

# Edward Said y Paul Ricoeur. El mundo en el texto *versus* el mundo del texto

Anour Antara<sup>3</sup>

**Resumen:** Un análisis de los planteamientos teóricos de Edward Said y Paul Ricoeur en relación al texto, por muy somero que sea, demuestra a las claras que sus concepciones al respecto se sitúan en las antípodas. En el presente trabajo se intenta demostrar que el origen de estas posturas textuales divergentes se debe a diferencias relativas al concepto mundo. Dicho de otra manera, un texto, según estos autores, puede tener un significado material o ideal en función de determinadas conexiones con el mundo al que hace referencia.

**Palabras clave:** Paul Ricoeur; Edward Said; Teoría textual; Materialidad; Idealidad.

EDWARD SAID AND PAUL RICOEUR: THE WORLD IN THE TEXT VERSUS THE  
WORLD OF THE TEXT

**Abstract:** A brief analysis of the textual theory of Edward Said and Paul Ricoeur demonstrates clearly that their positions regarding this topic are diametrically opposite. In this essay we try to put in evidence that the origin of these divergent positions is due to their differences with respect to the concept world. In other words, it is in function of a certain apprehension of the concept world that the text, according to them, would acquire a certain meaning.

**Keywords:** Paul Ricoeur; Edward Said; Textual theory; Materiality; Ideality.

## Introducción

La más ligera ojeada de las líneas directrices de la teoría textual de Edward Said y Paul Ricoeur demuestra que sus planteamientos con respecto al texto son diametralmente opuestos. La razón de tal oposición estriba, a nuestro juicio, en que la lectura que cada autor hace de las referencias de un texto al *mundo* es por completo antagónica. O, lo que viene a ser igual, es en

---

<sup>3</sup> Investigador de posdoctorado en el Departamento de Filología Española, Clásica y Árabe Universidad de Las Palmas de Gran Canaria. email: [nourdanieles@yahoo.es](mailto:nourdanieles@yahoo.es). ORCID 0000-0001-6428-3781.

virtud de una determinada aprehensión del concepto *mundo* como el texto adquiriría un significado distinto.

¿Pero de qué hablamos cuando hablamos del *mundo* en estos casos? ¿Por qué es clave para Said y Ricoeur en cuanto a una definición del texto en sí se refiere? A dichas cuestiones se propone responder este artículo. Con tal propósito, la presente investigación precisa antes que nada de una delimitación clara del marco teórico en el que se insertan las concepciones textuales de nuestros dos autores.

## Edward Said y Paul Ricoeur: presupuestos teórico-metodológicos

Ricoeur describe su empresa filosófica en los siguientes términos: una filosofía que se caracteriza por ser reflexiva; por estar en la línea del movimiento de la fenomenología y por aspirar a ser una variante hermenéutica de esta última.<sup>4</sup> Para fundar una hermenéutica sobre la fenomenología o lo que él denomina como *la greffe de l'herméneutique sur la phénoménologie*, Ricoeur parte de un análisis de la ontología del comprender de Heidegger. El filósofo alemán había propuesto introducir la cuestión del método en el plano de una ontología del ser terminado, para así reencontrarse con la comprensión, no como un método de conocimiento, sino como un modo de ser. A continuación, el autor francés plantea una reflexión desde el punto de vista de esa misma ontología, pero teniendo en cuenta las exigencias metodológicas y las demandas sucesivas de la semántica y la reflexión.<sup>5</sup>

El prototipo de esta hermenéutica por la que aboga Ricoeur no es el del primer Husserl con sus tendencias hacia el idealismo de su teoría sobre la intencionalidad y el significado, sino el del Husserl de su última época. Sin

---

<sup>4</sup> La fenomenología según su precursor, Edmund Husserl, es "la ciencia de los fenómenos cognoscitivos en este doble sentido: ciencia de los conocimientos como fenómenos, manifestaciones, actos de la conciencia en que se exhiben, en que se hacen conscientes, pasiva o activamente, tales o cuales objetos; y, por otra parte, ciencia de estos objetos mismos en cuanto que se exhiben de este modo. La palabra *fenómeno* tiene dos sentidos a causa de la correlación esencial entre el aparecer y lo que aparece [...] quiere propiamente decir 'lo que aparece' y, sin embargo, se aplica preferentemente al aparecer mismo, al fenómeno subjetivo (si se permite esta expresión que induce a ser tergiversada en sentido burdamente psicológico)" (Husserl, 1982, pp. 105-106).

<sup>5</sup> No es que Ricoeur rechace de plano las consideraciones de Heidegger, más bien al contrario, el autor francés rinde justicia a su ontología del comprender, solo que expresa una duda "*sur la possibilité de faire une ontologie directe, soustraite d'emblée á toute exigence méthodologique, soustraite par conséquent au cercle de l'interprétation dont elle fait elle-même la théorie*" (Ricoeur, 2013, pp. 27).

embargo, la cuestión, para Ricoeur, sería remontarse de Heidegger a Husserl e interpretar a este último en términos del primero.

