determinarse al margen de las condiciones de su enunciación porque los enunciados no son intrínsecamente representativos. Si, por ejemplo, en el enunciado “el gato está sobre el felpudo” se hace abstracción de su enunciación fáctica, “el gato” no designa ningún gato particular y, por tanto, el enunciado no representa ningún estado de cosas determinado. En suma, los enunciados hablan de las cosas sólo cuando alguien los usa para hablar de ellas y, por consiguiente,

¹⁵ “Eso que el hombre es —escribe Morey— depende de una cierta manera de contarse lo que (le) ocurre, de un cierto modo de subsumir la proliferación de acontecimientos que envuelven su vida de hombre en una cadena narrativa”, M. MOREY: **El orden de los acontecimientos**, Península: Barcelona 1988, pp. 61-2. Por su parte, Dunne mantiene que “si no puede darse cuenta alguna de la vida, difícilmente pueda llamarse vida humana (...) Y si yo no puedo dar cuenta alguna de ella, difícilmente pueda decir que es mi vida —o, lo que quizá conduzca al mismo punto, difícilmente pueda ser considerado como un sí (*self*)”, J. DUNNE: “Beyond sovereignty and deconstruction: the storied self”, en Paul Ricoeur. **The Hermeneutics of Action**, editado por R. KEARNEY, Sage: Londres 1996, p. 147.

“en el sentido de un enunciado se refleja el hecho de su enunciación”¹⁶.

Si se abandona el nivel de la frase y se pasa al del discurso, el problema de la comprensión del significado se complica aún más. Porque, si bien es cierto que un discurso es una secuencia finita de frases, su comprensión no es reducible a la mera comprensión de cada frase considerada individualmente. El discurso no es tanto una concatenación cuanto una *composición* de frases. En este sentido, el discurso puede ser considerado como una *obra* en la que el autor da forma a una materia (el lenguaje).

Se arriba así a la noción de texto. De entrada, Ricoeur entiende por “texto” la fijación del discurso por medio de la escritura. Sin embargo, no se trata para él de un simple sobreañadido carente de consecuencias. Bien es cierto que la escritura está siempre precedida por un discurso oral que aquélla no hace más que fijar, poniéndolo así al amparo de la destrucción. No se cuestiona la anterioridad psicológica o sociológica del habla respecto a la escritura; se cuestiona, más bien, la identidad total entre fijación por la escritura y texto, tomando como eje de referencia la diferencia que existe entre la relación de un hablante con su oyente y la relación que guarda un escritor con su lector. No cabe reducir la noción de texto a la mera fijación por la escritura, aunque bien es cierto que ésta lo constituye¹⁷.

¹⁶ F. RÉCANATI: **La transparencia y la enunciación**, Hachette: Buenos Aires 1981, p. 9. Para un tratamiento más minucioso del enfoque pragmático, cfr. J. L. AUSTIN: **Cómo hacer cosas con palabras**, Paidós: Barcelona 1990; J. SEARLE: **Actos de habla**, Cátedra: Madrid 1986; P. GRICE: “Meaning”, **The Philosophical Review** LXVI (1957), pp. 377-88; “Utterer’s Meaning and Intention”, **The Philosophical Review** LXXVIII (1969), pp. 147-77; y “Utterer’s Meaning, Sentence Meaning and Words-Meaning”, en **The Philosophy of Language**, editado por J. SEARLE, Oxford University Press 1971, pp. 54-70.

¹⁷ La relación escribir-leer no es un caso particular de la relación hablar-escuchar. Leer-escribir no es un ejemplo de diálogo; no se puede entender la lectura como un diálogo que el lector entabla con el escritor a través de su obra. Leer a Aristóteles no es hablar con Aristóteles. Pues un diálogo es un intercambio de preguntas y respuestas y, claramente, el lector no formula pregunta alguna al escritor.

La liberación del discurso respecto de la oralidad introduce una sustancial modificación por el lado de la función referencial¹⁸. Desde esta perspectiva, las diferencias entre el discurso oral y el texto son notables. Pues, en el diálogo, tanto los interlocutores como el medio circunstancial están presentes, de modo que la referencia a la realidad es referencia a *esta* realidad, la cual puede ser mostrada por los participantes del diálogo. El lenguaje posee para esta función de mostración una larga lista de indicadores deícticos, tales como los pronombres personales, los demostrativos, los adverbios de tiempo y lugar, etc. En un caso límite de diálogo, el sentido de lo dicho se agota en la referencia, y ésta en la mostración. Cosa diferente ocurre con el texto. El tránsito del habla a la escritura afecta profundamente al funcionamiento de la referencia en la medida en que “no es posible mostrar la cosa de la que se habla como perteneciente a la situación común de los interlocutores del diálogo” (TA, 112). Del mismo modo que el texto se libera de la intención psicológica del autor, se libera también de las referencias ostensivas propias del diálogo.

