

VI Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología  
XXI Jornadas de Investigación Décimo Encuentro de Investigadores en  
Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos  
Aires, Buenos Aires, 2014.

# **Explicación - interpretación: ¿antinomia o complementariedad?.**

Cazes, Marcela y Amil, Alberto Ricardo.

Cita:

Cazes, Marcela y Amil, Alberto Ricardo (2014). *Explicación - interpretación: ¿antinomia o complementariedad?. VI Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XXI Jornadas de Investigación Décimo Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-035/105>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/ecXM/HE6>

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

# EXPLICACIÓN - INTERPRETACIÓN: ¿ANTINOMIA O COMPLEMENTARIEDAD?

Cazes, Marcela; Amil, Alberto Ricardo  
Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires

---

## RESUMEN

La presente comunicación refiere a la polémica que desde mediados del siglo XIX se ha dado en las Ciencias Sociales en torno al par Explicación - Interpretación. En esta línea, el pensamiento de Wilhelm Dilthey produce una ruptura histórica en el campo de las ideas formulando una firme crítica a la tesis de la unidad de la ciencia y, consecuentemente, estableciendo una oposición irreconciliable entre lo que denomina ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. La diferencia entre ambos tipos de ciencia no se debe solo al hecho de que aborden objetos de estudio diferentes, sino también, y fundamentalmente, a la diferente relación que el científico establece con el objeto estudiado; de ahí la antinomia entre explicar e interpretar. El propósito de este artículo es presentar algunas reflexiones teóricas que permitan contrastar la tajante oposición planteada por Dilthey con la lectura crítica que, a la luz de las escuelas contemporáneas, realiza Paul Ricoeur, quien propone una relación más complementaria y menos antinómica entre explicación e interpretación.

### Palabras clave

Ciencia, Explicación, Interpretación, Controversia

## ABSTRACT

EXPLANATION - INTERPRETATION: ANTINOMY OR COMPLEMENTARITY? The present communication refers to polemic that since the middle of the XIX century it have given in the Social Sciences around the pair Explanation-Interpretation. In this line, Wilhelm Dilthey's thinking produces an history break up in the ideas field formulating a firm critic to the science unity thesis and, consequently, establishing an irreconcilable opposition between what he denominates nature sciences and spirit sciences. The difference between the two types of sciences not only due to the fact that address different learning objects, but also, and fundamentally, to the different relation that the scientist establishes with the learned object; hence the antinomy between to explain and to interpret. The purpose of this article is to present some theoretical reflections that allow contrasting the categorical opposition set out by Dilthey with the critical reading that, in the light of the contemporary schools, Paul Ricoeur realizes, who proposes a more complementary relation and fewer antinomic between explanation and interpretation.

### Key words

Science, Explanation, Interpretation, Controversy

## Introducción

El pensamiento de Wilhelm Dilthey produce una ruptura histórica en el campo de las ideas formulando una firme crítica a la *tesis de la unidad de la ciencia* y, consecuentemente, estableciendo una oposición irreconciliable entre lo que denomina *ciencias de la naturaleza* y *ciencias del espíritu*.

Las ciencias naturales se orientan al estudio de aquellos hechos que llegan a la consciencia desde afuera, mientras que en las ciencias del espíritu, entre las que Dilthey incluye a la Psicología y a todas las disciplinas histórico-sociales, el fenómeno proviene desde dentro y la posibilidad de registrarlo dependerá de una experiencia interna de tipo volitiva afectiva que el autor denominó *vivencia*.

Así, la diferencia entre ambos tipos de ciencias no resulta únicamente del hecho de que aborden objetos de estudio diferentes, sino fundamentalmente de la relación que el científico establece con el objeto estudiado; en un caso la herramienta metódica es la explicación y en el otro, será necesariamente, la interpretación.

El propósito del presente trabajo consiste en contrastar, en términos de desarrollo teórico, esta tajante oposición planteada por Dilthey a mediados del siglo XIX con la lectura crítica que, a la luz de las escuelas contemporáneas, realiza Paul Ricoeur, quien propone una relación más complementaria y menos antinómica entre *explicación e interpretación*.