Lo interesante en la fenomenología de Husserl en relación a la teoría de Ricoeur es su percepción del *mundo* como algo que no se relaciona con nada que sea exterior. La fenomenología entendida en estos términos debe poner entre paréntesis todo lo que se encuentre más allá de nuestra experiencia inmediata. El mundo exterior es algo que debe reducirse únicamente al contenido de nuestra propia conciencia.<sup>6</sup> Es precisamente esa reducción la primera exigencia que la fenomenología ha de llevar a la práctica, porque todo cuanto no sea *inmanente* a la conciencia debe ser rigurosamente excluido. Diríase que todas las realidades deben tratarse como meros *fenómenos* en función de su apariencia en nuestra mente: estos son los únicos datos absolutos que pueden servirnos de base sólida.<sup>7</sup> O, como diría el propio Husserl, el precursor de la fenomenología: "Quizá hay cosas fuera de mí, pero ni una sola de las que tengo por verdaderas. Y quizá no hay en absoluto cosa alguna fuera de mí" (Husserl, 1982, p. 113).

Obviamente, la posición arriba referida es una posición idealista<sup>8</sup> porque de lo que se trata, en resumidas cuentas, es de que nuestra conciencia

---

<sup>6</sup> Heidegger considera que cuando el idealismo insiste en que el ser y la *realidad* solo son "en la conciencia", se da a la expresión el sentido de comprender que el ser no puede explicarse por medio de ningún ente. Pero en la medida en que queda por explicar qué quería decir ontológicamente esta misma comprensión del ser, como sea posible en su vinculación a la constitución del "ser ahí", el idealismo erige la exégesis de la *realidad* en el vacío. El hecho de que el ser no sea explicable por ningún ente y de que la *realidad* solo sea posible en la comprensión del ser, no desliga de la obligación de preguntar por el ser de la conciencia, de la *res cogitans* misma. La consecuencia requiere de la tesis idealista el análisis ontológico de la conciencia misma como un ineludible problema previo. Solo por ser el ser "en la conciencia", es decir, comprensible en el "ser ahí" puede este comprender y traducir en conceptos caracteres del ser tales como la independencia, el "en sí", la "realidad" en general. Solo por ello son accesibles en el *ver en torno* entes *independientes* como entes que hacen frente dentro del mundo. (Heidegger, 1986, p. 228).

<sup>7</sup> La reducción fenomenológica desde la perspectiva de Husserl se limitaría así a la esfera de lo que está dado exactamente en el sentido en que está mentado, y dado ello mismo en el más estricto sentido, de tal modo que nada de lo mentado deja de estar dado. En una palabra: restricción a la esfera de la pura evidencia, entendido este término en cierto estricto sentido que excluye ya la "evidencia mediata" y, sobre todo, toda evidencia en sentido laxo (Husserl, 1982, p. 75).

<sup>8</sup> Ricoeur, apoyándose en Frege y Husserl, define el idealismo en los siguientes términos: "Por idealidad quisieron decir que el significado de una proposición no es ni una realidad física ni una psíquica [...]. La igualdad del significado en una serie infinita de sus actualizaciones mentales constituye la dimensión ideal de la proposición" (Ricoeur, 2006, p 102).

—de por sí un concepto abstracto— se convierte en la piedra de toque de todas nuestras acepciones del mundo exterior.<sup>9</sup>

En cuanto a la posición teórica de Said, su obra plantea la dificultad de relacionarla con las corrientes del pensamiento contemporáneo. Aunque la obra del autor palestino bebe de las principales escuelas del pensamiento contemporáneo, como son el posestructuralismo, el marxismo y la deconstrucción, su pensamiento no se adhiere a ninguna de ellas. Sirva como ejemplo su complicada relación con el posestructuralismo y, en particular, con la obra del autor francés, Michel Foucault. Es de sobra conocida la deuda contraída por parte de Said con el autor francés en su estudio sobre el orientalismo. Said llega a afirmar que, sin la noción del discurso formulada por Foucault, no habría llevado a cabo dicho estudio. Pero Said optó por dejar de lado el pensamiento de Foucault por su desacuerdo con él en cuestiones tales como la posición del sujeto, la teoría del poder y el humanismo. De hecho, es este último el único *-ismo* al que perteneció Said. La razón de esta decisión por parte de Said de no pertenecer a ningún *-ismo* es su convencimiento de que las trampas que dichos *-ismos* le tienden al intelectual son reales y no hay que perderlas de vista, porque pertenecer a cualquier ortodoxia significa casi siempre renunciar a ser crítico y escéptico, actitudes que comprenden, según Said, la tarea fundamental de un intelectual que desea decirle la verdad al poder.