Al romper con la referencia ostensiva, el texto libera una referencia de segundo orden “que alcanza el mundo —dice Ricoeur— no sólo a nivel de los objetos manipulables sino al nivel que Husserl designa con la expresión *Lebenswelt* y Heidegger con *ser-en-el-mundo*” (TA, 114). Esta original dimensión referencial es la que plantea para Ricoeur el problema hermenéutico más fundamental: la tarea de la interpretación no pasa ni por comprender al prójimo y las intenciones psicológicas que disimula detrás del texto ni por reconstruir la estructura de una obra, sino, más bien, por explicitar el tipo de *ser-en-el-mundo* desplegado frente al texto. “En efecto, apunta Ricoeur, lo que hay que interpretar en un texto es una *proposición de mundo*, de un mundo tal que yo pueda habitar para proyectarle mis posibilidades

¹⁸ También introduce modificaciones por el lado de las subjetividades involucradas en el texto —el autor y los lectores. Porque, con su fijación por medio de la escritura, el texto se vuelve autónomo respecto del horizonte finito de su autor: “lo que el texto significa —dice Ricoeur— no coincide más con lo que el autor ha querido decir” (TA, 111). El texto rompe así tanto con las condiciones psicológicas del autor como con las condiciones sociológicas bajo las cuales fue producido. Además, a diferencia de una situación de diálogo donde el hablante tiene un interlocutor determinado, el texto está dirigido a todo aquel que sepa leer.

más propias. Es lo que yo llamo el *mundo del texto*, el mundo propio de ese texto único" (TA, 115).

El mundo del texto introduce así un tipo de distanciamiento en la aprehensión de la realidad. A través de la literatura, cuya referencia es el ser no bajo la modalidad de ser-dado sino bajo la de poder-ser, se abren nuevas posibilidades de ser-en-el-mundo. La narración, sea histórica o de ficción, redescubre la realidad, opera una metamorfosis sobre la realidad cotidiana por medio de las variaciones imaginativas que introduce. Ricoeur resalta en este punto el carácter lúdico de los mundos presentados por la literatura: "hay —dice— una interesante relación entre el juego y la presentación de un mundo. Y esta relación es absolutamente recíproca: por un lado, la presentación del mundo en un poema es una ficción heurística y en este sentido *lúdica*; pero, por otro lado, todo juego revela algo de verdad, precisamente porque es juego" (HHS, 187)¹⁹.

La creación literaria, como ha explicado Choza en *La influencia de la literatura en las actividades humanas*, ilumina aspectos de la existencia que antes permanecían en la penumbra; cualquier gran poeta o literato descubre dimensiones nuevas de la vida humana que antes no habían sido transitadas. El poeta enseña a vivir, abre caminos y dimensiones a la existencia humana al hacerlos más conscientes, iluminarlas, simplificarlas y darles cauce para su desarrollo²⁰. Con palabras de Ricoeur, "el discurso poético transforma en lenguaje aspectos, cualidades y valores de la realidad, que no tienen acceso al lenguaje directamente descriptivo y que sólo pueden decirse gracias al juego complejo entre la enunciación metafórica y la transgresión regulada de las significaciones corrientes de nuestras palabras" (TN I, 35).

El discurso poético es así, para Ricoeur, doblemente productivo. Porque, desde una perspectiva semántica, en lo que denomina

¹⁹ Sobre la relación entre juego y verdad, cfr. GADAMER: *Verdad y método*, Sigueme: Salamanca 1996, pp. 143-81.

²⁰ Cfr. J. CHOZA: "La influencia de la literatura en las actividades humanas", en *La supresión del pudor y otros ensayos*, Eunsa: Pamplona 1980, pp. 59-76, especialmente p. 67.

“innovación semántica”, expande el lenguaje, produce sentido; y, por lo mismo, desde una perspectiva referencial, en lo que llama “función heurística”, aumenta su poder de descubrimiento de rasgos propiamente inéditos de la realidad, de aspectos inauditos del mundo (cfr. EyP, 40-3)²¹. Esta innovación semántica y esta función heurística se ejercen en todas las dimensiones en las que el lenguaje ejerce su tarea mediadora: “mediación *entre* el hombre y el mundo, *entre* el hombre y el hombre y *entre* el hombre y él mismo. La primera mediación puede ser llamada referencia, la segunda diálogo y reflexión la tercera. La potencia heurística del lenguaje se ejerce en estos tres registros de la referencia, del diálogo y de la reflexión. El lenguaje *cambia* simultáneamente nuestra visión del mundo, nuestro poder de comunicar y la comprensión que tenemos de nosotros mismos” (EyP, 21).