## La propuesta de Dilthey

El desarrollo de las ciencias sociales en Alemania durante la segunda mitad del siglo XIX estuvo fuertemente condicionado por el choque que supuso el positivismo para la filosofía idealista alemana. Los idealistas alemanes partían de la asunción de que todo individuo mantiene una simbiosis con la cultura a la que pertenece, y que las formas y contenidos de cada cultura están históricamente determinados. Uno de los principales críticos de la tesis de la unidad de la ciencia fue Dilthey (1978), quien entendió que los fenómenos del espíritu no podían ser abordados con el mismo método con el que se estudiaban los objetos naturales. Por tal motivo dividió a las ciencias en dos grupos: las ciencias naturales, que estudian "hechos" que nos vienen a la consciencia desde afuera, para las que reservó el método de la *explicación*; y las ciencias del espíritu, que estudia realidades o fenómenos que se nos presentan desde "adentro", que nos son dados en toda su plenitud en una conexión viva. Tales realidades no son captadas por la mediación de los sentidos, sino por una intuición de tipo volitiva afectiva, una experiencia interna a la que llamó *vivencia*. Para las ciencias del espíritu, entre las que incluía a la psicología y a las disciplinas histórico-sociales, Dilthey propuso el método de la *comprensión*. Así, mientras que la percepción de los objetos de la naturaleza es el resultado de procesos lógicos de razonamiento hipotético con los que establecemos el nexo causal entre los fenómenos observados, la vida psíquica es el resultado de una percepción interna de nuestras vivencias. La constatación de esta diferencia llevó a Dilthey a rechazar la unidad metodológica de la ciencia. Los fenómenos físicos pueden ser ex-

*plicados* mediante el establecimiento de relaciones causales entre los mismos, en tanto los fenómenos psicológicos y sociales tienen que ser *comprendidos*:

*Así resulta que en la ciencia de la naturaleza se nos ofrece la conexión natural solo a través de conexiones suplementarias, por medio de un haz de hipótesis. Por el contrario, en las ciencias del espíritu tenemos como base la conexión de la vida anímica como algo originalmente dado. La naturaleza la “explicamos”, la vida anímica la “comprendemos” (...) Este hecho condiciona la gran diferencia de los métodos con los cuales estudiamos la vida psíquica, la historia y la sociedad respecto de aquellos métodos que acarrear el conocimiento de la naturaleza (Dilthey, 1978, p. 75).*

Entonces, frente a la psicología de su época, con sus modelos mecánicos de explicación, Dilthey propuso una nueva psicología analítica y descriptiva que pretendía investigar las estructuras de las actividades mentales y su orden inherente. El método para esta psicología era la hermenéutica, única forma de conocimiento capaz de lograr la comprensión tanto de la experiencia interna como de la realidad social e histórica. Las ciencias sociales son, para Dilthey, saberes históricos, en ningún caso absolutos o universales, sino limitados y relativos. Así, hizo del concepto de comprensión la piedra de toque de su teoría intentando asegurar su base epistemológica. Aunque dijo seguir a sus predecesores del siglo XIX, abandonó la interpretación gramatical, entendiéndola a la comprensión como un concepto metodológico que tiene sus raíces y orígenes en el proceso de la vida humana misma: la comprensión es para él primariamente una categoría de vida. Según Dilthey, lo que comprendemos, en tanto científicos de lo humano, siempre es una manifestación de la vida humana. Comprender es en sí mismo una manifestación de la vida, los actos de comprensión son vividos por nosotros y constituyen una experiencia vivida (Muller, 1986).

Para Dilthey (1944), entonces, la experiencia íntegra es la vida. La vida es fuente de donde surge la Historia. El punto de partida de las ciencias del espíritu es la vida que fluye en nosotros, por lo que la característica esencial de la psicología descriptiva y analítica es la conexión estructural de la vida psíquica, cuyas categorías son significadas, valor y fin, correspondientes al pasado, presente y futuro respectivamente.

