

# El problema ontológico del sentido

FERNANDO MARTÍNEZ RAMÍREZ | UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA,  
AZCAPOTZALCO

---

## Resumen

Rescatar al lenguaje como discurso, en tanto acontecimiento del habla y de la escritura, abre una problemática, el de la hermenéutica, primero como inteligencia del doble sentido, donde los maestros son Marx, Nietzsche y Freud, y después, en sus tres vértices principales: el texto, el escritor-autor y el lector-intérprete, nos permite plantearnos el problema ontológico del sentido. El sentido es distinto del significado, no es un mero residuo hermenéutico sino el acontecimiento existencial definitivo, que va más allá de la interpretación: constituye una revelación, una *anagnórisis ontológica*.

## Abstract

Rescuing language as discourse, as an event of speech and writing, opens a problem, that of hermeneutics, first as the intelligence of the double meaning, where the teachers are Marx, Nietzsche and Freud, and later, in its three vertices main: the text, the writer-author and the reader-interpreter, allows us to pose the ontological problem of sense. The sense is different from the meaning, it is not a mere hermeneutical residue but the definitive existential event, which goes beyond interpretation: it constitutes a revelation, an *ontological anagnórisis*.

**Palabras clave:** hermenéutica de la sospecha, teoría de la interpretación, nacimiento del autor, sentido y significado, hermenéutica ontológica, *anagnórisis ontológica*.

**Key words:** hermeneutics of suspicion, theory of interpretation, birth of the author, sense and meaning, ontological hermeneutics, *ontological anagnórisis*.

**Para citar este artículo:** Martínez Ramírez, Fernando, “El problema ontológico del sentido, en *Tema y Variaciones de Literatura*, núm. 56, semestre I, enero-junio de 2021, UAM Azcapotzalco, pp. 211-225.

---

**R**escatar al lenguaje como discurso, esto es, como “mediación entre mentes y cosas”, “como una forma de vida”, y desistir al fin de considerarlo como un sistema autosuficiente y cerrado de relaciones internas, como lo pretende la lingüística estructural, y transitar más tarde al discurso como “el acontecimiento del habla”, como el acontecimiento de la escritura, que abre una nueva problemática, la de la hermenéutica, con sus tres vértices principales, que son el texto, el escritor-autor y el lector-intérprete, tales son los asuntos que aborda Paul Ricoeur en su libro *Teoría de la interpretación*,<sup>1</sup> asuntos que posibilitan que, por nuestra parte, nos planteemos el problema ontológico del sentido.

Reconocer que, durante el siglo xx, casi toda indagación filosófica coincidió en el lenguaje, empezando por la fenomenología, pasando por Wittgenstein, Heidegger, la historia comparada de las religiones, la antropología, el psicoanálisis e, incluso, la teoría de la literatura, conduce a la necesidad de defender, ahora por otra vía, un tipo específico de hermenéutica, llamada “de la sospecha”, escuela cuyos ingentes representantes, según señala el mismo Ricoeur (1985), son Marx, Nietzsche y Freud.<sup>2</sup>

Se trata, desde luego, de dos posiciones matizadas sobre un mismo tema. Sin embargo, ambas constituyen el valioso pretexto para enfrentar el problema del sentido, problema que tiene que ver inevitablemente con una actividad cognoscitiva y que, también, renueva la duda por la existencia humana, por su sentido –y aquí se perfila ya la ambigüedad del término–.

## Uno

Freud, dice Ricoeur, busca la articulación del deseo a través del sueño. Pero no es el sueño soñado lo que puede ser interpretado, sino su texto, su relato; “de ningún modo es el deseo como tal lo que se halla situado en el centro

<sup>1</sup> Paul Ricoeur, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, México: Siglo XXI, 1995. La primera edición, en inglés, es de 1976.

<sup>2</sup> Paul Ricoeur, *Freud, una interpretación de la cultura*, México: Siglo XXI, 1970. La primera edición, en francés, es de 1965.

del análisis, sino su lenguaje”<sup>3</sup>. Se trata de dilucidar un sentido latente en otro patente. En cuanto hombre del deseo, avanza enmascarado y el lenguaje se presta a este enmascaramiento: quiere decir algo distinto de lo que dice. Por eso, la interpretación se hace necesaria, debido a la naturaleza del lenguaje, que distorsiona, desvía, resulta equívoco. Se abre así un lugar de significaciones complejas, donde un sentido inmediato oculta a otro que es el auténtico. Esta región de los sentidos múltiples no sólo se da en el psicoanálisis, también en la fenomenología de las religiones, donde ya no es el lenguaje sino los símbolos cósmicos el fondo que esconde y muestra otro fondo: lo sagrado que se da como hierofanía. A partir de esto, interpretar, según Ricoeur, “es la inteligencia del doble sentido”<sup>4</sup> y “el símbolo es una expresión lingüística de doble sentido que requiere de una interpretación”<sup>5</sup>. La hermenéutica, desde esta perspectiva, será la teoría de las reglas que presiden el trabajo de desocultamiento de la verdad.