A la función heurística propia del discurso poético le corresponde un tipo de verdad²². Pero no una verdad entendida como adecuación, porque la cuestión no es constatar su correspondencia con una realidad preexistente. Es, más bien, “una verdad práctica porque se trata de inventar o descubrir un sentido que antes no existía y que no es independiente de la acción humana. Considerada de este modo, la verdad es, según indicó ya Heidegger, *desvelamiento*, el acontecimiento en que se nos hace patente lo real, el descubrimiento de su significado. El arte o la literatura hacen patente, desvelan e iluminan la realidad. En la obra de arte, en la literatura, acontece la verdad”²³.

III

Como consecuencias de la autonomización del discurso mediante su fijación por la escritura, la referencia del texto queda profundamente

²¹ El lingüista Coseriu ha defendido en esta misma línea que el lenguaje es ante todo *energeia* y no *ergon*, actividad y no producto, es decir, creación de significados, cfr. E. COSERIU: **El hombre y su lenguaje**, Gredos: Madrid 1977.

²² Cfr. Mario PRESAS: “La verdad de la ficción. Estudio sobre las últimas obras de Paul Ricoeur”, en **Revista Latinoamericana de Filosofía** XIV-2 (1988), pp. 219-28.

²³ J. V. ARREGUI: “La verdad de la literatura”, en **Nuestro Tiempo** n° 478, abril de 1994, pp. 123-4.

modificada. El texto se independiza de la intención psicológica del autor y de las referencias ostensivas para liberar una referencia de segundo orden que Ricoeur denomina "mundo del texto". De este modo, lo que hay que interpretar en un texto es una proposición de mundo cuya función heurística consiste en iluminar aspectos inéditos de nuestra existencia. Ahora bien, por lo mismo que esta privilegiada referencia de segundo orden no es una referencia descriptiva sólo se consume en el acto de la lectura. Por consiguiente, de lo que se trata ahora es de ver qué consecuencias trae aparejadas la lectura, la apropiación del mundo del texto, en la subjetividad del lector, en su sí mismo. "Mi tesis en este punto —dice Ricoeur— es que el proceso de composición, de configuración, no se realiza en el texto, sino en el lector y, bajo esta condición, posibilita la reconfiguración de la vida por parte del relato. Más exactamente, diría que el sentido o el significado de un relato brota de la *intersección del mundo del texto con el mundo del lector*. El acto de *leer* se convierte así en el momento crucial de todo el análisis. Sobre dicho acto descansa la capacidad del relato de transfigurar la experiencia del lector" (EyP, 50-1).

La lectura del texto no puede considerarse como algo sobreñadido al texto mismo de lo que podría hacerse abstracción, una especie de epígono prescindible, un "acontecimiento extrínseco y contingente" (TR III, 239). Porque, la propuesta de mundo que todo texto realiza sólo llega a ser real en el acto de lectura. Sólo en cuanto que leído, el texto se abre hacia afuera proyectando su mundo. Para decirlo con sus propias palabras: "es sólo *en* la lectura donde el dinamismo de la configuración completa su recorrido" (TR III, 230). Como únicamente la lectura consume la configuración narrativa, como el mundo configurado por el texto sólo es real en cuanto que es comprendido, el mundo del texto llega exclusivamente a actualizarse en cuanto se cruza con el mundo del lector. Con otras palabras, puesto que el texto sólo significa en cuanto que leído, el significado del texto sólo es actual en cuanto que comprendido por un lector concreto. El efecto producido por el texto sobre el receptor es un componente intrínseco de su significado (cfr. TN I, 152).

La cuestión no es, por tanto, que los textos se escriban para que alguien los lea, o que se cuenten las historias para que alguien las

escuche; es, más bien, que el texto sólo alcanza a determinar un significado, a proyectar realmente un mundo, en la medida en que es comprendido, por lo que la referencia (segunda) del texto sólo se actualiza como intersección entre su mundo y el mundo del lector. En este sentido, Ricoeur no duda en afirmar que “el texto sólo se hace obra en la interacción de texto y receptor” (TN I, 152). Lo que, entre otras cosas, implica que en la medida en que la lectura y la comprensión son acontecimientos, el significado del texto sólo llega a ser real en términos de acontecimiento o de experiencia. La referencia, el mundo y la temporalidad desplegados por la configuración narrativa, sólo se actualiza en la lectura. El mundo del texto sólo es real en cuanto que intersecciona con el de un lector.

