

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Departamento de Filosofía I



**ESTRUCTURALISMO Y SUBJETIVIDAD EN LA OBRA
DE PAUL RICOEUR: ¿UN DIÁLOGO POSIBLE?**

**MEMORIA PRESENTADA PARA OPTAR AL GRADO DE
DOCTOR POR**

Marilene Valerio Diniz

Bajo la dirección del Doctor:

Ramón Rodríguez García

Madrid, 2005

ISBN: 84-669-2776-X □ □

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFIA
Departamento de Filosofía I

**ESTRUCTURALISMO Y SUBJETIVIDAD EN LA OBRA DE PAUL RICOEUR:
¿UN DIALOGO POSIBLE?**

Tesis presentada al Curso de Doctorado en Filosofía, Tecnología y Sociedad, de la Universidad Complutense de Madrid, como exigencia final para la obtención del grado de doctor.
Área de concentración: Hermenéutica

DIRECTOR:
DR. RAMON RODRIGUEZ GARCIA
CATEDRATICO DE FILOSOFIA EN EL DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA I

AUTORA:
MARILENE VALERIO DINIZ

DEDICATORIA

A PAUL RICOEUR, que no conozco en «carne y hueso», pero a quien, como autor-modelo, me entregué de cuerpo y alma en estos últimos cuatro años, por me haber enseñado que es posible recrear el mundo, construyendo nuevos sentidos para la vida, a pesar de la existencia del mal y de la conciencia de la muerte, dedico esta tesis.

AGRADECIMIENTOS

Al Prof. D. Ramón Rodríguez García, por la generosidad que mostró al hacerse responsable por la dirección de este trabajo y por darme la seguridad de poder seguir el camino trazado.

A mi familia, por dedicarme siempre comprensión, amor y respeto.

A Helena Madureira, por enseñarme el sabor de la lengua española.

A Mario y Agnaldo, por la paciencia en ayudarme a vencer mis dificultades tecnológicas con el ordenador.

SUMARIO

Introducción

01

I Capítulo: Estructuralismo: conceptos fundamentales para el estudio de la obra de Ricoeur

08

1 Estructuralismo y conceptos de lengua

09

2 Como si fuera un juego: Saussure y la construcción del estructuralismo

11

3 La búsqueda de una significancia: el estructuralismo en Benveniste

16

4 Greimas y el modo sémico de significación

23

5 Estructuralismo en Antropología: el modelo de Lévy-Strauss

27

II Capítulo: Estructuralismo y subjetividad en la obra de Ricoeur: marcos de un itinerario

35

2.1. Para una hermenéutica del «sum»

36

2.1.1. El sujeto en cuestión: el desafío del «sum»

39

2.1.2. El sujeto en cuestión: el desafío del signo

46

2.2. Estructuralismo y Hermenéutica: ¿un injerto en un plantón?

55

2.2.1. El diálogo con la Antropología

57

2.2.2. La semántica en la Hermenéutica: la búsqueda del sentido del ser

61

III Capítulo: Hermenéutica de los símbolos: una parada necesaria en la vía larga de Ricoeur

70

3.1. Enigmas de un enigma: el símbolo desde distintas miradas

71

3.2. El concepto de símbolo en Ricoeur

76

3.3. El universo del símbolo en la simbólica del mal

81

3.4. Del símbolo al mito: un partear de sentidos

88

IV Capítulo: La metáfora enseña: otra parada necesaria en la vía larga de Ricoeur

99

4.1. La metáfora viva en las sendas del discurso

100

4.2. Ser y no ser: el paso a la hermenéutica de la metáfora

116

4.3. La metáfora «da a pensar»

127

V Capítulo: Del discurso de la acción a la acción discursiva

138

5.1. Más allá de las dicotomías: las dialécticas del discurso

143

5.2. La configuración narrativa: el mundo del texto

148

5.3. La refiguración narrativa: del texto al lector

159

VI Capítulo: Más allá del estructuralismo: largo itinerario de la construcción del sujeto en la obra de Ricoeur

170

6.1. La dialéctica de la mismidad y de la ipseidad en la identidad narrativa

173

6.2. Subjetividad, ética e imputación moral

182

7. Reflexiones finales: de lo vivido a lo proyectado

198

SIGLAS

PR = Paul Ricoeur
EB = Émile Benveniste
AG = Agilda Julien Greimas
LS = Claude Lévy-Strauss
FS = Ferdinand de Saussure
NC = Noam Avram Chomsky
LH = Louis Hjelmslev
MH = Martin Heidegger
PE = Charles Sanders Peirce
RJ = Roman Jakobson
HP = Hillary Putnam
SU = Stephen Ullman
MF = Manuel Maceiras Fafián

RESUMEN

El estructuralismo, por centrarse en el sistema como un conjunto de relaciones en las cuales los elementos adquieren su valor, no considera nada que no haga parte de este juego en el cual el hombre y la historia no tienen lugar. Bajo esta perspectiva, las llamadas filosofías estructuralistas son acusadas de haber destruido al hombre, la subjetividad, la racionalidad y la historia. Desde ese punto de vista, se considera al hombre como parte del sistema, siendo, pues, cuestionadas su conciencia y autonomía, ya que, como parte del sistema, a él estaría sojuzgado. En el ámbito de estas cuestiones, emerge el problema que motivó esta investigación, o sea, ¿cómo el filósofo Paul Ricoeur ha logrado mantener un constante y profundo diálogo con el estructuralismo, a través de una interdisciplinariedad con las ciencias que lo adoptaron y, al mismo tiempo, construir una teoría de la subjetividad marcada por la búsqueda de la conciencia de sí mismo y por el testigo ético y moral? La tesis con la que se ha intentado contestar a esa pregunta es que la hermenéutica de Paul Ricoeur presenta muchas afinidades con el estructuralismo, principalmente en la formulación del concepto de identidad narrativa. Sin embargo, este filósofo utiliza el estructuralismo no como teoría filosófica, sino como un recurso metodológico de aproximación al fenómeno de las acciones humanas, con enfoque en la acción discursiva, principalmente, en la obra literaria. Así, el análisis estructural representa, en la teoría ricoeuriana, un umbral, un primer paso que posibilita la entrada al discurso filosófico- reflexivo, a través del cual el autor busca los sentidos del «ser-en-el-mundo» y construye el concepto de subjetividad. Con el intento de confirmar o no esta tesis, se siguió, por el análisis reflexivo, y a través de la pesquisa bibliográfica cuidadosa y profunda, el itinerario de la nombrada «vía larga» de la construcción de la subjetividad del hermeneuta. Por eso fueron estudiadas sus teorías de los símbolos, mitos, metáforas, hasta alcanzar la narrativa en la que se consolidó la noción de «identidad ipse» por la cual el filósofo rescata el concepto de sujeto. No el sujeto centrado del «cogito» cartesiano, tampoco el sujeto psicológico, sino el sujeto del deseo, de la duda, del malentendido. El sujeto que no está dado de antemano, sino que se construye, a cada paso, por un proceso de interpretación de sus acciones, por la reflexión sobre su «ser-en-el-mundo» y «con-el-otro» y la responsabilidad ética y moral que la profundización de la conciencia de sí acarrea.