Como se ve, las nociones de significado y sentido son usadas indistintamente, y verdad es sinónimo de realidad. Se da por entendido que detrás de lo mítico y del relato del sueño existe lo real, donde mora el sentido. Esto es, existen verdades últimas a las que hay que llegar para alcanzar la paz del espíritu, lo cual empieza a vislumbrar que detrás de un problema epistemológico existe otro que ya es existencial, aunque metafísico. La vida debe tener un sentido, mas reconocerlo y valorarlo supone un esfuerzo hermenéutico.

Para Cassirer, explica Ricoeur, lo simbólico es la manera en que el espíritu media entre nosotros y lo real. Toda aprehensión humana es mediata. Se trata de defender al símbolo como mediador universal, como la forma peculiar en que aprehendemos *la* realidad, lo en-sí. Es probable que a través de la percepción sensible nos apropiemos rudimentariamente de la realidad. Pero cuando el espíritu interviene entre el ser humano y el mundo, la aprehensión deja de ser inmediata y se vuelve simbólica. De aquí resulta que la cultura es un universo simbólico constituido por las distintas funciones significantes de que se vale el espíritu, como son el lenguaje, la religión, el arte, la ciencia y el mito, funciones conocidas como *formas simbólicas*.<sup>6</sup>

No obstante, Ricoeur no acepta esta noción de símbolo que es sinónimo de cultura y de realidad. Para él hay símbolo ahí donde “una textura intencional

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.11.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>6</sup> Remito, desde luego, a la obra magna de Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, México: Fondo de Cultura Económica, 2016 (tomo I) y 2017 (tomos II y III).

reclama la lectura de otro sentido en el sentido primero, literal<sup>7</sup>; el símbolo es una relación de sentido manifiesto a oculto, que se hace explícita por medio del trabajo de interpretación. Lo mítico, lo onírico y la imaginación poética tienen en común esa estructura embozante. Sin embargo, antes del hombre que habla no hay simbólica.

“Los cielos relatan la gloria de Dios”; pero los cielos no hablan o, más bien, hablan a través del profeta, del himno o de la liturgia; hace falta siempre una palabra para retomar el mundo y hacer que se vuelva hierofanía; del mismo modo el soñante, en su sueño privado, está cerrado a todos; no comienza a instruirnos sino cuando cuenta el sueño.<sup>8</sup>

Por tanto, como dice Heidegger, el habla instauro el sentido, instauro un mundo, lo expone y saca de su inmanencia.<sup>9</sup> Así, la actividad simbólica según Ricoeur, es una actividad lingüística, pues aun el mito precisa de la mediación de la palabra, lo mismo que los sueños y, claro está, la poesía. Mitos, sueños y poesía, he aquí tres lugares privilegiados, tres actividades emergentes que se determinan como simbólicas justo por su carácter lingüístico.

El doble sentido, el enfoque intencional de segundo grado, no bloquea sino que suscita la inteligencia. Se trata de reducir el mito o el sueño al *logos* latente. Esta reducción constituye el acto de interpretación. Ahí “donde un hombre sueña, profetiza o poetiza, otro se alza para interpretar; la interpretación pertenece orgánicamente al pensamiento simbólico”<sup>10</sup>. Se lee en esto que el mito no sería llamado mito si en él no se sospechara un mensaje oculto. El mito, el sueño y el ensueño poético son certezas primeras en quienes los viven y procrean, y se transforman en asuntos problemáticos cuando salen de su inmanencia ingenua para proclamarse existentes y significativos. Entonces, llegan a ser asuntos de la hermenéutica, pues han perdido su poder autocontenido, esa primera ingenuidad, cuando han sido convertidos en textos y han pasado a una segunda ingenuidad, que es donde el *logos* vive en estado de latencia.

Ricoeur advierte que no hay una hermenéutica general sino muchos estilos hermenéuticos. Esto es, toda interpretación es canónica en cuanto obedece a un conjunto de reglas que se apoyan en una teoría, que puede ser el psi-

<sup>7</sup> Paul Ricoeur, *Freud, una interpretación de la cultura*, op. cit., p. 14.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>9</sup> Vid. Martin Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, “Introducción”, México: Fondo de Cultura Económica, 1988.