Al plantear el problema de la apropiación en términos de intersección entre el mundo configurado por el texto y el mundo del lector, Ricoeur no deja de advertir explícitamente que este planteamiento supone un desplazamiento de todo el problema de la comprensión. Porque ya no se la entiende como una relación intersubjetiva de comprensión mutua, una especie de simpatía entre el autor del texto y el lector, o una especie de “coincidencia congenial”, según pretendía el romanticismo, sino como la aprehensión del mundo que el texto despliega. El análisis de la apropiación del texto por parte del lector supone un desmentido de las filosofías clásicas del yo que entienden la apropiación como la forma en que un sujeto soberano hace suyo un texto, se hace con un significado en un proceso que controla, o que tienden a entender la comprensión como una proyección del sujeto en el texto. Más bien, el análisis de la apropiación pone sobre el tapete un sujeto que pierde su soberanía: comprender es recibir un sí mismo ensanchado (cfr. HHS, 182).

Mantener que el mundo del texto sólo se despliega realmente *en* el acto de lectura permite ya a Ricoeur extraer dos importantes conclusiones. Por una parte, toda referencia es dialógica. La cuestión de la referencia se liga a la de la comunicación. El lenguaje sólo refiere al mundo en cuanto usado efectivamente, en la medida en que constituye un acto de discurso en un contexto intersubjetivo. Por otra, como el sentido del texto sólo llega a tener referencia —a proyectar un mundo— por su carácter de acontecimiento y su función dialogal, la ontología de la obra de arte y la estética de la recepción no son

alternativas. Más bien, en la medida en que la obra de arte sólo llega a desplegar un mundo en cuanto que intersecta con el mundo del lector, han de considerarse conjuntamente. “Lo que el lector recibe —continúa Ricoeur— no sólo es el sentido de la obra, sino también, a través de éste su referencia: la experiencia que ésta trae al lenguaje y, en último término, el mundo y su temporalidad que ésta despliega” (TN I, 154).

Ricoeur acomete el problema de la apropiación en continuidad con la tesis gadameriana sobre el carácter lúdico de la comprensión. No sólo la proyección de un mundo que el texto realiza es una trasposición lúdica. También la posición del autor físico como autor del relato y la conversión de alguien en lector pueden entenderse como metamorfosis lúdicas. Pues alguien juega a autor mientras que otro juega a lector; ambos asumen sus correspondientes papeles en el juego de la comprensión (cfr. HHS, 185-90). Ricoeur, por su parte, desgrana la estética de la recepción o la teoría de la lectura en tres compases que van desde el análisis de las estrategias retóricas del autor, en cuanto que pretende convencer a su interlocutor, pasando por la consideración de los casos en los que el texto mismo contiene las reglas que han de aplicarse en su recepción, hasta la fenomenología del acto de lectura y el análisis de la recepción efectiva de la obra literaria.

Mediante el tratamiento de las estrategias seguidas por el autor, Ricoeur puede conectar las aportaciones de la retórica clásica con los planteamientos más contemporáneos, dejando claro que la perspectiva retórica no introduce ningún psicologismo. No se trata de investigar las “intenciones” del autor, sino de esclarecer las técnicas mediante las que un texto se hace comunicable tal como comparecen en el texto mismo (cfr. TR III, 232). Este antipsicologismo, este atenerse al texto mismo, conduce a Ricoeur a distinguir entre el autor real —el ser empírico de carne y hueso— y el autor implícito, es decir el autor *qua* autor del texto, el autor literario que resulta ser la primera creación del ser humano empírico. Pues, cabría ejemplificar, el Antonio Machado poeta, el autor literario que llamamos “Antonio Machado” es la primera creación artística del ser humano concreto que fue Antonio Machado. Esta tesis está confirmada por los diversos casos —desde Kierkegaard a Pessoa— en que un único autor real ha creado

diferentes autores implícitos. Esta creación del autor implícito puede entenderse como una trasposición lúdica por la que el autor se hace ficticio (cfr. HHS, 188).