ABSTRASCT

Granting a pivotal role to systems as sets whose components derive their values from the relationships they are involved in, Structuralism does not take into account anything outside this game in which neither man nor history plays a part. Under this view, the so called structuralist philosophies are not rarely charged of having destroyed man, subjectivity, rationality and history. From this standpoint, man is deemed as a part of the system, his consciousness and autonomy being thus questioned since he would invariably be subdued by the very system he belongs to. In the scope of this questions, there emerged the problem that has motivated this study, namely, "How did philosopher Paul Ricoeur manage to keep an unwavering and profound dialogue with Structuralism by working interdisciplinarily with the sciences which embraced it at the same time he built a theory of subjectivity, marked by the search for self-consciousness and for moral and ethical testimony?" The hypothesis we present as an answer to such a question is that Paul Ricoeur's hermeneutics shares several commonalities with Structuralism, mainly in what concerns the creation of the concept of a "narrative identity." Structuralism, however, is not used by this philosopher as theory, but as a methodological resource to approach the phenomenon of human action, concentrating on discursive action, mainly on literary work. Therefore, in Ricoeurian theory structural analysis represents a threshold, the first step from which to reach philosophical-reflexive discourse and through which the author seeks the meaning of the "being-in-the-world" and builds the concept of subjectivity. Attempting to confirm or not this hypothesis, and by means of reflexive analysis and deep, careful bibliographic research, we followed the so-called "long way" in the construction of subjectivity by the hermeneut. For this reason, we studied his theories of symbols, myths, and metaphors, until we reached the narrative in which the idea of "ipse-identity" used by the philosopher to rescue the concept of "subject" was consolidate, This is neither the subject of the Cartesian "cogito," not the psychological subject. Instead, we refer to the subject of desire, doubt, and misunderstanding. Rather than given beforehand, this subject is constructed, each time, by the interpreting of his actions, by reflecting upon his "being-in-the-world" and his "being-with-the-other" as well as upon the ethical and moral responsibility ensued by the deepening of self-consciousness.

INTRODUCCIÓN

Las llamadas filosofías estructuralistas son acusadas de haber destruido al hombre, la subjetividad, la racionalidad y la historia, por haber interpretado al hombre como parte de sistemas y, como tal, él sólo tiene sentido en el sistema mismo. Desde esta perspectiva, son cuestionadas también la conciencia y la autonomía, ya que, como parte de sistemas, el hombre estaría siempre sojuzgado a ellos desde su inmersión en la cultura, a partir del nacimiento.

En el ámbito de esta discusión, puede preguntarse si el diálogo de PR con el estructuralismo es compatible con su hermenéutica. La pregunta del título articula algunos supuestos: el primero es que, en su obra, el autor ha mantenido un constante diálogo con el estructuralismo, principalmente, el lingüístico, sacando de éste varias contribuciones. El segundo es que él busca construir una teoría del sujeto. Por fin, que hay una aparente contradicción entre los dos primeros.

Se constata que la obra de PR muestra una preocupación en formular una teoría del ser y niega las teorías humanistas que consideran al hombre como «la medida de todas las cosas», o como el «centro del universo», del «cogito» cartesiano, o del sujeto trascendental kantiano. El rechazo a estos «humanismos» es una de las muchas influencias de la ontología heideggeriana sobre su obra.

No se puede negar que toda la obra de PR es una búsqueda del sujeto más verdadero, con sus cualidades y miserias, pero más consciente de sí mismo. Su obra tiene como propósito dilucidar, a través de la hermenéutica, el sentido de sujeto y de subjetividad. Según Correia:

Desde la afirmación de «cogito» como tensión entre voluntario e involuntario, pasando por la afirmación de un deseo (conatus) que se redescubre en sus testigos simbólicos, así como por la dialéctica entre aproximación y alejamiento, para finalmente desembocar en la visión de la narrativa como vía real de acceso al sujeto, en todas las fases capitales de la filosofía ricoeuriana, descortinamos el propósito de dilucidar, hermenéuticamente, el sentido de la subjetividad.

Esta discusión sobre la compatibilidad o no entre estructuralismo y subjetividad exige un abordaje sobre el estructuralismo para que se comprendan los aspectos en los que PR se fundamenta y aquellos a los que se contrapone. El reconocimiento del

lenguaje como un sistema de signos y como un medio en el que el «yo» se manifiesta, en el discurso, posibilitaron que PR mantuviera un profundo diálogo con el estructuralismo, utilizándolo como método de análisis.

Como método de análisis, el Estructuralismo tuvo origen a principios del siglo XX, con el lingüista suizo Ferdinand de Saussure, aunque el concepto de estructura en el lenguaje ya se encuentre en la Gramática de Port-Royal, del siglo XVII y en la obra de Humboldt, a principios del siglo XVIII. Si se quiere buscar más lejos, se puede decir que la primera gramática del Latín, escrita por Varrón en el siglo I ya reconoce un orden en el lenguaje y hace un intento de sistematización. Lo mismo se puede decir de los estudios del lenguaje de Aristóteles, en los que, por supuesto, Varrón se basó.

Según Ducrot, el Estructuralismo del siglo XX *no tendrá que introducir en la Lingüística la noción de estructura, que en ella se encuentra desde el principio*. Su originalidad fue establecer otra significación para la palabra. En la gramática tradicional, principalmente la de Port-Royal, se consideraba el orden de las lenguas como un reflejo del orden del pensamiento. En Humboldt, el modo de organización de una lengua, por arbitrario que sea, es un modo de cumplir su función de representación. Para Saussure, por el contrario, la estructura es completamente arbitraria con relación al pensamiento y al mundo objetivo. La lengua es considerada como un instrumento de comunicación y como tal, la relación entre sus componentes es inmanente al sistema, es decir, las relaciones en el sistema del lenguaje no son motivadas por ningún pensamiento o estructuración lógica de la mente, tampoco por ningún objeto exterior.

Esta definición de lengua como un instrumento de comunicación permitió al lingüista no detenerse, ni dejarse influenciar por los hechos que no estuvieran directamente relacionados a la función de comunicación. La lengua es considerada un código. Los hechos del habla, individuales, subjetivos, no sujetos a una objetivación, no serían pertinentes al análisis lingüístico.

El concepto de estructura se refiere a un juego de relaciones “in praesentia” e “in absentia” en que cada elemento sólo adquiere su valor en el sistema.

En este sentido, el estructuralismo es un instrumento, “*un principio heurístico para examinar partes de la realidad, o aspectos de la realidad, de manera a evidenciar estructuras latentes, ordenadoras y explicadoras de amplias zonas de fenómenos*”

privados de orden y, por lo tanto, no comprendidos.”

Otras ciencias humanas adoptaron el estructuralismo como la Antropología, el Psicoanálisis, y la Filosofía. Autores como Lévi-Strauss, Althusser, Foucault, Lacan y Derrida utilizaron el estructuralismo no sólo como principio heurístico, sino como principio filosófico contra el existencialismo, el subjetivismo idealista, el humanismo personalista y el empirismo. A través de la fuerza de la estructura, lograron demostrar que el «yo» no es libre, ni responsable, ni autónomo, ya que está sojuzgado por las estructuras, por el orden de la cultura, del inconsciente, de la economía, o del lenguaje que determinan su visión de mundo, su manera de pensar y sus acciones. Como en las palabras de Reale y Antiseri:

Para sintetizar podemos decir que, para el estructuralismo filosófico, la categoría o idea de fondo no es el ser, sino la relación; no es el sujeto, sino la estructura. A ejemplo de las piezas del juego de ajedrez, de las cartas del juego de cartas o entonces de los entes lingüísticos, matemáticos o geométricos, los hombres no tienen significado y “no existen” apartados de las relaciones que los instituyen, los constituyen y especifican su comportamiento. Los hombres, los sujetos, son formas y no sustancia.

Hay, sin embargo, muchas discusiones respecto a esa concepción de estructuralismo, muchas interrogaciones aún sin respuesta. ¿Descubrir una estructura en los objetos no sería una proyección de nuestra propia estructura mental sobre ellos? Y nuestra estructura mental ¿es dada por herencia genética o es construida? Las relaciones que se establecen en los objetos y entre ellos, incluyendo los objetos mentales, el pensamiento en cuanto pensado y analizado, ¿no serían una proyección de nuestra racionalidad?, ¿una manera de protegernos del caos, del desamparo, del absurdo de «ser-en-el-mundo»? ¿No sería un modo de buscar en la estructura la seguridad de un mundo ordenado, organizado y previsible, pero, de cualquier modo, un mundo pensado y reconstruido por un sujeto?