<sup>10</sup> Paul Ricoeur, *Freud, una interpretación de la cultura*, op. cit., p. 20.

coanálisis o el marxismo, por citar dos. Uno de estos estilos, opuesto al de la escuela de la sospecha, ha sido el de la hermenéutica como manifestación y restauración del sentido. La tesis fundamental de esta escuela consiste en sostener que en el devenir de los símbolos, los sentidos se han ido ocultando hasta extraviarse y se plantea como urgencia su restauración, la reducción de las ilusiones. Se trata, por un lado, de purificar al discurso de sus excrescencias, de liquidar a los ídolos, de ir de la ebriedad a la sobriedad, y por otro, de asumir el movimiento más nihilista, más destructor e iconoclasta para dejar hablar al sentido, para recuperar su plenitud.

Obviamente tenemos que dudar de si alguna vez el sentido fue pleno, y no sólo eso, preguntarnos si alguna vez existió: tal vez cuando no era un problema, cuando el discurso parecía diáfano porque diáfanas resultaban las intenciones de los hombres. Pero un buen día la duda filosófica descubrió el relativismo de todas las cosas, y el mito comenzó a llamarse así (*mythikos*)<sup>11</sup>, en una franca toma de posición a favor de la racionalidad filosofante. No obstante, lamenta Ricoeur, “somos hoy esos hombres que no han concluido de hacer morir a los *ídolos* y que apenas comienzan a entender los *símbolos*. Quizá esta situación, en su aparente apremio, sea instructiva: quizá el iconoclasmo extremo pertenezca a la restauración del sentido”<sup>12</sup>. Quizás nos invita a no perder la esperanza.

Quiere decir que hemos transitado de los ídolos a los símbolos, y cuando nos liberamos de la férula de los primeros fue sólo para descubrir que somos entes simbólicos, que estaba inscrita en nuestra naturaleza la necesidad de inventar ídolos, es decir, que nuestra idolatría es consecuencia de esta condición ontológica (ontosimbólica). El paso de la idolatría al simbolismo ha representado el paso de la inocencia a la juventud, y ahora, como buenos adultos, lamentamos haber perdido aquel estado prístino de alegría ingenua y temores imaginarios, en el que habitó alguna vez la voluntad animada de la naturaleza cuyo estatuto de ubicua kratofanía engendraba los terrores oscuros del imaginario. Pero un buen día decidimos matar a los dioses y con ellos murió el poder heurístico de nuestros temores. Nos hallamos de pronto ante la feracidad del significado, antes inexistente. Ebrios en un mar de símbolos, promovimos un nuevo tipo de héroe, el sabio, pues únicamente a él le estaba abierta la naturaleza simbólica de nuestro ser (cultural). Sin embargo, los símbolos terminaron por ahogarnos y hoy, a la deriva en su mar, buscamos, si no ya la inocencia original, al menos recuperar *el sentido* destruyendo lo que se empeña en

<sup>11</sup> Aristóteles, *Metafísica*, B 4, 1000<sup>a</sup>4 y 18.

<sup>12</sup> Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, *op.cit.*, p. 28.

ocultarlo: el símbolo. Iconoclasmo extremo, sospecha paranoica y restauración del sentido, que así se entierra más y más. ¿Cómo recuperar algo que sólo puede existir a condición de ignorarlo? He aquí la aporía de nuestra condición y lo insoslayable de nuestro destino. Estamos, por fin, ante el problema ontológico del sentido y el problema hermenéutico del significado.

Paul Ricoeur propone una clase de hermenéutica de la sospecha que no busca explicitar su objeto sino arrancarle la máscara, el disfraz. Pero ¿qué disfraz, ¿qué esconde? ¿Adónde nos lleva este nuevo cariz de la duda? ¿Acaso a algún sentido oculto por otro manifiesto? ¿Para qué sacar de su “ocultamiento” ese otro sentido? ¿Sólo para hacer notar que el engaño es lo que más éxito tiene en este mundo? ¿Cuándo sabemos que el sentido latente nos pertenece? No se trata solamente de voltear una dicotomía patente-latente, bueno-malo, claro-oscuro, verdadero-falso –como sostiene Derridá<sup>13</sup> y preservar la jerarquía y, por tanto, promover una nueva versión, igualmente sospechosa, de “la realidad”. ¿Qué ventajas ofrece la sospecha sobre la *epojé* fenomenológica sustentada en la fe crítica del hermeneuta, fe que supone que los objetos se dirigen precisamente a *mí* a través de una serie de signos que únicamente yo veo y puedo leer objetivamente porque he suspendido mis juicios de valor? En fin, reiteremos la pregunta que interroga por el sentido y tratemos de decidir si se trata sólo de un asunto epistemológico o si es, sobre todo, un problema ontológico y, si es el caso, la hermenéutica estaría contribuyendo a profundizar la opacidad que nos circunda y el estigma que nos apremia.