La experiencia plena (representar, sentir, querer) se desenvuelve en tres planos: *vivencia* (consciencia de nuestra propia vitalidad), *percepción* (consciencia de los objetos y sus relaciones), *comprensión* (consciencia de las otras personas). *Vivencia*, en el pensamiento de Dilthey, es el hecho de experimentar o vivir algo, lo que fuese; cada actualización de la vida es una vivencia. Así, la vivencia es un “modo específico” en que la realidad está ahí para mí. La vivencia no se me enfrenta como algo percibido o representado. Nos percatamos de ella por dentro de ella, porque la tengo de un modo inmediato y como perteneciente a mí. Solo en un segundo momento, en el pensamiento, se hace objeto. La vivencia es verdadera por el simple hecho que ha tenido lugar, por eso es inapelable. No puedo no experimentar; esta es la razón por la que Dilthey señala que la vivencia tiene siempre certeza de sí misma. Ahora bien, la *comprensión* nos permite superar esta limitación dado que nos lleva a la región de lo común, gracias a la *expresión* que es el signo de la vivencia. La expresión es, entonces, el rostro visible de la interioridad (un gesto; una palabra; una obra de arte), lo que nos remite a la vivencia que le dio origen. Mediante la expresión tenemos la posibilidad de captar el sentido espiritual de la vida humana, quien consigue hacerlo, comprende. Un ejemplo que nos ofrece Dilthey es que si contemplo el cuadro *El Cristo muerto* de Rubens, desde luego que no cuento con los mismos contenidos que desfilaron por

la mente del autor y que dieron lugar a la obra, pero de alguna manera tengo la posibilidad de quedar inmerso en el cuadro. Entonces, comprender es re-vivir, en el sentido de re-vivencia, nunca de re-percepción. La comprensión reside en la captación del significado (que es la categoría más amplia con la que abarcamos la vida), es decir, el todo se halla presente para nosotros únicamente en la medida que nos es comprensible por las partes; y el significado es el modo especial de relación que, dentro de la vida, guardan las partes con el todo. Dicho de otro modo, solo en la vida presente se abarca la representación del pasado en el recuerdo, y del futuro en la fantasía. Así, el presente se halla lleno de pasado y alberga en su seno al futuro. En síntesis, lo esencial de la relación significativa reside en la circunstancia de dispararnos hacia la estructura a partir de un elemento.

Ahora bien, la comprensión surge primeramente dentro de los intereses de la vida práctica. En ella, las personas abocadas al intercambio se tienen que comprender, una tiene que saber lo que la otra quiere. El misterio que los demás representan para uno, nos incita a intentar descifrarlo comprensivamente. Al proceso por el cual, partiendo de los signos que se nos dan por fuera sensiblemente (expresión), conocemos una interioridad, Dilthey lo denomina *comprensión*. Pero como la existencia ajena se nos da por hechos aislados (ademanos; sonidos; acciones), para completar la interioridad ajena tenemos que hacerlo desde nuestra propia vida. A esta actitud que se da en el proceso de comprender Dilthey la llama “transferencia”. Solo la comprensión nos permite penetrar en la historia de otro tiempo, o en el acontecimiento de un país lejano, o en el alma de un hombre próximo a nosotros. Según el autor, una gran parte de la felicidad humana consiste en este “poder sentir” estados de ánimo ajenos. Toda la Ciencia Histórica se basa en este supuesto, que sería posible llevar la comprensión desde lo singular al plano de la objetividad. Las ciencias del espíritu se basan en esta captación objetiva de lo singular que deriva en relaciones legales generales y conexiones abarcadoras mediante los procesos de comprensión. La vida espiritual y la historia encuentran su expresión completa, exhaustiva y objetivamente comprensible en el lenguaje, ya que el mismo constituye un medio privilegiado para la comprensión de la interioridad humana. En las acciones de los otros, en las organizaciones político-económicas, en los sonidos musicales, en las palabras y las letras, en todo nos habla el espíritu humano que siempre requiere *interpretación* y *comprensión*. Por ejemplo, si quiero *comprender* a Leonardo tendré que basarme en la *interpretación* de sus acciones, sus pinturas y dibujos, sus escritos, etc; y todo ello en un proceso homogéneo, unitario. Entonces, el aporte que realizaré desde mi vida para que dicho proceso resulte posible, consistirá en transferir “estructura”. La importancia del arte interpretativo dio lugar al surgimiento de la filología, es decir, el estudio del lenguaje y su relación con la literatura. Pero, como todo arte, procede según reglas, y la necesidad de fundamentar esas reglas generó la aparición de la ciencia hermenéutica. Según Dilthey (1945), la hermenéutica constituye la posibilidad de una interpretación universalmente válida, sin descuidar los límites de toda interpretación que cumple con su tarea hasta cierto grado; de modo que todo comprender sería, en última instancia, relativo y jamás se podría agotar. Pero aun siendo así, a criterio de Dilthey, el método hermenéutico permitiría comprender al autor mejor de lo que él mismo se comprendió.