Además, lo que se llama Estructuralismo tiene que ver con los sistemas de signos: mitos, reglas sociales, lengua. Según Wahl, *no se clasificará como estructuralista un empeño que se relacione directamente con el objeto: aquí se trata tan solamente de representaciones y de lo que ellas traen consigo.*

Tanto en la adopción del Estructuralismo como un principio heurístico, cuanto como un principio filosófico de la negación del «yo», hay que tener en cuenta un

aspecto: se elimina el «yo» del análisis. En el primer caso, todo lo que no esté vinculado al sistema no es objeto de estudio. Por ejemplo, la lingüística estructuralista sólo considera, como objeto de análisis, la lengua, dejando el habla apartado. En el segundo caso, se concibe que sólo hay estructuras, el hombre es uno de sus elementos, atrapado en las mallas de un tejido sea social, económico o afectivo.

Bajo estas consideraciones, vamos a estudiar la obra del filósofo francés Paul Ricoeur. ¿Por qué la elección de PR para una investigación y elaboración de una tesis? Primero, porque el autor es, reconocidamente, uno de los mayores hermeneutas de la contemporaneidad, con una larga y profunda producción. Segundo, porque su obra presenta el desafío de adoptar el estructuralismo en su hermenéutica sin abdicar de la noción de sujeto; de un «yo» autónomo, responsable, poseedor del libre albedrío. Tercero, por su apertura sin prejuicio a otros campos del saber, como el Psicoanálisis, la Antropología, la Lingüística, sin “descarriarse” de la Filosofía como el saber que, según Deleuze y Guatari, tiene el concepto como su objeto, y al hombre como fin, ayudándolo *a comprenderse para ser dueño de sí mismo, para no ser tierra de otro. Comprenderse para transformarse, para superarse, para libertarse*. Este diálogo interdisciplinario de PR vivifica la Filosofía y engrandece las ciencias con las que dialoga.

Si PR adopta el Estructuralismo (lingüístico, antropológico, psicoanalítico) que pone en tela de juicio la noción de sujeto como un «yo» constructor de su historia y de la historia de la humanidad, ¿no serían contradictorias su filosofía y su hermenéutica? Su concepción de hermenéutica como un “reconocerse ante el texto” es la primacía del sujeto; reconocerse es asumir la condición de sujeto autónomo. Si el hombre es solamente parte de una estructura, está sojuzgado a una heteronomía.

Una hipótesis que se puede considerar es que, para no crear una contradicción entre estructuralismo y subjetividad, PR basa sus análisis en dos ejes: en la relación pragmática entre lengua y contexto situacional en la cual las categorías de sujeto y tiempo del enunciado son distintas de las de emisor y tiempo de la enunciación, y en la utilización del estructuralismo como un método heurístico, no como un principio filosófico. Como afirma el autor, *si la hermenéutica es una fase de apropiación del sentido, una etapa entre la reflexión abstracta y la reflexión concreta (...) ella sólo puede encontrar el trabajo de la Antropología Estructural como un apoyo y no como un*

opositor; se apropia solamente de lo que fue mantenido a la distancia de sí, para que pueda ser considerado.

Franco divide la obra de Paul Ricoeur en tres grandes líneas: la primera es una fenomenología idealista; la segunda se construye bajo una preocupación con la interpretación de los signos y la tercera se trata de una hermenéutica con fuerte preocupación lingüística en su modelo estructuralista. Esta última constituirá el objeto de nuestra indagación.

El objetivo de esta investigación es, por tanto, analizar la obra de PR, con un enfoque en la influencia del estructuralismo lingüístico y antropológico, para verificar hasta qué punto y cómo este autor vence el reto de adoptar el estructuralismo sin destronar al sujeto.

Se trata de una investigación bibliográfica, en la que se utiliza el método interpretativo-reflexivo.

La discusión sobre el método nos conduce a incontables indagaciones, a comenzar por el sentido del propio concepto. ¿Qué es un método? Metafóricamente se podría decir que es un camino para llegar al conocimiento del objeto. Pero eso no es de mucha ayuda porque luego surge otra indagación: ¿Cómo construir este camino? Y el «como» nos conduce a un cruce de calificaciones: inductivo, deductivo, estructural, fenomenológico.

El objeto de investigación de algún modo determina la naturaleza del método. Como la elección del objeto de estudio no es neutra, resulta que también la elección del método no lo es. Elegir un objeto de estudio tiene mucho de subjetivo. De alguna forma aquel objeto me ha afectado, haciéndome abandonar muchas posibilidades de otros objetos, o aun, de distintos aspectos del mismo objeto, para elegir aquél.

Así, elegir la obra de Ricoeur, principalmente la tercera línea de la clasificación de Franco, tiene una profunda relación con mi encantamiento por la creatividad del discurso; por esta capacidad del ser humano de construir, con instrumento finito, ideas infinitas y, complementariamente, ser capaz de interpretar el discurso del otro, en una interacción que saca, por momentos, al ser humano de su soledad.

El método interpretativo-reflexivo que utilizamos es aquél que el propio autor nos enseña: leer sin prejuicio la obra, con profundidad, con apertura para conexiones

interdisciplinarias, buscando un diálogo con el texto. En fin, utilizar *una metodología dialéctica que incluye explicación y comprensión*.

Esta tesis se presenta en seis capítulos. En el primero se hace una revisión bibliográfica del concepto de estructura en ciencias humanas con un enfoque sobre los autores y los conceptos que más han influenciado a PR .

El segundo, aborda la cuestión de estructura y subjetividad en la obra de PR, a través de su “diálogo” con Heidegger, con la Lingüística, la Antropología y la Semántica, con relación a la construcción de sentidos. Para este capítulo, la obra básica fue “El Conflicto de las Interpretaciones”. La elección de esta obra se justifica, desde nuestro punto de vista, porque en ella están los pilares de la teoría del autor que serán desarrollados y profundizados en sus obras posteriores.

En el tercero, se analiza el símbolo en PR, es decir, el símbolo en cuanto estructura, por lo tanto, pasible de una objetivación e interpretación. Tras los símbolos y los mitos se oculta el hombre, el «yo» descentrado, atónito ante la existencia del mal y el peso de la culpa del pecado original, que no es suyo.

El cuarto capítulo será dedicado a un estudio de la metáfora, como una de las claves de la hermenéutica del autor. La metáfora como una creación subjetiva, discursiva, cuyo sentido, cerrado en la relación atributiva, se abre para el mundo, ofreciendo variadas posibilidades de interpretación.

El quinto trata del discurso e interpretación como el rescate del sujeto. No el sujeto del humanismo, tampoco el sujeto psicológico, sino el sujeto de la narrativa, que se constituye en la dialéctica del «sí-mismo».

El último retoma y profundiza muchos aspectos ya discutidos en los anteriores, principalmente en el segundo, pero con enfoque en la construcción del concepto de subjetividad por el autor, es decir, la construcción del sujeto descentrado pero capaz de ampliar, por la reflexión, la conciencia de sí mismo y del mundo objetivado en la cultura y los símbolos.