Nuestra condición de *homo gnoseologicus* nos colocaría, en la dimensión fundamental del ser, en una situación aporética que, planteada en términos menos indecisos, significaría que siempre, siempre la vida está en otra parte, y cualquier verdad última representaría el engaño y el imán que vendría a soliviantar muchas formas de esperanza. Entonces, tendríamos que asumir con Derridá que no hay verdades últimas y suprimir *el* sentido, o coludirnos con Bataille y pensar en la esperanza como un desecho del que hay que abjurar para vivir la alternancia que el azar y la vida ofrecen como huella inexorable de nuestra nueva condición ingenua.<sup>14</sup>

Para Paul Ricoeur, lo pleno del lenguaje reside en el nexo de sentido a sentido, que por nuestra parte llamaremos nexo de significado a sentido. Descubrir el sentido simbólico supone un movimiento que nos convierte en partícipes de lo que se anuncia. “La semejanza en que reside la fuerza del símbolo y de la que extrae su poder revelador no es en efecto un parecido objetivo, que yo pueda

<sup>13</sup> Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia*, Barcelona: Ánthropos, 1989.

<sup>14</sup> Véase George Bataille, *El erotismo*, Barcelona, Tusquets, 1988.

considerar como una relación expuesta ante mí; es una asimilación existencial de mi ser al ser según el movimiento de la analogía.”<sup>15</sup>

¡Eureka! El sentido segundo, oscurecido por el objeto, por la literalidad, no se me da sino como un *acto comprensor*, en el cual un *íntimo* asentimiento con la “verdad” que se ocultaba me liga existencialmente a esa revelación; esto es, el acceso al sentido simbólico pide de mí un reconocimiento íntimo de aquello otro que se ocultaba, pide que lo reconozca como una “verdad”, y de esta manera el sentido deja de ser un problema epistemológico y se erige como reconocimiento (*anagnórisis*) ontológico de mí-mismo participando de una verdad existencial, y toda verdad, si es existencial, siempre reconstruye un mundo opaco que la esconde, para que al revelarse, al des-cubrirse, se haga más verdadera, esto es, instaure el sentido como *anagnórisis*, sentido que siempre tendrá que ver con mi ser-en-el-mundo, es decir, con mi ser en la dimensión espaciotemporal (histórica) que lo asedia y lo enamora, y lo victima, y por momentos lo hace feliz, todo en una suave dialéctica que debilita los corazones o construye la metafísica de la personalidad. Por eso, el sentido, para ser tal, debe instaurarse como una epifanía, pues sólo así resulta ontológicamente valioso y tranquilizador, es decir, sólo así puede reconocerse precisamente como sentido, si no, sólo es significado.

Hemos dicho que la escuela de la sospecha la dominan Marx, Nietzsche y Freud. Su fórmula negativa es: “de la verdad como mentira”<sup>16</sup>; su intención común es considerar a la conciencia como conciencia falsa. Estos tres pensadores, defiende Ricoeur, no son grandes escépticos sino grandes destructores. Triunfan sobre la duda no como lo hace Descartes, a partir de la evidencia de la conciencia, sino por medio de la exégesis del sentido. “A partir de ellos la comprensión es una hermenéutica: buscar el sentido, en lo sucesivo, ya no es deletrear la conciencia sino *descifrar sus expresiones*.”<sup>17</sup> Se produce una inversión de valores: la apariencia, lo mostrado, lo manifiesto son lo falso; la realidad, lo oculto, lo simulado resultan lo verdadero. “Lo que los tres han intentado, por caminos diferentes, es hacer coincidir sus métodos ‘conscientes’ de desciframiento con el trabajo ‘inconsciente’ de cifrado, que atribuían a la voluntad de poder, al ser social, al psiquismo inconsciente. A astuto, astuto y medio.”<sup>18</sup> ¿Por dónde entra cada uno al problema de la conciencia falsa? Freud lo hace por el pórtico del sueño y del síntoma neurótico; Marx ataca el

<sup>15</sup> Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, *op.cit.*, p. 32.

<sup>16</sup> *Cfr. ibid.*, p. 33.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 34.

problema de las ideologías en los límites de la enajenación económica; Nietzsche se sitúa en el terreno de los valores, de la ética, para buscar por el lado de la fuerza y debilidad de la voluntad de poder las mentiras y las máscaras. No detractan la conciencia, dice Paul Ricoeur, sino que buscan su extensión. ¿Qué puede significar esto último? Nuevamente, ¿se trata solamente de una cuestión de límites cognoscitivos?