Como quien desarrolla las estrategias persuasivas tal y como comparecen en el texto no es el autor real sino el implícito, el análisis retórico es independiente de los planteamientos psicologizantes. En consecuencia, siguiendo a Wayne Booth en *The Rhetoric of Fiction*, Ricoeur puede definir el autor implícito, que puede o no coincidir con el narrador o la voz narrativa, como la imagen que el autor crea de sí mismo en su propia obra, es decir, lo que el lector sabe del autor al leer su texto (cfr. TR III, 232-8). Por eso, como resume Agís, “el autor también puede ser considerado una creación de la obra, pues esta noción se establece a partir del espacio de significación trazado por la escritura. El texto es el espacio donde adviene el autor”²⁴.

La diversa aparición del autor en el texto marca para Ricoeur una de las diferencias notables entre la novela clásica y la moderna. Porque, mientras en la novela clásica el autor implícito o el narrador aparecen continuamente en el texto, explicándole algo al lector o, incluso, diciéndole qué conclusiones ha de obtener (como es el caso de Defoe en *Moll Flanders*), en la novela moderna el autor implícito y el narrador se ocultan a sí mismos, en muchas ocasiones narrando como si no hubiera un narrador. Precisamente porque adopta el punto de vista de un narrador omnisciente que relata las cosas “objetivamente”, que cuenta los hechos como han sido, sin contaminación subjetiva ninguna que pudiera provenir de una perspectiva particular, el narrador se autodisuelve en su relato: cuenta como si no fuera él el que estuviera contando. Se nihiliza, explica Ricoeur, “en una historia que se cuenta a sí misma perfectamente sola” (HHS, 188). Pero el auto-ocultamiento del narrador, el “narrador objetivo y olímpico”, dice Ricoeur, no deja de ser una técnica retórica más, quizá particularmente eficaz. “La retórica del disimulo, esa cima de la retórica de la ficción, no debería equivocar al crítico, aunque pueda

²⁴ M. Agís: *Del símbolo a la metáfora. Introducción a la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago: Santiago de Compostela 1995, p. 243.

equivocar al lector. El colmo del disimulo sería que la ficción pareciera no haber sido escrita nunca" (TR III, 234)²⁵.

Otra segunda diferencia de particular interés entre las novelas clásica y contemporánea, cara a una teoría de la lectura, es la que media entre el autor digno de confianza y el que resulta indigno de ella. Mientras en la primera, el lector puede siempre fiarse del narrador, en la medida en que éste le cuenta siempre verazmente la historia, con mucha frecuencia, en la novela contemporánea, el narrador resulta indigno de confianza en tanto que pretende engañar a un lector que, en consecuencia, ha de reconstruir por sí mismo la narración veraz. Desde esta perspectiva, la narrativa más reciente exige un papel mucho más activo en el lector, que ha de ser —concluye Ricoeur— un lector que sospecha, que no puede fiarse del

²⁵ El paralelismo entre el ocultamiento del autor implícito en la novela y algunas concepciones de la filosofía es claro. En la misma línea que la marcada por Ricoeur al señalar que el auto-ocultamiento del autor no deja de ser una estrategia retórica, M. Fontán ha subrayado el componente retórico que tiene la crítica característica de la filosofía ilustrada a la retórica. La pretensión ilustrada de establecer un saber "objetivo", exento de supuestos, liberado de todo mito narrativo y no contaminado por interés persuasivo alguno, es en sí misma, como ha puesto de manifiesto la filosofía de la sospecha, un recurso retórico. Ahora bien, como Fontán indica certeramente, las filosofías desenmascaradoras de la retórica en que al final parece consistir el pensamiento ilustrado comparten con él la imagen subversiva de la retórica, el supuesto de que la retórica es *lo otro* que la filosofía, la pretensión de que la filosofía debería ser algo distinto de "mera retórica". Modernidad y postmodernidad coinciden en el intento de liberar el saber filosófico y el lenguaje en que se vehicula de todo supuesto poético y retórico; es decir tienen como supuesto común la concepción ilustrada de la filosofía.

Pero, frente a ambos extremos del dilema, Fontán niega con acierto que conceptos y metáforas puedan oponerse frontalmente. El discurso narrativo —metafórico— es también filosófico y viceversa. "Las metafísicas, escribe, necesitan una poética (un asiento en la vida), y de hecho, nunca se han dado sin ellas". No hay ninguna fundamentación racional que no sea a la vez una descripción poética, de la misma manera en que no hay re descripciones poéticas que no rindan ningún tributo a una metafísica, positiva o negativa. "La retórica, concluye, no es el huesped molesto de la filosofía". Reconocer el necesario componente retórico de toda filosofía sólo debería asustar a quienes sigan manteniendo que la filosofía o es un saber absoluto o no es. Cfr. M. FONTÁN: "Retórica de las subversiones de la Retórica", en *Retórica y Filosofía. Actas del Primer Encuentro Interdisciplinar sobre retórica, texto y comunicación*, coordinado por A. RUIZ CASTELLANOS, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz 1994, pp. 315-20.

narrador. Porque “la lectura —continúa muy significativamente— deja de ser un viaje confiado hecho en compañía de un narrador digno de confianza, y se convierte en un combate con el autor implícito, un combate que conduce al lector hacia sí mismo” (TR III, 238).