A pesar de esta dificultad y de esa inclasificable posición teórica de Said, es conveniente señalar, en lo que a su teoría textual se refiere, las fuertes conexiones de su teoría interpretativa con el pensamiento de Raymond Williams. El propio Said había expresado esta afinidad en los siguientes términos: “Yo diría que el concepto de materialismo cultural de Williams se

---

<sup>9</sup> Vale la pena señalar que el término *mundo* junto con otros conceptos como el Dasein y el tiempo, es de capital importancia en las concepciones teóricas del filósofo alemán, Martín Heidegger. A diferencia de Paul Ricoeur, el concepto *mundo* se caracteriza por ser un objeto ontológico. El propio Dasein o la existencia humana no se puede entender sino en su estrecha relación con el *mundo*. Este último, si se quiere decir así, es el que da sentido a nuestra existencia y el horizonte en el que todo ser ha de comprenderse. Es más, el *mundo* según Heidegger, “es un existencial del que formamos parte, al que estamos estrechamente ligados, y, queramos o no, determina nuestra existencia; además, dado que estamos inmersos en el mundo del cual no podemos desprendernos porque siempre lo tendremos en frente, todo nuestro vivir es un continuo habérselo con él. De modo que toda interpretación correcta del Dasein requiere de una interpretación de su propio *estar-en-el-mundo*”. Y esto significa, según Heidegger, que “el comprender concierne siempre a la plena apertura del Dasein en cuanto estar-en-el-mundo, el transponerse del comprender es una modificación existencial del proyecto en su integridad. En la comprensión del mundo siempre está comprendido a la vez que el *estar-en la comprensión* de la existencia en cuanto tal implica siempre la comprensión del mundo” (Heidegger, 1986, p. 164).

ajusta a la actitud metodológica que estoy tratando de describir” (Said, 2004, p. 242). Said se interesa por el materialismo cultural porque le brinda la herramienta básica para conectar los procesos de producción textual con las circunstancias mundanas en que se han gestado. Además, la noción de *estructura de sentimiento* del autor galés es capital en la teoría de la novela de Said, ya que le permite conectar la novela decimonónica con las realidades del imperio británico y francés en ultramar.

En definitiva, adoptando la postura de Williams, Said sitúa la obra de arte en su dimensión material, en conexión con los procesos históricos y sociales que la hicieron posible y esto, claro está, se sitúa, como aclararemos en las líneas que siguen, en las antípodas del texto, entendido por Ricoeur como algo desligado de su estar en el mundo.<sup>10</sup>

## Paul Ricoeur o el texto suspendido de sus referencias al *mundo*

Para una correcta comprensión de las concepciones textuales de Ricoeur, es pertinente tomar como punto de partida la crítica que dirige a los estructuralistas en su libro *Le conflit des interprétations* (2013). En su opinión, esta escuela presta demasiada atención a lo que él denomina *axiome de la clôture*. Sostiene que los lingüistas estructurales conciben el lenguaje como un universo cerrado de signos y con una autonomía absoluta de dependencias internas, afirmación esta que no comparte, ya que la noción primera del lenguaje, según su punto de vista, es la de *dire quelque chose sur quelque chose*.<sup>11</sup> Además, Ricoeur entiende que el objetivo del lenguaje es doble. Por un lado, está su dimensión ideal, su no pertenencia al mundo real; por otro, están sus referencias externas. Este avance del sentido ideal a las referencias

---

<sup>10</sup> Aquí anticipamos desde ya lo que Ricoeur quiere decir por *mundo*, que no es para él sino el *mundo del texto*, cuyas referencias a la realidad, según él, deben estar interrumpidas. Desde esta perspectiva, Ricoeur considera que “*le monde du texte dont nous parlons n’est pas celui du langage quotidien; en ce sens, il constitue une nouvelle sorte de distanciation qu’on pourrait dire du réel avec lui-même. C’est la distanciation que la fiction introduit dans notre appréhension de la réalité*” (Ricoeur, 1986, p.128).

<sup>11</sup> En realidad, esta noción está impregnada de la *chose* de Gadamer que es una de las aportaciones importantes del filósofo alemán a lo que él denomina la *experiencia hermenéutica*, ya que quien quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él. Una conciencia formada hermenéuticamente, según él, tiene que “mostrarse receptiva desde el principio para la alteridad del texto. Pero esta receptividad no presupone *neutralidad* frente a las cosas ni tampoco auto cancelación, sino que incluye una matizada incorporación de las propias opiniones previas y prejuicios”. (Gadamer, 1999: 335-336), solo que, con la *chose*, Ricoeur siempre quiso decir *le monde de l’oeuvre*. (Ricoeur, 1986, p. 130).

reales del texto es el alma misma del lenguaje,<sup>12</sup> puesto que, entendido así, no habría ninguna contradicción entre las dos afirmaciones. Una se relaciona con la estructura del signo dentro del sistema y la otra con sus funciones dentro de la frase.