Los dos últimos capítulos contienen, pues, la síntesis de la tesis que hemos pretendido comprobar y que puede ser enseñada en la afirmación: “La hermenéutica de PR presenta muchas afinidades con el estructuralismo y esto se hace sentir, más directamente, en la formulación del concepto de identidad narrativa. Sin embargo, el

estructuralismo es utilizado como un recurso metodológico de una aproximación al fenómeno, posibilitando el paso al discurso especulativo de la reflexión filosófica. Su compromiso mayor es, pues, con el discurso filosófico, reflexivo, a través del cual el autor busca los sentidos de «ser» y «estar en» el mundo. La reflexión es una actividad de interpretación de los signos en los que el «yo» no sólo se manifiesta y se oculta, sino que, principalmente, se objetiva.”

En el último capítulo, como no podría dejar de ser, se analizarán las cuestiones éticas y morales tal como las presenta el autor en el libro “*Soi-même comme un Autre*,” pues, sólo se puede comprender el concepto de «sí mismo» bajo las nociones de responsabilidad y compromiso con el otro y estas nociones exigen un ser ético y sujeto a la imputación moral.

El itinerario de esta tesis empieza, por lo tanto, por plantear, en el primer y segundo capítulo, los marcos que servirán de guía para la búsqueda de la comprobación o no de la tesis planteada. Son estos marcos que posibilitarán pasar por la hermenéutica de los símbolos, mitos y de la metáfora para alcanzar, en los dos últimos capítulos, la identidad narrativa y la noción de subjetividad en PR, y, al mismo tiempo, analizar el rol desempeñado por el estructuralismo en esta tercera vía de la hermenéutica ricoeuriana.

I CAPÍTULO

ESTRUCTURALISMO: CONCEPTOS FUNDAMENTALES PARA EL ESTUDIO DE LA OBRA DE PAUL RICOEUR

Todo – bajo la condición de no ser amorfo – posee una estructura. (A.Kroeber)

El presente capítulo tiene como objetivo enseñar algunos aspectos del

estructuralismo que influenciaron a la hermenéutica de PR. Serán analizados algunos conceptos fundamentales, principalmente los que construyen los modelos lingüísticos y discursivos y que posibilitan las relaciones entre los signos, los símbolos, las metáforas y las narrativas con lo real.

Este transcurso por el estructuralismo pretende, pues, servir de apertura para la comprensión del diálogo que PR ha mantenido con el estructuralismo lingüístico, principalmente con Emile Benveniste, cuyos conceptos de tiempo, persona, enunciación, enunciado, semiótica y semántica tuvieron un importante rol en la dialéctica del «sí-mismo», por permitir una síntesis entre el sujeto del «cogito» y el sujeto descentrado del psicoanálisis y del marxismo.

Será necesario también abordar un poco la teoría semántica de Greimas para que se analicen los puntos en los que PR se aproximó o se alejó de este instrumento teórico, en el estudio de los símbolos, los mitos y las metáforas.

No se podría olvidar el estructuralismo antropológico de Lévy-Strauss que ofreció a PR pistas objetivas para el estudio de los mitos, aunque éste buscara en el género narrativo de los mitos, una significación mucho más allá de la lógica propuesta por LS.

La aproximación de PR al estructuralismo no es algo extraño, por el contrario, nuestra hipótesis es que ella se justifica, desde sus obras iniciales, como un recurso metodológico al cual muchas veces se contrapone. Por consiguiente, la utilización del estructuralismo por el filósofo no se insiere en la celebre discusión sobre la existencia o no de una filosofía estructuralista que ha expulsado al hombre de sus investigaciones. Incluso porque el lingüista que más ha influenciado a PR es aquél que, según Roland Barthes, introdujo el hombre en la lengua, *al colocar al sujeto (en el sentido filosófico del término) en el centro de las grandes categorías del lenguaje, al mostrar (...) que el sujeto jamás puede distinguirse de una instancia del discurso.*

Por lo que concierne, pues, a la obra de PR, el autor utiliza el estructuralismo como un método heurístico que le permite adentrarse en los textos, símbolos, mitos y metáforas, pero, a partir de ahí, da un salto de calidad, saliendo del nivel descriptivo de los fenómenos hacia el nivel especulativo. Sin embargo, no se puede negar la importancia de estudiar algunos aspectos del estructuralismo para comprender la obra de

PR. Por eso, a continuación, se puntualizan algunos de sus postulados más importantes que sirvieron de ruta para la hermenéutica y la filosofía del lenguaje de este gran filósofo.

1. Estructuralismo y conceptos de lengua

Las epistemologías lingüísticas estructuralistas se dividen en dos corrientes: la social y la innatista. La corriente social, que tiene como mayores representantes a Ferdinand de Saussure en Europa y Edward Sapir y Bloomfield en Estados Unidos, concibe la lengua como una estructura exterior al hombre, la cual él tiene que registrar en su mente vacía. Según Saussure, la lengua es una parte determinada e importante de la capacidad del lenguaje, pero no se confunde con él. *Es a la vez un producto social de la facultad del lenguaje y un conjunto de convenciones necesarias adoptadas por el cuerpo social para permitir el ejercicio de esta facultad por los individuos.* Más adelante añade el autor: *La lengua no es una función del sujeto hablante, ella es el producto que el individuo registra pasivamente y, a continuación, completa que ella (la lengua) es la parte social del lenguaje, exterior al individuo, que él solo no puede ni crear ni modificar.*

La concepción de lengua como una estructura exterior es compartida por Sapir: *El habla es una función no instintiva, adquirida, una función de la cultura.* También el filósofo español Ortega y Gasset ve la lengua como una estructura social que acaba por atrapar y coaccionar al sujeto:

El uso que es la lengua, sin aspavientos, sin aparentes violencias, se impone a nosotros, nos coacciona de la manera más sencilla pero más automática e inexorable del mundo, impidiendo que seamos entendidos con toda plenitud y, en consecuencia, paralizando radicalmente toda convivencia fértil y normal con el prójimo.

El concepto de estructura, desde este punto de vista, es de una organización externa al sujeto, immanente al objeto, un sistema de relaciones de asociación y oposición. Un componente de la lengua se relaciona con los demás por presencias y ausencias, es decir, por relaciones sintagmáticas (asociaciones) y paradigmáticas (oposiciones).

Este modo de considerar la lengua como algo externo al sujeto se confirma a través de las metáforas utilizadas por FS, por ejemplo, la afirmación de que la lengua es un *conjunto de huellas que están depositadas en cada cerebro*, como si nuestro cerebro fuera una caja vacía donde la colectividad pudiera “depositar” los usos y las costumbres; o bien, como si la lengua fuera *como un diccionario del que todos los ejemplares, idénticos, serían repartidos entre los individuos*.

También la concepción de lengua como una forma y no como sustancia, la comparación metafórica de la lengua con *una hoja de papel: el pensamiento es el recto y el sonido, el verso* y la metáfora de la lengua como *un juego de ajedrez* confirman una vez más, la comprensión de la lengua como un sistema exterior, impuesto al individuo por el grupo social.

La corriente lingüística innatista, cuya principal figura es el lingüista americano Noam Chomsky, comparte la noción de estructura, pero la caracteriza como un conjunto finito de reglas capaz de generar el conjunto infinito de frases de la lengua. Él no cree que la estructura sea algo externo, que se deposita en los cerebros de los sujetos hablantes. Postula, al revés, que tal sistema de reglas es el reflejo de un sistema más profundo e innato, componente de la mente humana, como un “a priori” biológico, y que no sólo permite al hombre aprender una lengua, sino que determina las clases posibles de lenguas. Este sistema profundo, biológicamente presente en el ser humano, se manifiesta en determinadas similitudes entre todas las lenguas y permitió a NC construir la hipótesis de una gramática universal, esto es, un dispositivo mental para el lenguaje, propiedad intrínseca de los humanos. Esta hipótesis también le permitió a él, desarrollar una teoría lingüística basada en los conceptos de estructura profunda y estructura superficial, y la consecuente noción de reglas transformacionales, las cuales tienen por función explicar las relaciones entre los dos géneros de estructuras anteriores.