En síntesis, en las ciencias humanas, la comprensión se transforma en formal y metódica, una vez que se dirige a una clase específica de objetos hermenéuticos. A su vez, Dilthey consideraba que las formas más elevadas correspondían a las expresiones de vida de

una naturaleza escrita, idea retomada por Paul Ricoeur quien afirmará la primacía hermenéutica de la palabra escrita y desarrollará un modelo de interpretación textual como fundamento de una hermenéutica general para las ciencias sociales (Muller, 1986)

### La lectura de Ricoeur

Ricoeur (1985) plantea el debate entre dos actitudes que se pueden tomar frente a un texto: *explicar*, que (como ya se dijo) es el modelo de inteligibilidad de las ciencias naturales y extendidas a las ciencias de la historia de corte positivista; e *interpretar*, que es la forma derivada de la comprensión, es decir, la actitud de las ciencias del espíritu. Se propone, así, examinar el destino de esta oposición a la luz de las escuelas contemporáneas. Para el autor, el concepto de *explicación* se desplazó, planteando que no es ya heredado de las ciencias naturales, sino de modelos propiamente lingüísticos; mientras que el concepto de *interpretación* sufrió, en la hermenéutica moderna, transformaciones profundas que lo alejan de la noción psicológica de comprensión planteada por Dilthey. Para poder dar cuenta de su propuesta, el autor parte de la pregunta ¿qué es un texto? Llamará texto a todo discurso fijado por la escritura, por lo que la fijación por la escritura es constitutiva del texto mismo. La escritura es posterior al habla, es decir, no agrega nada al fenómeno del habla, a no ser la fijación que permite conservarla. Entonces, la escritura es un habla fijada. Asegura al habla su duración por el grafismo de la imagen. Dicho de otro modo, es un discurso que se habría podido decir pero que precisamente se escribe porque no se dice. Ahora bien, la escritura reclama la lectura según una relación que permite introducir el concepto de *interpretación*. Así, el lector tiene el lugar del interlocutor, y simétricamente, la escritura tiene el lugar de locución del hablante. Pero la relación escribir - leer no es un caso particular de la relación hablar - responder. No es una relación de interlocución ni de diálogo, no hay intercambio entre escritor y lector. En otras palabras, el libro separa en dos vertientes el acto de escribir y de leer, porque el escritor no responde al lector, es decir, estas dos vertientes no comunican: el lector está ausente en la escritura y el escritor está ausente en la lectura. De esta manera, el texto sustituye la relación de diálogo que une inmediatamente la voz de uno con el oído del otro. La diferencia entre el acto de escritura y el acto de habla confirma la hipótesis de que la escritura es una realización comparable al habla, paralela al habla. Una realización que toma su lugar y que, de alguna manera, la sustituye. Lo que llega a la escritura es el discurso en tanto intención de decir. Podría decirse, entonces, que la escritura es una inscripción directa de esta intención. Así, la liberación de la escritura que la pone en el lugar del habla es el acto de nacimiento del texto. Ahora bien, la liberación del texto respecto de la oralidad supone una verdadera perturbación, tanto de las relaciones entre el lenguaje y el mundo (relación referencial), como de las distintas subjetividades implicadas (autor - lector). Respecto de la relación referencial, en el habla viva el sentido ideal de lo que se dice se inclina hacia la relación real, aquello sobre lo que se habla. El habla se une al gesto y el sentido cae en la referencia (cosa), es decir, en la mostración. El texto, en cambio, tiene una referencia diferida. Queda en cierto modo en el aire, fuera del mundo o sin mundo. Efectuar la referencia será la tarea de la lectura como *interpretación*. A su vez, cada texto es libre de entrar en relación con otros textos, los que toman el lugar de la realidad circunstancial mostrada por el habla. Entonces, cuando el movimiento de la referencia hacia la mostración está interceptada por el texto, las palabras dejan de desaparecer entre las cosas: la palabra escrita deviene palabra por sí misma.

En cuanto a la conmoción de las subjetividades, autor - lector, la

relación del locutor con su propia palabra es sustituida por la relación del autor con el texto, en el que no hay un Yo que hable. Dicho de otro modo, el autor es instituido por el texto. El texto es el lugar mismo donde el autor adviene. La puesta a distancia del autor por su propio texto es un fenómeno que se expresa en las relaciones de la explicación y la interpretación. Ricoeur (1985) se propone mostrar que la noción de texto exige una renovación de los conceptos de explicación e interpretación, planteando una relación menos antinómica y más complementaria y recíproca.