En un segundo compás, Ricoeur esclarece los casos en los que el texto contiene explícitamente indicaciones para su lectura, reglas para su comprensión, para poner de manifiesto que, incluso en esos casos, la obra queda abierta y el trabajo de comprensión del lector sigue siendo ineludible. El texto no puede cerrar el círculo sobre sí: sigue pendiente de una lectura que no le cabe regular. “La lectura, concluye Ricoeur, no es ya *lo que* el texto prescribe; es la que actualiza (*porte au jour*) la estructura mediante la interpretación” (cfr. TR III, 238-43)²⁶.

Si en el primer compás recoge las estrategias retóricas del texto y, en el segundo, los límites del intento por parte del texto de contener en sí mismo las reglas para su lectura, en el tercero, Ricoeur aborda la fenomenología y la estética de la lectura, donde sienta las bases de una estética, en su sentido más amplio de “*aisthèsis*”, de la recepción. Pues la recepción del texto *es* el acto de leer. La teoría de la lectura es, por consiguiente, la teoría de la experiencia de la recepción, el esclarecimiento del modo en que el lector queda afectado por su lectura. Se trata, por consiguiente, y dicho en terminología de Gadamer, de iluminar la *experiencia* de la lectura, como diferente de una mera vivencia. Pues, como es sabido, Gadamer explica que algo se constituye como una experiencia, que algo resulta ser una *experiencia*, en la medida en que desengaña, en que muestra lo falso de las expectativas, en que deja claro que la realidad no es como se esperaba²⁷. Bajo este mismo enfoque de la fenomenología y estética de la lectura, Ricoeur recoge en primer lugar los trabajos de R. Ingarden y de W. Iser, centrados sobre el lector individual, para pasar después a los de H. Jauss, focalizados sobre el público colectivo y,

²⁶ Si en el análisis de la retórica del autor implícito Ricoeur se apoya en el trabajo de W. Booth, al recoger este segundo momento hacia una estética de la recepción lo hace en el de M. CHARLES: *Rhétorique de la lecture*, Ed. du Seuil: París 1977.

²⁷ Cfr. H. G. GADAMER: *Verdad y método*, pp. 428-34.

por tanto, en la historia de la literatura más que en la fenomenología de la lectura individual.

Para Ricoeur, siguiendo a Ingarden en *Das literalische Kunstwerke* y a Iser en *The Implied Reader*, la lectura completa lo inacabado de todo texto de varias maneras (cfr. TR III, 244-9). De entrada, porque es la imaginación del lector la que concreta las visiones esquemáticas que el texto ofrece figurándose sus personajes y rellenando sus indeterminaciones²⁸. Pero, además, porque todo texto está inacabado en el sentido de que el mundo que propone sólo puede ser alcanzado en la medida en que se lo considere como totalidad. Cada proposición del texto abre una perspectiva, pero el mundo que el texto ofrece —que es una cierta totalización de las perspectivas— sólo puede alcanzarse desde el texto como un todo. No cabe hacerse con la totalidad del texto en una sola mirada; dado que el texto es una concatenación de frases, el lector ha de ejercer lo que Iser llama acertadamente “un punto de vista viajero”. Para comprender el texto como totalidad y hacerse con el mundo que ofrece, al lector no le queda más remedio que viajar, que pasearse por el texto. El punto de vista de quien va leyendo es interno al texto mismo, lo va descubriendo y comprendiendo poco a poco, de manera que surge todo un juego de expectativas y de recuerdos. El texto debe ser acogido por el lector desde unas expectativas concretas que aquél sólo puede modificar: el mundo abierto por el texto no sólo satisface las expectativas del lector sino que también las transforma.

²⁸ En principio podría parecer que el lector, cuya experiencia de lectura se analiza, es el lector implícito —simétrico con el autor implícito—, es decir, el lector previsto por el autor, el lector real en cuanto que sigue las instrucciones ofrecidas por el autor, o simplemente el público al que la obra se dirige. En este sentido, el lector es una figura lúdica que resulta de la asunción de un determinado papel, de una metamorfosis lúdica (cfr. HHS, 189-90). Sin embargo, esta fenomenología de la lectura es la del lector real, no la del implícito. La simetría entre autor y lector implícito se rompe a beneficio del lector real porque, mientras el autor real desaparece en el autor implícito, es el lector real el que toma cuerpo a expensas del implícito. Es un ser humano empírico, con su correspondiente mundo de expectativas, el que lee y el que dialoga, el que fusiona su horizonte, con el autor implícito (Cfr. TR III, 248-9).