A partir de estos conceptos de estructuralismo, se analizará el estructuralismo lingüístico y su influencia sobre las ciencias humanas, con un enfoque en la Semántica y la Antropología.

1.2. Como si fuera un juego: Saussure y la Construcción del Estructuralismo

La teoría saussuriana constituye un marco en la lingüística, en primer lugar por romper con una tradición histórico-evolucionista que consideraba las lenguas como organismos que nacen, crecen y mueren, como si fueran independientes de los sujetos hablantes. Reafirma FS la concepción de la lingüística comparativa de los neo gramáticos que ven la *lengua como un producto del espíritu colectivo de los grupos lingüísticos, puesto que la lengua no es una entidad, ella sólo existe en los sujetos hablantes*. En segundo lugar, por establecer, con nitidez, objeto, método y tarea de la lingüística. Finalmente, por atribuir la primacía al lenguaje hablado, no al escrito, como objeto de análisis.

Para este autor, el lenguaje verbal se realiza a través del habla que tiene un aspecto individual, subjetivo, pero que está sometido a un conjunto de reglas y de señales comunes a todos los hablantes, siendo, por lo tanto, social. El lenguaje tiene, pues, un lado individual y un lado social y no se puede comprender uno sin el otro. La lengua se define como un sistema organizado de señales que expresan las ideas, los conceptos, los sentimientos.

Ducrot apunta al hecho de que hay una idea que recorre sin cesar el Cours de Linguistique Générale y ésta es que los elementos lingüísticos, en los que se supone que consta el sistema, no son dados, sino que hay que hacer un análisis para reconocerlos y describirlos. Desde esta perspectiva, la lingüística es una interpretación que utiliza los métodos analíticos de segmentación y sustitución.

Esas consideraciones nos conducen a la noción de «valor» que es axial en la teoría saussuriana. Una forma lingüística sólo adquiere sentido en el sistema; apartado de él, no quiere decir nada. Esto es constantemente ratificado en el recorrer del “Cours” principalmente por las metáforas utilizadas para distinguir lengua de habla, o para explicar el valor del signo en el sistema. Por ejemplo, FS compara la lengua a una sinfonía cuya ejecución (los errores, los distintos estilos de cada músico al ejecutarla) es independiente de su realidad, así como al ya referido juego de ajedrez en el que la materia de las piezas o las diferentes jugadas no alteran en nada sus reglas.

Es aún por la noción de valor que se puede comprender la noción de signo y los conceptos de forma y sustancia en Saussure. El autor define el signo como la unión de un concepto a una imagen acústica. Aquél es la idea y éste es lo que el hablante/oyente

“piensa” que produce o escucha. En verdad, los sonidos concretamente pronunciados son infinitamente variables y se modifican a cada vez, bajo la influencia de las condiciones del hablante/oyente: su región de procedencia, origen social, género masculino o femenino, emoción en el momento del habla. Sin embargo, esas diferencias raramente son percibidas y pertenecen a la sustancia del signo, es decir, son alófonos de un fonema. Cuando la diferencia acarrea cambios de sentido, ahí sí, se tiene un fonema que hace parte de la forma del signo. La diferencia entre la /ç / de calle, en la pronunciación de los argentinos y / λ / de calle en el castellano no es pertinente en el sistema del español, es decir, los dos sonidos son variantes dialectales y en este caso no se trata de dos fonemas, sino de uno sólo, con dos alófonos. La combinación de los sonidos en la cadena hablada sería como si fuera la ejecución de la “melodía” y la conciencia que el hablante/oyente tiene de los fonemas, la imagen acústica, es la realidad de la melodía, sus notas en la pauta, sus tiempos, en fin, sus reglas.

El signo se constituye del significado - el concepto, la idea que la palabra contiene - y del significante - la imagen acústica - y sólo cobra su valor en la presencia de otros, puesto que la lengua es un sistema cuyos términos son todos solidarios. Esta «solidaridad» se realiza en dos planos: el sintagmático y el paradigmático y ambos se encuentran en todos los niveles lingüísticos: fonológico, sintáctico y semántico.

De acuerdo con Saussure, el sintagma se compone de dos o más unidades y cada una de esas unidades, sea en el plano fonológico, sintáctico o semántico, adquiere su valor porque está en relación con los elementos que la preceden o que la siguen, o los dos a la vez. Cada elemento también tiene una relación asociativa con otros términos que allí no están y esta asociación une esos términos “in absentia” a una serie mnemónica virtual.

Para explicar mejor esos dos tipos de relaciones estructurales, el autor utiliza la metáfora del edificio:

A este doble punto de vista, una unidad lingüística es comparable a una parte determinada de un edificio, una columna por ejemplo; ésta se encuentra, de una parte, en una cierta relación con el arquitrabe que ella sostiene; este encadenamiento de dos unidades igualmente presentes en el espacio hace pensar en la relación sintagmática; de otra parte, si esta columna es del orden dórico, ella evoca la comparación mental con los otros órdenes (jónico, corinto, etc), que son elementos no presentes en el espacio: la relación es asociativa.

El concepto de sintagmática fue muy explotado por PR, principalmente en los estudios de la metáfora y de la narrativa, como se verá en los capítulos IV y V. En estos estudios, el filósofo plantea la frase como unidad básica del discurso. Unidad que, más que sintáctica, se caracteriza por ser sintética. Como esta relación pertenece al discurso, es ella que permite la construcción de sentidos de la frase en un contexto dado. Se vincula, pues, al lenguaje, a la pragmática. La lengua es así asociada a un mecanismo cuyo funcionamiento es dependiente de grupos de signos cada vez mayores. Las reglas actúan, no sobre signos aislados, por ejemplo, un fonema, un morfema, una palabra, sino sobre grupos de signos que van desde los fonemas hasta el sentido, pasando por la sintaxis, en términos sucesivos, en un *juego que se asemeja al funcionamiento de una máquina cuyas piezas tienen una acción recíproca a pesar de que están dispuestas en una única dimensión*.

Este proceso nos posibilita construir una red de asociaciones y cada forma determina la elección de otra. La idea convoca, no una forma, sino todo un sistema latente, gracias al cual se obtienen las oposiciones necesarias a la constitución del signo y así se confirma que el signo no es signo de algo fuera de la lengua, o sea, signo de los objetos reales o de ideas. El signo es una realidad inmanente al sistema y sólo en él adquiere su valor y su función de signo.

El concepto de valor en el sistema tiene como consecuencia el principio de la arbitrariedad del signo lingüístico. En principio, el signo es radicalmente arbitrario. No existe unión natural entre significado y significante. El signo opera por pura convención y ésta funciona en todo el sistema lingüístico. Pero arbitrario no quiere decir inmotivado. Hay algunos signos que son relativamente arbitrarios ya que no son totalmente inmotivados. Las onomatopeyas de una lengua, por ejemplo, tienen una motivación icónica; presentan una semejanza entre el sonido de la lengua y el sonido real que aquél intenta representar. Los deícticos, como los pronombres anafóricos, algunos adverbios de lugar y tiempo y los tiempos verbales tienen una motivación propia del índice, es decir, indican la proximidad espacial o temporal en relación con el hablante, el oyente y el momento de la comunicación.

Según Benveniste, esta cuestión de arbitrariedad del signo fue mal abordada por FS, porque él afirma que el signo sólo se presenta como tal dentro del sistema y ahí,

según EB, él no es, en definitiva, ni arbitrario ni inmotivado. Hay, por lo tanto, una contradicción en la teoría saussuriana porque el autor afirma que tanto el significado como el significante son «imágenes mentales», son realidades «psíquicas» pero su concepto de arbitrariedad se refiere a la «cosa», al referente en el mundo real y no al significado. EB afirma que entre significante y significado el vínculo no es arbitrario, es necesario. Hay entre ellos una simbiosis tan estrecha, que el concepto es como el alma de la imagen acústica. Lo arbitrario es el vínculo entre el signo y las cosas que representa.