Extensión de la conciencia, reducción-supresión del engaño, que en gran medida es un auto-engaño, un auto-encubrimiento que permite tener bajo control los límites de la personalidad. El terror consiste, en el fondo, en saber de lo que soy capaz en la búsqueda de mi expansión. Es, en todo caso, una lucha arquetípica entre el *estar* y el *ser*, donde *estar* supedita, neutraliza, asedia, y *ser* libera, expande, alcanza, mata. Extender la conciencia significa reconocer que se es un tejido de claroscuros contradictorios que aceptan, por decir, inclinaciones pederastas y edípicas, poder e intimidad solapada, comodidades y espiritualidad —y cualquier reminiscencia batailliana no es mera coincidencia—. Extender la conciencia probablemente quiera decir que debemos arrancarle la máscara a la vida prototípica. Extender la conciencia es posible que arrastre, al final, a la desaparición del sentido, porque el sentido soterrado termina por revelar, también, su propia arbitrariedad y su profundo vacío. Extender la conciencia significaría, así, alcanzar el grado cero del sentido, el hoyo que suprime toda aspiración. Pero, ¿querrá decir esto Ricoeur cuando habla de extender la conciencia?

Ricoeur habla más bien de una “curación de la conciencia por la conciencia”<sup>19</sup>. Una conciencia inmediata y disimulante es sustituida por otra mediata e instruida por el *principio de realidad*. “Frente a la ‘ilusión’, a la función fabuladora, la hermenéutica desmitificante planta la ruda disciplina de la necesidad. Es la lección de Spinoza: uno se descubre primero esclavo, comprende su esclavitud, y se vuelve a encontrar libre en la necesidad comprendida.”<sup>20</sup>

Sin embargo, no puede ser que todo se reduzca a la vieja lucha entre determinismo y libertad, que ella sea el trasfondo ético que impulsa a la conciencia a un reconocimiento dialéctico de la libertad como una forma de esclavitud superada. ¿Qué sentido tiene superar la inocencia que a su manera hace libre los corazones? En el fondo se trata de hacer más real la realidad para promover alguna especie de descanso espiritual; se trata de una conciencia de segundo nivel, de una egolatría que coincide con un solipsismo narcisista, en el cual la conciencia celebra su osadía y se solaza porque alcanza un sentido segun-

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>20</sup> *Ibid.*



do, enterrado, menos común. Tendremos que aceptar esta osadía siempre y cuando responda a lo que he llamado *anagnórisis ontológica* (de sí mismo en y a partir de *lo otro*), al reconocimiento existencial del sentido, que para mala fortuna del hermeneuta de la sospecha, también se alcanza en la primera ingenuidad. A paranoia, paranoia y media. (¡Y qué viva la felicidad de mi madre cristiana y la fantasía pueril de los hijos de mi hermano). ¿Por qué hemos de tolerar este dogmatismo del conocimiento si la vida está en otra parte, siempre?

## Dos

Al plantearnos la cuestión del sentido, hemos reconocido que estamos abriendo un problema ontológico que resulta oscurecido por un asunto epistemológico que entierra sus raíces en una pregunta añeja e ineludible: ¿qué es el conocimiento? Lo cual nos lleva a preguntarnos: ¿cómo, por qué, cuándo, hasta dónde podemos conocer? No obstante, no debemos dejarnos atrapar por una investigación gnoseológica pues nuestro interés es más existencial. La pregunta que interroga por el sentido es una que, aunque supone esta problemática, apunta a algo mucho más importante. Se trata de una interrogante *existenciaría*, que mueve nuestra actitud en el mundo y define la clase de individuo que somos, con sus esperanzas, dudas, temores, veleidades, y todo aquello que nos sale al paso en la comprensión del ser, que en cada caso es el propio ser. Buscar el sentido es buscarnos a nosotros mismos, y encontrarlo, aunque sólo sea fragmentariamente, es encontrarnos de la misma manera. Por ello, enseguida fortaleceremos la prioridad ontológica del habla como discurso, como acontecimiento, sobre el lenguaje como sistema, pues la prioridad del acontecimiento es existencial; el discurso, a diferencia del sistema, es el testimonio fehaciente de que el sentido no es sólo una analítica abstracta: es el estigma existenciarío que mantiene en movimiento la comprensión que necesitamos de nosotros mismos.

Para Paul Ricoeur,<sup>21</sup> la semiótica y la semántica son dos ciencias distintas. El objeto de la primera, el signo, es virtual. Solamente la oración, que es el objeto de la segunda, es real en tanto constituye el acontecimiento del habla. Apelando a la clásica distinción entre forma y contenido, la semiótica se define como una lingüística formal, porque sólo plantea una progresión lineal del fonema al lexema y de éste a la oración y a totalidades aún más grandes; sólo interesan las partes constitutivas y disociadas del lenguaje. En cambio,

<sup>21</sup> Paul Ricoeur, *Teoría de la interpretación*, *op. cit.*

la semántica es la ciencia de la oración y está inmediatamente ligada a los conceptos de significado y de sentido. Partiendo de la distinción saussuriana entre lengua y habla (*parole*), Ricoeur define el discurso como el acontecimiento del habla.