A partir de lo señalado arriba, Ricoeur comienza a formular su propia teoría del entender proponiendo pasar de *la axiome de la clôture* a la apertura de la hermenéutica. Porque lo más grave en el estructuralismo no es su intención de fundar una ciencia del lenguaje, sino que los resultados de dicha ciencia fueron aplicados a otros dominios como es el de la literatura, que pasa a ser dominio exclusivo de las operaciones lingüísticas. Pero el meollo de lo que entiende Ricoeur por el comprender está basado en su distinción entre el habla y la escritura. La diferencia, según él, entre el discurso hablado y el discurso escrito estriba en las referencias que cada uno hace al *mundo*.

Mientras en el discurso hablado la situación común entre los interlocutores<sup>13</sup> impregna de alguna manera el diálogo y convierte así sus referencias en ostensivas, en el discurso escrito, esa referencia hacia el *mundo* exterior no existe, sino que se encuentra interceptado al mismo tiempo que el diálogo queda interrumpido por el texto. De modo que el *mundo* está como en el aire y el texto se encuentra fuera del *mundo* o sin *mundo*, y es precisamente la lectura, en tanto que interpretación, quien asume el cometido de efectuar las referencias.

Y si esto es así, como Ricoeur cree que lo es...

[El texto] no es un segmento de una cadena histórica, en la medida en que constituye un tipo de objeto atemporal que, por decirlo así, ha cortado sus vínculos con todo desarrollo histórico. El acceso a la escritura implica esta superación del proceso histórico, la transferencia del discurso a una esfera de idealidad que permite una ampliación indefinida de la esfera de la comunicación. (Ricoeur, 2006, p. 103).

---

<sup>12</sup> Pero el problema con estas referencias es que en el proceso de una lectura se quedan en suspensión o interrumpidas hasta que el intérprete las devuelva de su ausencia. Es decir, esas referencias no son de gran trascendencia, están, pero como que no están.

<sup>13</sup> Para establecer una diferencia entre el habla y la escritura, Ricoeur apela a la noción del discurso. Es en tanto que discurso que el lenguaje es hablado o escrito. Ricoeur denomina texto todo discurso fijado por la escritura. A este respecto afirma lo siguiente: "*¿Qu'est-ce qu'un texte? Appelons texte tout discours fixé par l'écriture. Selon cette définition, la fixation par l'écriture est constitutive du texte lui-même. Mais qu'est-ce qui est ainsi fixé par l'écriture? Nous avons dit: tout discours. Est-ce à dire que le discours a dû d'abord être prononcé physiquement ou mentalement, que toute écriture a d'abord été, au moins à titre potentiel, une parole? Bref, qu'en est-il du rapport du texte avec la parole?*" (Ricoeur, 1986, p. 154).

No hay que buscar entonces en un texto una situación histórica común entre el autor y sus lectores, ni siquiera la comprensión de ellos como fenómenos históricos y culturales, sino más bien *"une proposition de monde tel que je puisse l'habiter pour y projeter un des mes possibles les plus propres. C'est que j'appelle le monde du texte, le monde propres à ce texte unique"* (Ricoeur, 1986, p. 128). Así pues, en vez de la referencia del texto a un mundo ostensible, la nueva referencia del texto es el proyecto de un mundo, esto es, "mostrar el poder revelador de un texto más allá del horizonte limitado de su propia situación existencial, ya que el texto ha escapado de su destinatario original" (Ricoeur, 2006, p. 104).

Dicho esto, la postura de Ricoeur parece obviar el hecho de que el texto no es un objeto intemporal, sino que pertenece a su mundo. No es que dice algo, sino que es algo. Pasar de puntillas el origen de este texto, so pretexto de que esté a una distancia inmensa del mundo de su interpretación o suspenderlo por motivos analíticos, no tiene en cuenta que el verdadero sentido de dicho texto puede estar allí donde estuvo su origen. No puede esto significar que el único horizonte válido del comprender pasa solamente por una recuperación del origen mundano de un texto, sino que este horizonte es un procedimiento más y, quizá, uno de los más importantes para una comprensión mejor.

Sea como fuere, lo cierto es que en la apreciación textual de Ricoeur se pasa por alto el consenso general que existe entre los críticos de que los textos se encuentran en los contextos, esto es, tienen una historia, unas raíces en la vida humana y, por supuesto, nos quieren comunicar algo. Por eso entendemos que, pese a que el sentido de una obra no es solamente dominio del saber histórico, toda verdadera comprensión requiere de una mediación de la conciencia histórica. Otra cosa es que la reconstrucción del pasado histórico de una obra de arte sea una reproducción fiel o solo una mera copia, pero esto no es óbice para que se intente llevar a cabo este proyecto de reconstrucción.<sup>14</sup>

Y tal es, como viene en las líneas que siguen, la teoría de Edward Said.