No se pretende hacer aquí un estudio exhaustivo del Cours de Linguistique Générale ni es éste el objetivo principal de este trabajo, pero aún sería necesario puntuar algunos aspectos. Por ejemplo, que el autor no utiliza en ningún pasaje del “Cours” el término «estructura», siempre utilizó el término sistema para designar las reglas internas. Fage afirma que *Saussure nunca habló de «estructura». Se contentó él con el término sistema para designar las reglas internas según las cuales la lengua se organiza...*

La mejor definición para sistema, que se acerca al concepto saussuriano es: *combinación de partes que se coordinan para concurrir a un resultado, o de manera a formar un conjunto, o conjunto de cosas que ordenadamente relacionadas entre sí contribuyen a determinado objeto; la lengua en su totalidad así como cada uno de sus sectores (fonológico, gramatical y léxico) considerados como conjuntos organizados y relacionados entre sí*

Ya el término «estructura» es definido como

distribución ordenada de las partes importantes de un edificio; distribución de las partes del cuerpo o de otra cosa; distribución y orden con que está compuesta una obra de ingenio, como poema, historia, etc. Armadura, generalmente de acero u hormigón armado que fija al suelo, sirve de sustentación a un edificio. Manera por la cual las partes de un todo son organizadas entre ellas

El uso del concepto sistema por Saussure merecería una investigación más profunda, puesto que parece indicar una correlación con la finalidad del objeto. Estructura parece dar una visión además de estática también más fragmentaria. ¿No sería el sistema un conjunto teleológico de estructuras? En este sentido, ¿no estaría este concepto íntimamente ligado al concepto saussuriano de lengua como código, como instrumento de comunicación?

Otro aspecto a ser considerado es la propia concepción de signo como un

elemento portador de relaciones sintagmáticas y paradigmáticas, hecho que nos conduce a una visión de que el sistema está tanto en el micro, la palabra, como en el macro, el discurso. Este aspecto puede mostrar que el todo está en las partes y las partes en el todo y, si esto es cierto, una vez más se justifica el uso del concepto de sistema.

El concepto de sistema como relaciones aparentemente estables, pero en constante desequilibrio, fue una constatación del autor que tuvo consecuencias muy enriquecedoras en toda su teoría, porque explica las modificaciones de las lenguas a través del tiempo y del espacio, sin necesidad de recurrir a conceptos prejuiciosos de evolución lingüística, con sus connotaciones de mejoramiento o de progreso. Una lengua se modifica en el tiempo y en el espacio; eso no la vuelve mejor o peor, solamente distinta.

El carácter inestable del sistema lingüístico se debe al hecho de que no hay lengua sin una “masa hablante” y aunque el individuo, solo, no puede modificar el sistema, las relaciones sociales entre los individuos lo modifican a través del tiempo y del espacio. Hay una continuidad pero eso implica algunas modificaciones:

Desde entonces la lengua no es libre, porque el tiempo permitirá a las fuerzas sociales, ejerciéndose sobre ella, desarrollar sus efectos, y se llega al principio de continuidad, que anula la libertad. Pero la continuidad implica necesariamente la alteración, los desplazamientos más o menos considerables de las relaciones

Todo el desarrollo de la lingüística en Europa, a partir del final de los años veinte hasta la ruptura teórica de Chomsky, a partir del final de los años 50 del siglo veinte, tiene sus raíces en el estructuralismo saussuriano. Se puede incluso afirmar que en el “Cours” se encuentran, de forma embrionaria, los orígenes de las teorías fonológicas y semánticas que tuvieron un gran desarrollo a partir de los años 40 y 50 del siglo pasado, con autores como Martinet y Benveniste, en Lingüística General; Pottier, Greimas, Ducrot, en Semántica; Greimas, Barthes y Eco en Semiología. El estructuralismo lingüístico puede, así, ser considerado un marco en la renovación metodológica de las ciencias humanas, confiriéndoles un carácter más científico y la obra de FS, aunque muy estudiada, aún ofrece aperturas y pistas para nuevas investigaciones sobre esta segunda naturaleza humana, que es el lenguaje.

3. La búsqueda de una significancia: el estructuralismo en Benveniste

Cuando se murió Saussure, Benveniste era un niño de once años. En la juventud, en el tiempo de sus estudios superiores, la teoría saussuriana estaba, pues, en su auge y no hay teorías lingüísticas, a partir de los años treinta, que no tengan algún vínculo con ella, principalmente en Europa y también en Estados Unidos. Según el propio Benveniste, Bloomfield, reconocido lingüista norteamericano de los primeros años del siglo XX, hace un elogio a la teoría saussuriana respecto a la distinción entre lengua y habla, afirmando que esa distinción dio una base teórica para el estudio del lenguaje humano.

En la senda de FS, EB comprende el lenguaje como un sistema, una estructura, es decir, como un ordenamiento de las partes de un todo. Esta concepción de estructura se completa por la noción de jerarquía entre sus elementos, a saber, las relaciones sintagmáticas, en las cuales hay elementos que están en la dependencia de otros.

En Estados Unidos, la concepción estructuralista llevó a un formalismo, en el que se atomizó la lengua en porciones cada vez menores y se utilizó una taxonomía tan sofisticada que sólo los especialistas eran capaces de comprender las teorías y las discusiones respecto al tema. Esta atomización renegaba el recurso al significado. En referencia a ese método estructural empírico, que no era el método estructural de FS, ya que éste negaba el acto lingüístico o habla como objeto de análisis y consideraba como objeto de estudio sólo el sistema, EB afirma:

Los términos empleados son tan específicos que el lingüista informado puede reconocer, desde las primeras líneas, la inspiración de un estudio y que algunas discusiones no son inteligibles a los partidarios de un método si no son transpuestos para su propia nomenclatura. Se exige una descripción que sea explícita y coherente y que el análisis sea conducido sin tener en consideración el sentido, pero sólo en virtud de criterios formales.

Sin embargo, los lingüistas americanos de la primera mitad del siglo XX, como Bloomfield, Harris, Pike, a diferencia de Saussure, empezaban sus análisis a partir del discurso, es decir, de la realización concreta del lenguaje en el habla. Sacaban de él un «corpus» representativo sobre el cual trabajaban su análisis, a través del método de comparación y conmutación. Pero ese empirismo, como ha demostrado la teoría chomskiana, es engañoso bajo dos aspectos: primero, porque las realizaciones concretas

del lenguaje son infinitas, es decir, no hay límites para las frases en el desempeño, luego, ningún «corpus» empírico representaría la totalidad de la lengua para que se pudiera reconstruir inductivamente el sistema; segundo, las realizaciones lingüísticas en el habla son truncadas, cambian de dirección, toman en cuenta el contexto de la situación para completar las frases.

La teoría saussuriana, sin hacerlo explícitamente, niega el empirismo metodológico, pues, aunque privilegie la lengua hablada y no la escrita, no acepta el estudio de los actos concretos de habla. Su método es, pues, más deductivo, partiendo del estudio de la lengua en cuanto sistema. Benveniste critica explícitamente el método americano y explica que “esquemas de distribución” por más rigurosamente que sean establecidos, no constituyen una estructura, en verdad se trata sólo de *un conjunto de textos orales de los cuales el lingüista sería supuesto a ignorar la significación*.

EB reconoce un doble objeto para la lingüística: el lenguaje y las lenguas. El lenguaje, como una facultad del hombre, *un lugar de interacción de la vida mental y cultural y al mismo tiempo un instrumento de esta interacción*.