Los acontecimientos desaparecen mientras los sistemas permanecen. Por lo tanto, la primera acción estratégica de un discurso semántico será rectificar esta debilidad epistemológica de *parole* que se da como consecuencia del carácter evanescente del acontecimiento, en contraste con la estabilidad del sistema al vincularlo con la prioridad ontológica del discurso que resulta de la realidad del acontecimiento, por oposición a la simple virtualidad del sistema.<sup>22</sup>

El sistema no existe, es virtual. Solamente el discurso da fundamento a la existencia misma del lenguaje. El discurso, insistamos, es el acontecimiento del habla, pero no es el acontecimiento lo que se quiere comprender sino su significado, que es la forma cabal de retener la transitoriedad del acontecimiento.

De esto se desprende la filiación platónica de Ricoeur: es la permanencia a lo que se aspira, la que goza de mayor importancia ontológica, por encima de la fluctuación incesante del devenir. Sólo que Ricoeur propone una síntesis dialéctica: el acontecimiento, en su evanescencia, es detenido en el instante mismo en que alguien comprende lo que “quería decir”, esto es, cuando apresa su significado, el cual no existiría si no fuera en virtud de aquél. El acto donde quedan resueltos dialécticamente el acontecimiento y el significado es la comprensión. Sin embargo, añade Ricoeur agnósticamente, la experiencia no puede convertirse directamente en la experiencia del otro. Aun así: “Algo es transferido de una esfera de vida a otra. Este algo no es la experiencia tal como es experimentada, sino su significado. Aquí está el milagro. La experiencia tal como es experimentada, vivida, sigue siendo privada, pero su significación, su sentido, se hace público.”<sup>23</sup>

Esto quiere decir que nombrar (como *apofansis*) es significar, convertir en texto la experiencia con el fin de comunicarla. Pero el hecho de convertirla en texto implica una síntesis interpretativa; esto es, como decía Aristóteles y Ricoeur no aceptaba, nombrar es interpretar. No obstante, Ricoeur asume que la realidad bruta permanece en su inmanencia y “lo que se da” es su sentido —léase: significado—, que es lo único legible, comprensible. Por tanto, toda comunicación supone un doble acto hermenéutico: primero, “el que dice” da su

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 30.

sentido de *su* experiencia; segundo, “el que escucha” este sentido, lo comprende e interpreta. ¿Cómo se entorpece esta relación de sentido a sentido?

El sentido, dice Ricoeur, tiene un lado objetivo y otro subjetivo. El objetivo es el “querer decir” del hablante, lo que la oración hace; el lado subjetivo es lo intencionado por el hablante, que supone un contexto que tamiza la polisemia del lenguaje, y supone también una fisonomía, gestos, entonación, los efectos del habla, como asustar, seducir, convencer, etcétera. Por eso, la intención de decir es hasta cierto punto comunicable, y en el éxito de esta comunicación interviene la voluntad del otro de reconocer esta contingencia histórica. A pesar de lo cual, la dialéctica subjetivo-objetiva del discurso “no agota el sentido del sentido, no agota la estructura del discurso”<sup>24</sup>. Surge como problema importante el de la *referencia*. Esto es, el lenguaje se dirige siempre más allá de sí mismo. “Mientras que el sentido es inmanente al discurso y objetivo en el sentido de ideal, la referencia expresa el movimiento en que el lenguaje se trasciende a sí mismo.”<sup>25</sup>

Al cariz existencial que permea la argumentación de Ricoeur y que constituye su principal atractivo, debe oponérsele como debilidad, una vez más, la utilización indistinta que hace de significado y sentido. Podemos aceptar que el significado sea inmanente al discurso, en cuanto ideal, es decir, como acontecimiento psíquico, como representación mental, *pero el sentido es el acontecimiento decisivo, que es más que el discurso y menos que la vida aunque su destino sea el todo de la vida*. El sentido es un acontecimiento, por lo tanto, tiene prioridad ontológica, no es únicamente una condición epistemológica del discurso. El sentido se desprende de los significados y llega a ser más que ellos, y puede llegar a ser todo, aunque, como la vida misma, resulte evanescente.