---

<sup>14</sup> Otra vez insistimos en que Ricoeur no niega que el texto hace referencia a su realidad histórica, pero que, para él, tiene que ser la última categoría y no la primera que la hermenéutica ha de tener en cuanto a la hora de elaborar una teoría del comprender. Da la impresión de que la historia, para Ricoeur, está allí por mero accidente. Pero el autor francés alega que *"ma thèse est ici que l'abolition d'une référence de premier rang, abolition opérée par la fiction et par la poésie, est la condition de possibilité pour que soit libérée une référence de second rang, qui atteint le monde non plus seulement au niveau des objets manipulables, mais au niveau que Husserl désignait par l'expression de lebenswelt de Heidegger par celle d'être-au-monde"* (Ricoeur, 1986, p. 127).

## Edward Said y el estar del texto en el *mundo*

De manera similar, Said mantuvo una larga disputa con el posestructuralismo. De hecho, los principios de su carrera académica estuvieron marcados por su rechazo al tributo que los posestructuralistas rinden a lo que el autor palestino denomina la *textualidad*:

[Es] la antítesis exacta a sustituir a lo que podría llamarse historia. Se considera que la textualidad tiene lugar, sí, pero por la misma regla de tres no tiene lugar en ninguna parte ni en ninguna época en particular. Es un producto, pero no es obra de nadie ni de ninguna época. (Said, 2004, p. 14).

Lo más grave en la teoría posestructuralista, a su juicio, es que el texto se convirtió en un objeto desinfectado y místico. En su dedicación por completo al mundo de los signos y los códigos, la textualidad ha aislado el texto de cualquier relación con los acontecimientos y sensaciones físicas que lo hicieron posible. Algo que, por otra parte, Said rechaza de plano, ya que por el mero hecho de formar parte del mundo social y de la vida humana, un texto es mundano y es, hasta cierto grado, un acontecimiento.<sup>15</sup>

Lejos de ser un artefacto que se encuentra en un espacio idealizado y desconectado de sus raíces, en realidad y según la mundanidad propuesta por Said, el texto viene a ser un campo dinámico que cuenta con un sistema de referencia hacia el autor, hacia el lector, hacia la situación histórica, hacia otros textos, hacia el pasado y el presente. Por tal razón, Said está convencido de lo siguiente:

La relación que existe entre los textos y las realidades existenciales de la vida humana, la política, las sociedades que hacen posibles los textos, que los ponen en manos de sus lectores, que reclaman la atención de los críticos. Sostengo que son estas realidades las que debería tener en cuenta la crítica y la conciencia crítica. (Said, 2004, p. 16).

---

<sup>15</sup> La principal objeción que un lector puede plantearle a Said en su propuesta teórica es la que se puede inferir de la observación que Gadamer hace al respecto cuando alega que “ahora bien, el mundo que se atribuye a sí mismo una obra de la literatura universal puede estar separado por una distancia inmensa respecto al mundo original al que habló dicha obra, en consecuencia, no se trata con toda seguridad del mismo *mundo*” (Gadamer, 1999: 214).



El mejor modo en que los textos se relacionan con el *mundo* es la *afiliación*, término este que denota una serie de asociaciones peculiarmente culturales entre, por una parte, formas, afirmaciones y demás elaboraciones estéticas; y, por otra, instituciones, agencias, clases sociales y fuerzas sociales amorfas.

Es preciso señalar que el concepto de afiliación es de capital importancia en la teoría de Said porque es él quien hace posible que un texto se mantenga como tal, extremo respaldado por una serie de circunstancias: la posición social del autor, el momento histórico, las condiciones de producción. Además, la afiliación es quien recrea los lazos entre los textos y el *mundo*. De manera que abogar por el término afiliación es “por tanto, hacer visibles, devolver la materialidad a los cabos que atan el texto a la sociedad, al autor y a la cultura”. (Said, 2004: 239).

Conviene resaltar que la concepción textual del autor palestino se nutre de su propia mundanidad. En una reseña árabe citada por el propio Said en su obra *Orientalismo* (2002), Basim Mussalam compara esta polémica obra con una desmitificación anterior del orientalismo en el año 1895, pero observa que la diferencia entre Said y Michel Rustom, el autor de la desmitificación, radica en que el *mundo* de Said trata de pérdidas y el de Rustom no.

La propia carrera profesional de Said parece corroborar su incómoda situación existencial. Se trata de un autor árabe perteneciente a una parte del mundo que se vio sumida —y así continúa— en un estado de transformación caótica, y que se convierte en el símbolo de su propia inconveniencia y “segurí­a fuera de lugar hiciera lo que hiciera”. (Said, 2001, p. 335).