Como ya se ha dicho, en Dilthey *explicación e interpretación* son dos actitudes que se excluyen mutuamente: o bien se explica a la manera del sabio naturalista, o bien se interpreta a la manera del historiador. Pero Ricoeur introduce una aclaración interesante respecto de esta cuestión: para Dilthey la oposición inicial no es entre *explicar e interpretar*, sino entre *explicar y comprender*. La interpretación, entonces, es una provincia particular de la comprensión. Retomando a Dilthey (1978), la oposición es excluyente porque designan esferas de la realidad que estos dos términos tiene la función de designar. La explicación designa la región de la naturaleza (objetos ofrecidos a la observación científica), mientras que la región del espíritu es el de las individualidades psíquicas a cuyo interior cada psiquismo es capaz de trasladarse, mediante la vivencia. A su vez, la comprensión es ese traslado a un psiquismo ajeno a partir de los signos visibles del otro (expresión).

Ahora bien, la interpretación es una provincia particular de la comprensión porque entre los signos del psiquismo ajeno tenemos las manifestaciones fijadas de una manera durable, los testimonios conservados por la escritura. La interpretación es justamente el arte de comprender aplicado a tales manifestaciones, es decir, a la escritura. Entonces, en la pareja comprensión - interpretación, la comprensión aporta el fundamento (el conocimiento mediante signos del psiquismo ajeno), mientras que la interpretación aporta el grado de objetivación, gracias a la conservación y a la fijación que la escritura confiere a los signos. Podría decirse, entonces, que la distinción entre explicar y comprender parece en principio clara, pero se oscurece desde que se plantean las condiciones de cientificidad de la interpretación.

En otras palabras, lo que plantea Ricoeur (1985) es que se expulsó a la explicación al campo de las ciencias naturales, pero en el corazón mismo del concepto de interpretación renace el conflicto entre el carácter intuitivo inverificable de la comprensión (a la cual se subordina), por una parte, y por la otra, a la exigencia de objetividad vinculada a la noción misma de ciencias del espíritu. Este desgarramiento de la hermenéutica entre su tendencia psicologizante y su búsqueda de una lógica de la interpretación pone en tela de juicio la relación entre comprensión e interpretación. Tal vez, estas contradicciones puedan justificarse porque para Dilthey las exigencias epistemológicas eran apremiantes. En tal sentido puede pensarse lo que el mismo autor plantea acerca de la comprensión y de la interpretación, diciendo que el fin último de la hermenéutica es comprender al autor mejor de lo que se ha comprendido a sí mismo; y que es función de la hermenéutica establecer teóricamente, contra la intrusión constante del arbitrio romántico y del subjetivismo escéptico en el dominio de la historia, la validez universal de la interpretación, base de toda ciencia histórica. Así, la hermenéutica cumple los deseos de la comprensión al separarse de la inmediatez de la comprensión del otro (separación de los valores dialogales). La comprensión quiere coincidir con el interior del autor, igualarse con él, reproducir el proceso creador que ha engendrado la obra, pero los signos de esta intención, de esta creación, se los puede buscar en la forma exterior e interior de la obra o incluso en la co-

nexión o encadenamiento que hace de ella un todo organizado. Se produce, así, una tensión.

La hermenéutica procede de la observación de las energías creadoras de la vida que se intercalan entre el autor y nosotros. Es el psiquismo mismo, su dinamismo creador el que reclama esta mediación a través de significaciones, valores y fines. La exigencia científica conduce, entonces, a la despsicologización de la interpretación y de la comprensión misma. La exteriorización de la vida implica este carácter cada vez más indirecto y mediático de la interpretación de uno mismo y del otro. Sin embargo, la interpretación persigue un sí mismo y un otro planteados en términos psicológicos, apostando siempre a una reproducción de las experiencias vividas. Esta insoportable tensión (cuyo último testigo es Dilthey) conduce a Ricoeur a plantear dos preguntas: ¿no es necesario abandonar decididamente la referencia de la interpretación a la comprensión y dejar de hacer de la interpretación de los monumentos escritos un caso particular de la comprensión de los signos exteriores de un psiquismo interior?; si la interpretación ya no busca su norma de inteligibilidad en la comprensión del otro, ¿no se ha de reelaborar también su relación con la explicación que habíamos dejado de lado? A partir de allí, el autor propondrá una nueva concepción de la explicación (alejada ya de las ciencias naturales), la explicación estructural del texto.