Para estudiar el lenguaje desde este punto de vista, hay que considerar las cuestiones de las relaciones entre pensamiento y lenguaje, lenguaje y cultura, lenguaje y sujeto; cuestiones como: ¿es el lenguaje que fragua el pensamiento?, o al revés, ¿es el pensamiento que fragua el lenguaje? ¿Hay una estructura en el mundo objetivo? o, ¿es la lengua que trasciende su estructura para el mundo?

El lenguaje es algo distinto de las lenguas por ser general mientras las lenguas son particulares. Son las lenguas el objeto del que el lingüista se ocupa. Pero, según el autor, no hay como estudiar las lenguas sin alcanzar generalizaciones que ponen de manifiesto la cuestión del lenguaje.

Considerar el lenguaje, tanto cuanto las lenguas particulares, como objeto de la lingüística, trae como consecuencia el hecho de que no se puede estudiar solamente su aspecto formal. Es necesario estudiar también aspectos sociales: la sociedad sólo existe por el lenguaje y éste también sólo existe por aquélla. No existe posibilidad de que haya una sociedad que no tenga un medio de representar el modo de crear conceptos, de interaccionar con sus semejantes, y eso sólo es posible a través del lenguaje. Luego, estudiar el lenguaje es también conectarse con los problemas de significación. Por otro

lado, es sólo a través del lenguaje que el individuo existe. Como afirma EB, *el despertar de la conciencia por el niño coincide siempre con el aprendizaje de la lengua*. Estudiar el lenguaje es aún conectarse con las cuestiones de subjetivación que, a su vez, se vinculan a la determinación de persona y tiempo en la lengua. Tal determinación ha influenciado, profundamente, a PR en la construcción del concepto de sujeto de la narrativa.

Esta doble concepción de los estudios lingüísticos acarrea el peligro de huir de la lingüística para caer en otros estudios como la sociología, la etnología, la psicología. ¿Cómo EB salió de ese cruce? ¿Cómo consiguió él hacer una lingüística estructural sin caer en el formalismo por un lado y en el psicologismo o sociologismo por otro?

Se puede buscar una primera respuesta en su concepción de lenguaje como una reproducción del mundo, pero amoldándolo, sometiéndolo a su propia organización, es decir, sacando del lenguaje su naturaleza de “logos” pero también y por eso mismo, de «ratio», discurso y razón. Esto ocurre, según el autor, por el hecho de que el lenguaje es articulado, es decir, compuesto de pequeñas partes que se articulan en partes mayores jerárquicamente. Lo que se quiere transmitir, sea pensamiento, idea, concepto, lo que se quiera, está descompuesto y recompuesto según un esquema lingüístico. Por lo tanto, el estudio del significado forma parte de los estudios lingüísticos puesto que también se someten a una estructuración.

Afirma el autor que *el «status» de la lingüística como ciencia se impondrá, no como ciencia de los hechos empíricos, sino ciencia de las relaciones y deducciones, reencontrando la unidad del plano en la infinita diversidad de los fenómenos lingüísticos*.

Una segunda respuesta a las cuestiones hechas anteriormente es que, al no separar el lenguaje de sus estudios de lengua, EB encuentra en el propio sistema un proceso de «significancia» a través de su introducción de los dos planos lingüísticos - del enunciado y de la enunciación - y apunta al hecho de que el locutor sólo puede ubicarse como sujeto implicando al otro, hay una polaridad en la función lingüística entre el «yo: tú», entre individuo y sociedad. La introducción del locutor y del destinatario en la teoría de EB, además de confirmar su concepción del lenguaje como medio de comunicación y la lengua como código, le permite a él no separar en sus análisis el lenguaje de la lengua y a

mantener como punto axial de su teoría los conceptos de persona y tiempo.

La distinción entre la teoría saussuriana y la de EB está en que este último inserta el hombre en la lengua y, en consecuencia, trata la lengua siempre en relación con el lenguaje. Esta inserción se da a través de la distancia entre el plano de la enunciación el cual se caracteriza por dos conceptos axiales: de tiempo y persona; y el plano del enunciado en el que la persona se configura en las formas pronominales y el tiempo se manifiesta por los tiempos verbales. Persona y tiempo son, por lo tanto, según el autor, las formas reveladoras de la experiencia subjetiva. Estos conceptos benevistianos serán de fundamental importancia para la construcción del concepto de identidad narrativa de PR, como se demostrará en el quinto capítulo.

El plano de la enunciación se caracteriza por poner en funcionamiento la lengua por un acto individual de utilización. El discurso es producido cada vez que se habla pero esa manifestación de la enunciación no se confunde con el habla de la teoría saussuriana. Para FS, el habla es la realización del lenguaje desde el punto de vista de la actualización de la lengua por el hablante y se refiere al texto enunciado. Ya el concepto de discurso en EB es el acto mismo de producir el enunciado y no su resultado, el texto. En este acto discursivo, el locutor introduce el alocutario, el «yo» sólo puede existir por oposición al «tú», y las relaciones con las más distintas situaciones en las que la enunciación es producida. La enunciación puede manifestarse también en dos planos: del discurso y de la narración histórica. El plano del discurso se caracteriza por la subjetivación a través de la primera persona y por el eje temporal: presente, anterior al presente y posterior al presente. Ya el plano de la narración histórica se caracteriza por la tercera persona y por el tiempo del acontecimiento.

Para explicar mejor la oposición entre las personas, EB utiliza la definición de personas en árabe, según la cual, la primera persona es «aquél que habla»; la segunda es «aquél a quien se habla» y la tercera es «aquél que está ausente».

En las dos primeras personas hay a la vez una persona implicada y un discurso. Cuando se habla «yo» se designa la primera persona y un enunciado sobre ella. Cuando se habla «tú» hay una primera persona que habla y un enunciado sobre la segunda persona. Pero la tercera persona está fuera del eje «yo: tú». Para la tercera persona hay un enunciado sobre una cosa cualquiera. En las palabras del propio autor:

No es necesario entonces representar la «3ª persona» como una persona apta a despersonalizarse. No hay aféresis de la persona, sino exactamente la «no persona» poseyendo como marca la ausencia de aquello que califica específicamente el «yo» y el «tú». Porque no implica ninguna persona, puede asumir no importa que sujeto o no asumir ninguno y este sujeto no se coloca jamás como persona.

La condición específica de la enunciación discursiva es el acto de producir un enunciado y no el propio enunciado. Este acto, como se ha mencionado, pone en juego dos personajes: el locutor y el alocutario. El locutor se apropia de la lengua y enuncia su posición de locutor a través de índices específicos como el uso de los pronombres de primera persona y de los tiempos presente, pasado y futuro. Introduce el alocutario, el otro (la 2ª persona) y es sólo en esta relación «yo: tú» que se da la subjetivación.

El «yo» es para quien habla, siempre un acto nuevo. A cada enunciación, la inserción del locutor se hace en otro tiempo y en otras circunstancias del discurso. Para el alocutario, el «yo» es siempre el mismo, pues el oyente siempre sabe que cuando alguien dice «yo» es a sí mismo a quien se refiere.

Hay, según EB, una dialéctica en esta subjetividad, puesto que la lengua ofrece a los hablantes, un mismo sistema de referencias personales del que cada uno se apropia en el momento del discurso y que en ese momento se vuelve único, pero que apartadas del discurso son formas vacías que no pueden ser ligadas ni a un objeto, ni a un concepto, reciben *su realidad y su sustancia sólo en el discurso*.