Podemos inferir de lo dicho anteriormente que los mundos que están en la base de las concepciones teóricas de Said y Ricoeur chocan en lo esencial. Los dos difieren en cuanto al énfasis que cada uno pone sobre el término *mundo*. Mientras que para el autor francés es imposible basar nuestra interpretación en una recuperación del mundo original porque existe a una distancia insalvable del mundo de su interpretación<sup>16</sup>, para Said, toda lectura

---

<sup>16</sup> Para afianzar definitivamente lo que Ricoeur quiere decir con la suspensión del mundo originario de una obra literaria y su supuesto reemplazamiento por lo que él denomina el *quasi-monde des textes ou littérature*, afirma lo siguiente: “*Cette occultation du monde circonstanciel par le quasi-monde des textes peut être si complète que le monde lui-même, dans une civilisation de l’écriture, cesse d’être ce qu’on peut montrer en parlant et se réduit à cette sorte “d’aura” que déploient les œuvres. Ainsi parlons-nous du monde grec, du monde byzantin. Ce monde, on peut le dire imaginaire, en ce sens qu’il est présentifié par l’écrit, au lieu même où le monde était présenté par la parole; mais cet imaginaire est lui-même une création de la littérature, c’est un imaginaire littéraire.*” (Ricoeur, 1986, p. 158)

ha de empezar por poner de manifiesto las conexiones que un texto tiene con el mundo real de su producción.

Y para que estas posiciones disímiles se vean con más claridad, analizaremos en lo que viene y con más detenimiento las dos distintas visiones del mundo que, de alguna manera, abocan la posición de Said y Ricoeur al desacuerdo.

## El *mundo* entre Edward Said y Paul Ricoeur: materialidad frente a idealidad

Pese a que Said no teoriza en profundidad sobre el término *mundo*, el autor palestino se refiere a algo material, a saber, al mundo de los acontecimientos y las circunstancias históricas. Y esto sí lo sitúa en las antípodas de lo que Ricoeur entiende por *mundo*, que no es sino *un projet d'ouverture*; es, si se quiere, el *quasi-monde* que reemplaza por completo al mundo original de la obra.

A primera vista, puede parecer que Ricoeur niega la existencia de un mundo real en un texto. Nada más lejos de lo que pretende. El mundo, para él, está, pero se encuentra como en un estado de suspensión o interrumpido. O sea, está en el aire hasta que el propio intérprete lo rescate de su condición de ausente<sup>17</sup>. Y es aquí donde entra la tarea del intérprete, que en palabras de Ricoeur consistiría en lo siguiente:

*chercher dans le texte même, d'une partie, la dynamique interne qui en gouverne le processus de structuration comme oeuvre, de l'autre, le pouvoir de l'oeuvre de se projeter dehors d'elle même et de générer un monde qui pourrait a bon droit d'être appeler avec Gadamer la "chose" du texte ou, comme dit aussi Ricoeur, le monde de l'oeuvre, un monde habitable pour les humains. Tel est le double travail du texte. (Jervolino, 2002, p. 33).*

---

<sup>17</sup> El motivo por el que un texto se exilia de su mundo real no es, según Ricoeur, de orden teórico, sino que se encuentra en plena realización en el texto poético y, sobre todo en la literatura de ficción como el cuento y la novela, donde "toute référence à la réalité donnée peut être abolie" (Ricoeur, 1986, p. 127). También el texto bíblico, como todo texto poético, según Michaël Foessel, ejemplifica lo que viene diciendo Ricoeur sobre la abolición del mundo real, ya que "Le Royaume de Dieu ne coïncide donc pas avec le monde tel que nous le percevons, mais il nous invite à considérer ce dernier d'une manière différente, et potentiellement adverse, de celle induite de l'usage ordinaire du langage. En ce sens, le texte biblique, comme tout texte poétique, contient une "proposition de monde" qu'il revient au lecteur de faire sienne ou non" (Foessel, 2004, p. 175).

Pero la postura de Ricoeur hacia el texto parece no convencer a Said, que la califica de engañosa y simplista porque, para él, parece que lo que hace Ricoeur es que el texto y la realidad circunstancial jueguen al juego de la silla:

[...] en el que una intercepta y sustituye a la obra de acuerdo a unas señales bastante rudimentarias. El crítico intérprete ve reducida su posición a la de una bolsa de valores central en cuyo parqué se produce la transacción según la cual un texto se revela con un significado  $x$  al tiempo que dice  $y$ , en lo que se refiere a lo que Ricoeur denomina como la «referencia deferida», ¿qué sucede con ella durante la interpretación? Sencillamente, partiendo de la base de un modelo de intercambio directo, regresa convertida en un todo real mediante la lectura del crítico. (Said, 2004, p. 53).

Lo que trata de sugerirnos la postura de Ricoeur es que el lector debe abolir y destruir toda relación del texto con su propio *mundo* y sustituirlo por otro imaginado. Pero, aunque es difícil interpretar el texto en relación con su mundo original, ya que una vez puesto en circulación está a una distancia inmensa del susodicho *mundo*, lo cierto es que un intérprete debe situarse en la situación mundana del texto e intentar leerlo a la luz de su propia situación histórica y humana.