Para Ricoeur (1985) el texto engendra dos posibilidades: podemos permanecer en la suspensión del texto y tratarlo sin mundo y sin autor, explicarlo por sus relaciones internas, por su estructura; o levantar la suspensión del texto y restituirlo a la comunicación viva, con lo cual lo interpretamos. Estas dos posibilidades pertenecen a la lectura, y la lectura es la dialéctica de esas dos actitudes. En la primera, el lector decide mantenerse en el lugar del texto. Sobre esta elección el texto no tiene afuera, solo adentro. No hay intención de trascendencia. A partir de ahí es posible un comportamiento explicativo del texto. Este comportamiento explicativo (a diferencia de lo que pensaba Dilthey) no está tomado de ningún otro campo de conocimiento, ni de otro modelo epistemológico que no sea el del lenguaje mismo. No es un modelo naturalista extendido a las ciencias del espíritu. La oposición ciencias de la naturaleza - ciencias del espíritu no desempeña aquí ningún papel. En todo caso, si hay préstamo, se produce dentro del mismo campo, el de los signos. Entonces, es posible tratar los textos según las reglas de la explicación de la lingüística, tal como lo planteara Saussure. De esta manera, el modelo estructural proporciona un tipo de comportamiento explicativo, dentro del texto, intratextual. Esto le permite al autor afirmar que la explicación ya no es un modelo tomado de la ciencia natural y transferido a un modelo ajeno, sino que nace en la propia esfera del lenguaje, por lo que la interpretación ya no será confrontada con un modelo exterior a las ciencias humanas. Explicar e interpretar se hallarán en el mismo terreno.

Si se considera ahora la segunda actitud, la de *interpretar*, se la podría oponer a *explicar* (siguiendo a Dilthey), pero Ricoeur intentará establecer una relación más estrecha y complementaria entre explicar e interpretar. Así, si se levanta la suspensión del texto se puede acabar el texto como habla real, verdadero destino de la lectura porque afecta el movimiento del texto hacia el significado. En esta línea, podría decirse incluso, que la otra lectura no sería posible sin considerar que el texto, como escritura, reclama una lectura. Y esto es posible porque el texto no está cerrado. Leer, entonces, es articular un discurso nuevo al discurso del texto, dado el carácter abierto del mismo; por lo que la interpretación es el cumplimiento concreto de esta articulación y de esta continuación.

Ahora bien, si se retoma el sentido opositivo de Dilthey, la inter-

pretación es el carácter de *apropiación*. Ricoeur no abandona este sentido, pero en lugar de oponerlo, lo considera mediatizado por la explicación. Entonces, según plantea la filosofía reflexiva, la apropiación es el movimiento por el cual la interpretación de un texto se acaba en la interpretación de sí de un sujeto que desde entonces se comprende mejor. Dicho de otro modo, es el acabamiento de la inteligencia de un texto en una inteligencia de sí mismo. A su vez, el autor agrega dos rasgos a la *apropiación*. Por un lado, la interpretación acerca, iguala; hace propio lo que en un principio era extraño. Pero también se destaca el carácter actual de la interpretación, que para Ricoeur es el más importante. Es decir, la interpretación actualiza las posibilidades semánticas del texto. Acaba la lectura del texto en una dimensión semejante al del habla, en tanto acontecimiento. De esta manera, el texto actualizado encuentra un entorno y un público, en el que la interpretación retoma su movimiento interceptado y suspendido hacia el mundo del lector y del sujeto. Así, en la interpretación, la lectura se convierte en una suerte de habla. Esto permite decir que el texto tenía solo un sentido (relaciones internas; estructura), ahora tiene un significado: una realización en el discurso propio del sujeto que lee, por lo que se pasa de la dimensión semiológica a la dimensión semántica. Pero hasta aquí quedarían opuestas otra vez la explicación estructural y la interpretación entendida como apropiación. Sin embargo, Ricoeur intentará reconciliarlas planteando que cada una de las actitudes remite a la otra por rasgos que le son propios. En primer lugar considera el análisis estructural (explicación) como una etapa necesaria entre la interpretación ingenua y una interpretación crítica; entre una interpretación de superficie y una interpretación profunda. Esto puede observarse por ejemplo, en los mitos, en los que por debajo del relato aparecen preguntas significativas. Entonces, el análisis estructural no abandona el plano semántico, sino que lo restituye en un nivel mayor. La función del análisis estructural será recusar una semántica de superficie para hacer aparecer una semántica profunda. Si no fuera así, solo sería un juego estéril de combinatoria. De esta forma, se hace posible situar a la explicación y a la interpretación en un único arco hermenéutico e integrar las actitudes opuestas de explicación y comprensión en una concepción global de la lectura como recuperación del sentido.