La fenomenología de la lectura muestra así los tres rasgos dialécticos del acto de leer que hacen de la lectura una experiencia viva. En primer lugar, no se capta de un solo golpe de vista una totalidad significativa sino mediante un diálogo con el autor implícito y, a veces, como en los casos en que el narrador no es digno de confianza, en permanente lucha con él. La lectura —la actividad del lector— es así el reverso de la estrategia retórica del autor implícito. A veces, comprender un texto es seguir la pauta marcada por su autor, pero, otras, es procurar no dejar engañarse por él. Ricoeur cita como ejemplo el *Ulises* de Joyce, en el que el autor va rompiendo los sucesivos intentos del lector por establecer una configuración inmediatamente legible, pero su observación podría extrapolarse a muchos casos de lectura de textos filosóficos. En ocasiones, se lee fiándose del autor y, en otras, sospechando de él, procurando detectar sus trampas. En segundo lugar, el trabajo del lector para rellenar las lagunas que ofrece el texto revela que su sentido es inagotable. En tercer lugar, si la búsqueda de coherencia triunfa en seguida, el texto resulta demasiado familiar y el lector se engaña a sí mismo creyendo haber comprendido lo que de hecho se le oculta; pero, si la búsqueda fracasa totalmente, el texto resulta inasequible. Una buena lectura es la que mantiene una correcta distancia, la que se mueve en un equilibrio nunca estable entre familiaridad y extrañeza. El texto impresiona al lector si, dentro de una cierta familiaridad, presenta sin embargo estrategias de desfamiliarización. Desde esta perspectiva, el narrador no digno de confianza rompe una familiaridad que era demasiado ilusoria.

Los trabajos de Jauss, *Literaturgeschichte als Provokation* y *Aesthetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, conducen el enfoque desde el punto de vista individual a la perspectiva social de la historia de la literatura, llevando la fenomenología del acto de lectura al campo de la hermenéutica literaria (cfr. TR III, 250-4). Jauss comienza también por señalar que el significado de una obra es su recepción por parte del público. Más exactamente, hace descansar el significado de la obra literaria sobre la relación dialógica entre ésta y su público en cada época. Como esta relación dialógica, como el efecto de la obra sobre su público en cada época consiste fundamentalmente en una modificación del horizonte de espera, el objeto de la historia de la literatura es determinar las sucesivas

variaciones del horizonte de espera preexistente que cada obra determina al ser recibida. No puede comprenderse una obra si no se comprende a qué responde; la obra, como respuesta a una pregunta, ejerce una mediación entre los horizontes de espera pasados y los presentes, a la vez que responde a unas expectativas abre otras. Así, la historia de los efectos de la obra permanece siempre abierta.

La hermenéutica literaria debe asumir, para Jauss, la triple tarea de comprender, explicar y aplicar (cfr. TR III, 255). Según Jauss, la comprensión primaria, el fruto de una primera lectura del texto literario, ha de entenderse, ante todo, como una experiencia estética que supone una relación absolutamente primaria entre experiencia y goce. El goce característico de la primera lectura, que determina el carácter estético de la comprensión literaria, abre un espacio en el que se inscribe después la lógica de la pregunta y la respuesta, típica de una segunda lectura. Pues es en la segunda lectura, que a diferencia de la primera toma distancia respecto del texto, cuando puede buscarse explícitamente la pregunta de la que el texto es respuesta. Sin embargo, el paso de la primera a la segunda lectura no deja de estar regulado desde la comprensión primera, según el grado de seducción que el texto haya ejercido sobre su lector. A su vez, la segunda lectura puede seguirse por una tercera, ya mucho más técnica, en la que cabe interrogar por el horizonte histórico al que pertenece la obra literaria, dando lugar en el seno de la hermenéutica literaria al empleo de los métodos histórico-filológicos y estructuralistas.