El ser humano, dice Ricoeur, al estar en el mundo y verse afectado por las situaciones, en medio y a partir de las cuales se orienta, tiene algo que decir, tiene experiencia que traer al lenguaje. La importancia de la referencia señala la imposibilidad de quedarse sólo con el significado, señala la necesidad de *llegar* al mundo.<sup>26</sup> En otras palabras, lo que importa finalmente no es el lenguaje sino el mundo, lo trascendente. Pero gracias al lenguaje traemos comprensivamente un mundo, que de este modo es abierto, se transforma en experiencia posible y decible. Sólo con el lenguaje acontece el sentido. El sentido es, por tanto y desde la perspectiva de Ricoeur, el acontecimiento de la verdad

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>26</sup> *Vid. ibid.*, p. 35.

que precisa del lenguaje para estabilizarse, inclusive para ser alcanzado. Y, a pesar de todo, el lenguaje no es el sentido y tampoco es el mundo, que yace dormido en su inmanencia hasta que alguien lo *trae* como acontecimiento discursivo. Se produce así el círculo dialéctico del acontecimiento y el sentido. El discurso, por tanto, siempre remite hacia más allá de sí mismo, a un hablante y a un mundo. Éste es el criterio final que Ricoeur impone al lenguaje como discurso. ¿Cómo se debe entender todo esto cuando se le piensa desde la hermenéutica?

Como la interpretación está orientada al texto, no es posible ninguna teoría de la interpretación que no enfrente el problema de la escritura. ¿Y qué fija la escritura? No es el acontecimiento del habla sino lo “dicho” por ella, es decir, el sentido. La escritura toma el lugar del habla, sólo que ahora, advierte Ricoeur, “la intención del autor y el sentido del texto dejan de coincidir [...]. Lo que el texto significa ahora importa más que lo que el autor quiso decir”<sup>27</sup>. Con esta autonomía semántica del texto comienza la hermenéutica, que resulta entorpecida por una doble falacia: la falacia intencional, según la cual lo que importa es la intención del autor como criterio para cualquier interpretación válida; y la falacia del texto absoluto, sin autor. Lo que sucede es que del hablante nace el autor. Cuando el escritor no está disponible para ser interrogado y cuando el texto ya no responde, tiene entonces un autor y no un hablante.

El nacimiento del autor y la muerte del hablante son un asunto de presencia-ausencia en el fenómeno primordial de la comunicación. Cuando estamos *en presencia* se trata de un fenómeno habla-escucha. Esta relación se transforma en texto-lector cuando el hablante se vuelve escritor. Sin embargo, entre ambas parejas no hay una relación análoga uno a uno, porque el sentido ostensible del habla se realiza como sentido interpretable en la escritura; por tanto, nace un autor, y con él el texto, y con el texto surge la necesidad de la hermenéutica. En pocas palabras, con la muerte del hablante nacen el autor y el intérprete.

La hermenéutica comienza donde termina el diálogo y comienza el texto. Sólo existe interpretación ahí donde existe un texto, donde existe lenguaje escrito, aunque para interpretar no se debe soslayar la importancia del autor ni la importancia de la autonomía semántica del texto. Hay hermenéutica donde hay lector, y hay lector donde hay texto, y hay texto donde hay autor, y hay autor ahí donde el diálogo ha muerto, esto es, donde el hablante ha desaparecido.

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 42-43.

En el lenguaje oral la referencia, decíamos, es ostensible y situacional; con el escrito, la referencia suprime ambas características y con ello gana autonomía semántica. Por eso, cuando el lenguaje pierde la contingencia histórica que lo ciñe, o sea, cuando se convierte en escritura, libera su sentido y gana espiritualidad en la medida en que se desprende de la referencia ostensible. La referencia, como tal, no desaparece porque finalmente el destino común del lenguaje hablado y del escrito es el mundo. Con la escritura, la referencia pierde su carácter ostensible y libera su carácter mundano, se convierte en alusión a mundos posibles que el lector trae a la lectura.

Podemos pensar el acto interpretativo como la continuación del diálogo situacional entre los interlocutores, pero ahora se trataría de un diálogo de promoción infinita porque el lector-intérprete cuenta con un mundo que el texto le re-configura. Nace así lo que, en el ámbito de la estética, Umberto Eco llamará la "obra abierta"<sup>28</sup>. Dice Paul Ricoeur: "Para mí, el mundo es el conjunto de referencias abiertas por todo tipo de texto, descriptivo o poético, que he leído, comprendido y amado."<sup>29</sup> Es decir, abrir un mundo quiere decir abrir referencias, no significados, ensanchar el horizonte de nuestra experiencia real a otras posibles. "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 referenciales de la mayoría de los textos."<sup>30</sup>

Entonces, interpretar es, finalmente, ampliar nuestro horizonte existencial, extender la conciencia a ese mundo y reconfigurar así nuestro propio mundo y universo cognoscitivo. Esto es, cuando leo e interpreto –actividades concomitantes– no restauro el sentido ni lo desenmascaro a través de la sospecha –como pretendía originalmente Ricoeur–, sino amplío mi horizonte existencial. La escritura, liberada de su autor –o mejor, de su hablante– y de su auditorio originario, revela el destino del discurso como pro-yecto de un mundo.