Por eso Said cree que toda interpretación es coyuntural, es decir, se produce en una coyuntura cuya influencia, como ya se ha dicho, es afiliativa. Asimismo, toda interpretación, a su modo de ver...

Ha de realizarse por fuerza en un momento y un lugar específicos y ha de ser llevada a cabo por un individuo específicamente localizado, con unos antecedentes concretos, en una situación concreta y con unos objetivos determinados [...]. Es una actividad social inextricablemente ligada, en primer lugar, a la situación de la que surge, que le otorga luego el estatus de conocimiento o lo rechazará como inadecuado para alcanzar tal estatus. Ninguna interpretación puede obviar esta realidad, y ninguna está completa si no incluye una interpretación de la situación. (Said, 2005, p. 262).

Esto no parece convencer a Karl Simms, un crítico de Said cuyo artículo titulado *The materiality and Ideality of Text: Said and Ricoeur* sugiere que la objeción por parte de Said hacia la interpretación textual de Ricoeur no se sustenta sobre una base sólida, ya que para él la distinción que establece Ricoeur —aparte de ser por motivos de clarificación analítica— no es entre el habla y la realidad circunstancial, por un lado, y la escritura y los textos, por otro, sino simplemente entre el habla y la escritura o los textos con la realidad

circunstancial que opera como tercer término, a la que cada uno de estos conceptos opuestos se relaciona de diferentes modos.<sup>18</sup> La parte más polémica en el ensayo de Simms, en nuestra opinión, es que en un determinado momento de su artículo sostiene que Said critica a Ricoeur por no ser un marxista —como si Said lo fuera—. A este respecto, Simms afirma lo siguiente:

*Not acknowledging ideality through a fetishization of material reality is a defining failure of Marxist thinking. Said's critique of Ricoeur on this particular point boils down to this: Ricoeur is not being Marxist. But anyone who is not a Marxist will not find this eo ipso an error.* (Simms, 2009: 68).

Como es fácil de observar, Simms incurre en una simplificación clara de la argumentación de Said. El autor palestino nunca hizo mención en las pocas líneas que le dedica a Ricoeur a su posición ideológica. Argüir que Said pone en tela de juicio la teoría textual del autor francés por no ser marxista no deja de ser una mera conjetura, porque de lo que se trata es de que estamos frente a dos visiones que se afianzan en dos marcos teóricos diferentes y no en consideraciones de índole ideológica.

Así pues, esgrimir que Said pone el acento sobre lo material en detrimento de lo ideal, como argumenta Simms, no tiene en cuenta que el mundo no es un objeto sin un asidero material, no es algo que esté fuera de nosotros de manera que se pueda reducir a proyectos y visiones que son analizados luego por la conciencia. Es más, el propio Ricoeur no solo habla de una suspensión de la realidad del texto, sino que el papel de la mayor parte de nuestra literatura consistía, según su punto de vista, en *détruire le monde* llevando “*la abolition de la référence au monde donnée jusqu'à ses conditions les plus extrêmes*”(Ricoeur, 1986, p. 127).

---

<sup>18</sup> Pero el problema de fondo es que Said no cree en una separación entre el habla y la escritura. Debido a una influencia de la cultura árabe-islámica, Said se vio imbuido por las aportaciones del campo de la especulación lingüística árabe medieval. En relación con este campo de estudios, han existido dos corrientes mayores en la exégesis del texto coránico: los *batinitas* y los *zahiritas*. Said se alinea con la posición *zahirita* porque, a diferencia de los primeros que sostenían que el significado del lenguaje está oculto en las palabras y es solo accesible, por tanto, como consecuencia de una exégesis que tiende hacia el interior, —de ahí el significado del *batin* que viene a ser *latente* en árabe—, los *zahiritas* —la palabra significa algo semejante a *manifiesto* en árabe— sostenían que las palabras solo tenían un significado, el cual estaba anclado a una situación histórica y religiosa. Y como el Corán, que es el ejemplo paradigmático del lenguaje divino y humano al mismo tiempo, es un texto que incorpora hablar y escribir, leer y contar, la propia interpretación *zahirita* acepta como inevitable no la separación entre discurso y escritura, no la disyunción entre un texto y su circunstancialidad, sino más bien su necesaria interacción. (Said, 2004, pp. 58-59).

Y si todos estamos de acuerdo en que el ser humano está inmerso en el *mundo* y casi todos sus propósitos y posibilidades tienen que vérsela con este *mundo*, debemos reconocer también que el *mundo*, antes de ser un proyecto de apertura y una posibilidad, es, en principio, un ser propio e implacable, y, por ende, toda nuestra existencia y no solamente nuestra interpretación está marcada por su estar en el mundo. De ahí que el *ser-en*, para Heidegger...