Pero aun así la propuesta del autor no está aún completa, dado que él mismo reconoce que hasta aquí trabajó con un concepto de interpretación muy subjetivo (i.e. interpretar significa apropiarse de la intención del texto), lo que lo hace permanecer en el ámbito del comprender diltheyano. Es así que Ricoeur introduce una nueva aclaración planteando que la intención del texto no es la intención del autor (sus vivencias como escritor), sino lo que quiere el texto; lo que quiere decir para quien obedece su exhortación. El texto quiere introducirnos en su sentido, ponernos en una dirección, lo que conduce a pensar que la semántica profunda tiene un carácter dinámico. Así, explicar es extraer la estructura, es decir, las relaciones internas de dependencia que constituyen la estática del texto, e interpretar es tomar el camino del pensamiento que abre el texto, tomar su dirección. Corrige, entonces, el concepto de interpretación subjetiva como acto *sobre* el texto para pasar al concepto de interpretación objetiva que sería el acto *del* texto (interna al texto), donde el objetivo es el texto mismo.

El signo es, entonces, la semántica profunda destacada por la explicación estructural, y la serie de interpretaciones es la cadena producida por la comunidad de interpretantes e incorporada a la dinámica del texto. Las primeras interpretaciones (interpretantes) sirven de tradición para las últimas, que es la propiamente dicha, por lo que, a esta altura, estamos en condiciones de despsicolog-

gizar la interpretación y de referirla al trabajo mismo que hace el texto. Interpretar es ponerse en el sentido, en la dirección del texto, sostenida por el texto. Todo el trabajo de la hermenéutica es mediatizar esta interpretación / apropiación por la serie de interpretantes que pertenecen al trabajo del texto sobre sí mismo. La apropiación pierde entonces su arbitrariedad: El decir del hermeneuta es un re-decir del texto. Así, en el corazón de la lectura se oponen y se reconcilian indefinidamente la explicación y la interpretación.

### Consideraciones finales

Ya para concluir, podría decirse que si se realiza una primera lectura de lo planteado por Ricoeur, su propuesta conduce a algunas preguntas: ¿es posible despsicologizar la interpretación?; y si fuera así, ¿la dirección que señalaría un texto, sería la misma para todos los lectores?; ¿no conduciría esta propuesta al borramiento de la subjetividad de cada lector?; ¿no constituiría esta afirmación una contradicción lógica?

Sin embargo, no es eso lo que plantea el autor cuando introduce la noción de semántica profunda, es decir, la ubicación de la interpretación (en tanto apropiación) en el extremo del arco hermenéutico. Dice el autor:

*La idea de Interpretación, comprendida como apropiación, no queda por ello eliminada, solo queda remitida al término del proceso; está en el extremo del arco hermenéutico, es el último pilar del puente, el anclaje del arco en el suelo de lo vivido (Ricoeur, 1985, p.147).*

En esta línea podría pensarse que todo el esfuerzo de Ricoeur para alejarse de la propuesta diltheana, sobre todo en lo que atañe a la despsicologización de la interpretación, termina acercándolo a Dilthey más de lo que parece.

### BIBLIOGRAFIA

- Dilthey, W. (1944): El mundo histórico. México: Fondo de Cultura Económica.
- Dilthey, W. (1945) Psicología y teoría del conocimiento. México: Fondo de Cultura Económica
- Dilthey, W. (1978) Introducción a las ciencias del espíritu. México: Fondo de Cultura Económica.
- Mueller-Volmer, K. (1986) The Hermeneutics Reader - Texts of the German Tradition from the Enlightenment to the Present. Oxford: Basil Blackwell.
- Ricoeur, P. (1985). Del texto a la acción, Buenos Aires: Docencia.