Porque goza de autonomía semántica es que el texto se desprende de su escritor –aunque no lo olvida–, y porque la escritura pide la lectura es que ha surgido el problema de la hermenéutica. La *distancia*, afirma Ricoeur, no sólo es una brecha espaciotemporal entre nosotros y la obra, es "un rasgo dialéctico, el principio de una lucha entre la otredad, que transforma toda distancia espacial y temporal en una separación cultural, y lo propio, por lo cual todo el entendimiento apunta a la extensión de la autocomprensión"<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> Umberto Eco, *Obra abierta*, Barcelona: Ariel, 1984.

<sup>29</sup> Paul Ricoeur, *Teoría de la interpretación*, op. cit., p. 50.

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 56.

En la medida en que comprendemos lo otro nos comprendemos a nosotros mismos y, de paso, reducimos la brecha cultural que las distancias producen entre los seres humanos. *Reducir la otredad para alcanzarme un poco, he ahí el secreto existencial que mueve a la hermenéutica*. Ensanchar mi horizonte de comprensión. Pero entonces, ¿somos tan sólo sujetos gnoseológicos que en la medida en que conocemos nos alcanzamos ontológicamente? ¿Acaso toda relación con el mundo debe definirse como relación cognoscitiva?

Este enfrentamiento entre lo otro y lo propio, apunta Ricoeur, constituye la lucha cultural donde tienen lugar tanto la escritura como la lectura. Pero, debemos objetar, al tratarse de la dialéctica de la cultura puede definirse como inútil, pues resulta convencional, porque entonces *el* sentido no constituye algo fundamental, anterior a la huella cultural que me atraviesa y define, sino que el sentido es como el fantasma que me supedita sin querer a una cultura, el sentido es una persecución relativa, y toda distancia superada nunca logra desprenderse del eterno retorno del “yo sólo sé que no sé nada”, retorno dialéctico que conduce, finalmente, al silencio, como el sitio más cálido donde el sentido mora sin escandalizar ni angustiar –o sin tener sentido–, donde vive resignado a su “docta ignorancia”.

“La lectura es el *pharmakon*, el remedio por el cual el sentido del texto es ‘rescatado’ de la separación del distanciamiento y colocado en una nueva proximidad, proximidad que suprime y preserva la distancia cultural e incluye la otredad dentro de lo propio.”<sup>32</sup> Y por ello tenemos que preguntarle a Ricoeur: ¿cuál es el fin de buscar la proximidad? ¿Acaso es una nostalgia del habla, del acontecimiento dialógico, que resulta clausurado por la escritura y, por tanto, viene a ser el sustituto nostálgico de aquella *vocación que el habla siente por la proximidad*?

La proximidad suprime y preserva la distancia cultural, he aquí los dos rasgos definitivos de nuestro ser dialéctico, rasgos que señalan que el sentido, como todas las grandes búsquedas, resulta elusivo, existe sólo a condición de no permanecer, pues la constante dialéctica de toda búsqueda es la posibilidad, y siempre la posibilidad, de que la vida esté en otra parte. Entonces, sospecha Ricoeur, “la dialéctica entre el distanciamiento y la apropiación es la última palabra en la ausencia del conocimiento absoluto”<sup>33</sup>. Pero entonces, el problema del sentido vuelve insulsa su dimensión ontológica, pues termina por definirse como un problema que emerge de esta condición del conocimiento, de esta huella que sobre la acción deja nuestra distinción como *homo gnoseolo-*

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> *Ibid.*

*gicus*, que vuelve imposible el conocimiento absoluto. O tal vez, precisamente porque no se otea el conocimiento absoluto, es por lo que se plantea el problema del sentido, y entonces estamos nuevamente donde comenzamos. Podemos rescatar, sin embargo, que el sentido no es simplemente un residuo hermenéutico, es en realidad mucho más que un acto interpretativo: representa, desde la perspectiva ontológica donde deseamos colocarlo, un acontecimiento existencial. Y por aquí deseamos perfilar nuestra caracterización: la búsqueda del sentido como apremio y estigma existencial, y su encuentro como crecimiento ontológico...

## **Bibliografía**

- Aristóteles, *Metafísica*, Madrid: Gredos, 1998.
- Bataille, George, *El erotismo*. Barcelona: Tusquets, 1988.
- Cassirer, Ernst, *Filosofía de las formas simbólicas*, México: Fondo de Cultura Económica, 2016 (tomo I) y 2017 (tomos II y III).
- Derrida, Jacques, *La escritura y la diferencia*, Barcelona: Ánthropos, 1989.
- Eco, Umberto, *Obra abierta*, Barcelona: Ariel, 1984.
- Heidegger, Martin, *El Ser y el Tiempo*, México: Fondo de Cultura Económica, 1988.
- Ricouer, Paul, *Freud, una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI, 1970.
- , *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, México: Siglo XXI, 1995.