[No es] “una peculiaridad” que unas veces se tenga y otras no, o sin la cual se pudiera ser tan perfectamente como con ella. No es que el hombre *sea* y encima tenga un óntico que deba habérselas relativamente con el *mundo*, el cual se agregaría el hombre a sí mismo ocasionalmente. El *ser-ahí* no es nunca *inmediatamente* un ente exento de *ser-en*, por \*decirlo así, que tendrá a veces el capricho de echarse a cuestras una relación hacia el mundo. Echarse a cuestras relaciones al mundo solo es posible porque el *ser-ahí* es como es en cuanto *ser-en-el-mundo*. Esta estructura de su ser no es el simple resultado de que además del ente del carácter del *ser-ahí* sea aún *ante los ojos* otro ente de aquel que venga a coincidir con este. *Coincidir con* el *ser-ahí* sólo le es posible a este otro ente en tanto que le es dado mostrarse por sí mismo dentro de un mundo. (Heidegger, 1986: 70).

## Conclusiones

Conviene finalizar el presente trabajo diciendo que su finalidad no ha consistido en contrarrestar los proyectos teóricos de dos autores aparatosamente diferentes para que prevalezca uno sobre otro. Las cosas no funcionan así, y menos, en las experiencias del comprender, aunque este autor —justo es reconocerlo— siente cierta inclinación hacia una posición en concreto.

A pesar de que los dos proyectos de lectura analizados chocan en lo esencial, ambos presentan dos modelos poderosamente influyentes por los que cada lector puede decantarse acorde a sus marcos de referencia cultural. En cualquier caso, aun cuando admitimos en lo esencial que todo texto es un proyecto de apertura, que siempre trasciende al propio autor y su situación histórica y que nunca está terminado hasta que no se incluya la interpretación de un lector, no significa que la interpretación haya de omitir el supuesto *mundo* original del texto, puesto que hacerlo supondría desarraigarlo de una situación mundana determinante en cuanto a su modo de ser como artefacto textual.

Por ello, ante la argumentación que aduce que todo intento de recuperación del mundo originario de la obra de arte está abocado al fracaso, porque se trataría en los mejores casos de una copia y no del original, creemos encontrar en Gadamer un modelo alternativo a este dilema cuando afirma lo siguiente:

El sentido normativo contenido en el concepto de la literatura universal sigue queriendo decir que las obras que pertenecen a ella siguen diciendo algo, aunque el mundo al que hablan sea completamente distinto. La misma existencia de una literatura traducida demuestra que en tales obras se representa algo que posee verdad y validez siempre y para todos. Por lo tanto, la literatura universal no es en modo alguno una figura enajenada de lo que constituye el modo de ser de una obra según su determinación original. Por el contrario, es el modo de ser histórico de la literatura en general lo que hace posible que algo pertenezca a la literatura universal. (Gadamer, 1999, p. 214).

## Referencias bibliográficas

- Bennet, T. (1990) *Outside Literature*. London: Routledge.
- Eagleton, T. (1983) *Literary Theory: an introduction*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Foessel, M. (2004) La lisibilité du monde La véhémence phénoménologique de Paul Ricoeur. Em Revault d'Allonnes, M. & Azouvi, F. (ed). *Paul Ricoeur*. Paris: Éditions de l'Herne.
- Jervolino, D. (2002). *Paul Ricoeur: Une herméneutique de la condition humaine*. Paris: Ellipses Édition.
- Heidegger, M. (1986) *El ser y el tiempo*. Trad. José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (1982). *La idea de la fenomenología: cinco lecciones*. Trad. Miguel García-Baro. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gadamer, H.G. (1999). *Verdad y método*. Trd. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Ediciones Sígueme - Salamanca.
- Ricoeur, P. (1976) [2006]. *Teoría de la interpretación: Discurso y excedente de sentido*. Trad. Graciela Monges Nicolau. Buenos Aires: Siglo veintiuno editores.
- Ricoeur, P. (1986). *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique II*. Paris: Éditions du Seuil.
- Ricoeur, P. (2013). *Le conflit des interprétations I: Essais d'herméneutique*. Paris: Éditions du Seuil.

- Said, E. (1978) [2002]. *Orientalismo*. Trad. María Luisa Fuentes. Barcelona: Debate.
- Said, E. (1983) [2004]. *El mundo, el texto y el crítico*. Trad. Ricardo Garcia Perez. Barcelona: Debate.
- Said, E. (1999) [2001]. *Fuera de lugar*. Trad. Xavier Calvo. Barcelona: Grijalbo (Mondadori).
- Simms, K. (2009). The materiality and Ideality of Text: Said and Ricoeur Em Ghosh, R. (ed) *Edward Said and the literary, Social and political World*. London: Routledge.
- Williams, R. (1977). *Marxism and literature*. Oxford: Oxford University Press.