Para Ricoeur, en este esquema triádico seguido por Jauss, el problema de la aplicación —o apropiación según su terminología— parece, dado el protagonismo del goce estético, perder su especificidad. Porque, como el goce no se limita a la primera comprensión sino que atraviesa todo el proceso en sus diversas lecturas, parece constituirse en criterio último, como si la aplicación pudiera entenderse exclusivamente en términos de goce estético. Pues sería el goce mismo el que revela y transforma la realidad cotidiana (cfr. TR III, 257-8). Ricoeur no deja de recoger el valor de la experiencia estética como tal y de subrayar su capacidad de transformación. El goce estético no es neutral, pues, contra lo que suele pensarse, no es “ignorante y mudo”. Abre de suyo un espacio de

sentido rompiendo la cotidianidad, precisamente porque la experiencia y la percepción estética son refractarias a toda otra cosa diferentes de sí mismas y se distancian de la percepción y de la experiencia cotidianas. El goce estético “da a comprender” (cfr. TR III, 256).

Cón todo, si para Ricoeur el tratamiento de Jauss de la tríada comprensión-explicación-aplicación tiende a desdibujar la especificidad del tercer momento, ésta puede recuperarse atendiendo a la contraposición entre *aisthèsis* y *catharsis*. Porque, mientras la *aisthèsis* —o experiencia estética— libera al lector de lo cotidiano, la *catharsis* —que Ricoeur asimila a la apropiación— “lo hace libre para nuevas valoraciones de la realidad” (TR III, 259). La *catharsis*, en cuanto que implica nuevas valoraciones de la realidad, designa de entrada “más el efecto moral que el estético de la obra: la obra propone valoraciones nuevas, normas morales inéditas, que se enfrentan o rompen las «costumbres» corrientes” (TR III, 258). Pero, para Ricoeur, si la *catharsis* presenta un aspecto moral es sólo porque antes “muestra la capacidad de clarificación, de examen, de instrucción que la obra ejerce en favor de la distanciaci3n respecto de nuestros propios afectos” (TR III, 259). El concepto clásico de *catharsis* permite a Ricoeur redondear el tratamiento de la modificaci3n que el lector experimenta en la lectura.

Bajo esta perspectiva, Ricoeur mantiene que la apropiaci3n no puede entenderse como un hacer propio el sentido del texto por parte de un sujeto soberano e impertubable, de un yo que es siempre dueñ3 tanto de su propia subjetividad como de toda objetividad. La apropiaci3n no es una forma de constituci3n de la objetividad en y por un sujeto. Tampoco puede entenderse como una autoproyecci3n del sujeto en el texto. Implica más bien, contra la idea de un sujeto soberano o narcisista, un cierto abandono del yo. “El abandono, explicita Ricoeur, es un momento fundamental de la apropiaci3n y la distingue de cualquier forma de «toma de posesi3n». La apropiaci3n es también y primariamente una forma de dejarse llevar” (HHS, 191). El despojamiento del sujeto, su dejarse arrastrar es el correlato del carácter referencial del texto. “Es al dejarse a sí mismo arrastrar hacia la referencia del texto como el *ego* se desnuda a sí mismo de sí mismo” (HHS, 190-1). En consecuencia, Ricoeur critica la idea de que comprender un texto suponga simplemente acoger su sentido sin

modificar las categorías de comprensión que ya poseía cada lector. En tanto que es referencial, en tanto que proyecta un mundo frente a sí más allá de sí —o sea, más allá de su sentido—, el texto no está bajo el dominio de un sujeto lector (cfr. HHS, 192).

En la medida en que el sujeto lector se deja llevar, la apropiación no supone la asimilación de lo ajeno en lo propio, sino lo que Gadamer ha llamado “fusión de horizontes”. La comprensión, la apropiación del texto, la intersección entre el mundo del texto y el mundo del lector, supone una transformación del lector cuyo sí mismo se ensancha al fusionarse con el mundo del texto. La apropiación es así una aplicación y lo que era captación de lo ajeno termina siempre convirtiéndose en una vuelta hacia sí mismo. Comprender es comprenderse. Pero, en esa fusión de horizontes, en esa intersección, el sí mismo se amplía. La apropiación del mundo del texto supone para el lector el descubrimiento “de un nuevo modo de ser —o, si se prefiere Wittgenstein a Heidegger, de una nueva «forma de vida»— proporciona al sujeto capacidades nuevas para conocerse a sí mismo” (HHS, 192). La intersección con el mundo del texto supone una nueva autocomprensión de la que emerge un sí mismo que Ricoeur no deja de contrastar con el presunto *ego* que pretendía erigirse como sujeto absoluto e inasequible. “Es el texto —concluye—, mediante su capacidad universal de desvelar, el que proporciona un *sí mismo* al *yo*” (HSS, 193).

Copyright of *Tópicos. Revista de Filosofía* is the property of Universidad Panamericana and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.