La subjetividad, que es la conciencia de sí mismo, se realiza cuando el «yo» dice «yo» y se opone a «tú». Es delante del otro que yo me reconozco y eso ocurre en el diálogo, donde los interlocutores se asumen como sujetos y ésta es la condición de la existencia del lenguaje: *De este hecho, yo pongo otra persona, aquella que, por más exterior que sea a mí, se vuelve mi eco a quien yo digo «tú» y que me dice «tú»*.

La segunda forma lingüística de revelar la experiencia subjetiva es el tiempo verbal. El autor distingue tres nociones de tiempo: el tiempo físico *continuo, uniforme, infinito, lineal, segmentable a voluntad*. A ese tiempo se correlaciona el tiempo psicológico. La segunda noción es el tiempo cronológico, objetivado en sistemas de símbolos como el calendario y los relojes. En este tiempo crónico, los acontecimientos se disponen en una secuencia continua, pero bajo una mensuración. Así, los días se suceden en el calendario y constituyen la semana, las semanas se suceden para constituir los

meses y estos se suceden para componer los años que componen las décadas, los siglos, los milenios, y este sistema tiene como momento axial, en occidente, un hecho, el nacimiento de Cristo.

El sistema obedece a necesidades internas que son coercitivas. El eje de referencia no puede ser cambiado, una vez que es marcado por algo que realmente ocurrió en el mundo y no por una convicción revocable. Los intervalos son constantes de un lado y del otro del eje. En fin el cómputo de los intervalos es fijo e inmutable. Si no fuera fijo, estaríamos perdidos en un tiempo errático y todo nuestro universo mental no tendría como orientarse. Si él no fuera inmutable, si los años cambiasen con los días, o si cada uno los contara a su modo, ningún discurso sensato podría ser mantenido sobre nada y la historia entera hablaría el lenguaje de la locura.

Este tiempo crónico, con todo, es intemporal. Los días, las fechas sólo tienen sentido cuando tomados por el sujeto en el discurso, es decir, cuando el acontecimiento está situado en el tiempo de la lengua, en el momento de la enunciación.

Los dos ejes de la vida humana, el espacio y el tiempo, son especificados por el lenguaje en la enunciación discursiva. El espacio se define por lo que está próximo o lejos del que habla o del a quien se habla. Los deícticos tienen la función de mostrar eso. Por ejemplo, el adverbio «aquí», el demostrativo «este» se refieren al espacio del locutor; en cuanto el adverbio «allí» y el demostrativo «ese» se refieren al espacio del alocutario. En cuanto al tiempo, el presente es la base, el punto fijo de la noción temporal y se define por la contemporaneidad al momento del discurso. El pasado y el futuro se definen por el antes y el después de ese momento: *La lengua debe por necesidad, ordenar el tiempo a partir de un eje, y éste es siempre y solamente la instancia del discurso.*

El segundo plano de la enunciación, la narración histórica, se caracteriza por la utilización de la tercera persona que, como demostró EB, es una no-persona; y por el tiempo verbal a lo que en francés las gramáticas nombran «passé simple» y que el autor denomina «aoristo» para que no se confunda con el eje temporal del discurso. Además del pretérito indefinido, la enunciación histórica comporta el pretérito imperfecto, el pluscuamperfecto y lo que EB llama de futuro prospectivo. El autor añade que el tiempo fundamental de la enunciación narrativa es el «aoristo» que es el tiempo *del acontecimiento fuera de la persona de un narrador.*

En síntesis, se puede decir que, aunque heredera del estructuralismo saussuriano, la teoría de EB lo supera en la medida que, al reconocer un doble objeto para la

lingüística – el lenguaje y las lenguas - introduce el estudio de las funciones de las formas lingüísticas. Estas funciones sólo se determinan en el acto mismo de la enunciación. Su concepción de lenguaje como posibilidad de subjetividad pero también de inter-subjetividad, una vez que las formas de persona y tiempo permiten que, en el diálogo, pueda existir un cambio constante de los papeles de locutor y alocutario, lo caracteriza como uno de los grandes precursores de la lingüística pragmática, notadamente, del análisis del discurso.

4. Greimas y el modo sémico de significación

Los estudios de los significados de las palabras no son recientes, ni tuvieron su origen con los estudios lingüísticos, históricos, comparativos o estructurales. Los filósofos fueron los primeros en preocuparse con los problemas de significación, de la relación entre las palabras y las cosas, de la condición de verdad de una frase. Desde los presocráticos hasta la actualidad, la filosofía cuestiona las relaciones entre lenguaje y realidad. En Crátilo, Platón hace una discusión sobre el naturalismo y el convencionalismo del lenguaje y ese tema remite a los presocráticos: Pitágoras, por ejemplo, decía que los nombres existen por naturaleza, es el alma que impone el nombre a las cosas.

Al decir, en el libro VI de Organon, que una de las causas de los errores sofísticos es que entre objetos y palabras no hay una semejanza total – los nombres son en número limitado pero las cosas son en número infinito – Aristóteles postula el arbitrario de los signos y se va en contra de la concepción sofista de una relación natural entre los nombres y las cosas. Ya en aquellos tiempos, él aborda los fenómenos de homonimia, anfibología, composición, diarese, prosodia y figuras de dicción. Muestra, por ejemplo, que, en un argumento como: *Quien dice cosas silenciosas habla*, la conclusión es ambigua. Puede significar: *quien pronuncia la expresión «cosas silenciosas habla»* o *quien dice cosas «en silencio» habla*. Se trata de una anfibología o ambigüedad, pero sólo la segunda interpretación encierra una contradicción.

Esta tradición filosófica de los estudios semánticos perdura hasta hoy en día, pero hay, según Nef, una distinción entre el abordaje semántico filosófico y el lingüístico:

El punto de vista filosófico se distingue del lingüístico por su dimensión crítica. Sin duda, la lingüística se interesa por la significación. Ella sólo la excluye en las versiones radicalmente comportamentistas. Pero sólo la filosofía se pregunta sobre las condiciones de posibilidad de significación. Así se puede distinguir una semántica lingüística que se dirige a la descripción de las manifestaciones de significación en las estructuras lexicales, gramaticales y textuales, de una semántica filosófica que reflexiona sobre los lazos entre el pensamiento, la verdad y la significación y, por eso, se empeña en un procedimiento crítico que le es propio a ella.

En verdad, como lo afirma Greimas, *es necesario reconocer que la semántica era la pariente pobre de la lingüística*. Ella fue la última de las disciplinas lingüísticas. Desde el siglo XIX, en el ámbito de la lingüística histórica, la atención de los lingüistas se volvió para los cambios fonéticos y gramaticales, más fáciles de una sistematización. El estructuralismo ha desarrollado con mucho más ahínco la fonología y la gramática. Sólo en los años 60, lingüistas como Guiraud, Pottier, Greimas y otros se dedicaron a un estudio riguroso y científico de la semántica, tratando de construir un aparato teórico estructural que pudiera dar cuenta de los hechos de significado y de significación del léxico de una lengua. Para AG esta

descripción obedece a dos principios simultáneamente presentes y contradictorios: ella es inductiva en su deseo de dar cuenta fielmente de la realidad que describe; ella es deductiva por la necesidad de mantener la coherencia del modelo en construcción y de alcanzar la generalidad, coextensiva del «corpus» sometido a la descripción.

La teoría semántica de AG hace hincapié en FS, pues el “*Cours*” presenta un embrión de análisis semántico, con el ejemplo de relaciones asociativas que se establecen entre las palabras, en un bosquejo de análisis con la palabra del francés «enseignement». También se basa en la teoría de Hjelmslev que reconoce dos niveles del lenguaje – el de la expresión y el del contenido y postula la existencia de una forma y una sustancia de la expresión y una forma y sustancia del contenido. Los sonidos, desde el punto de vista fonético y las “ideas confusas”, desde un punto de vista tal vez psicológico, son para LH las materias de las que se constituye la lengua. La sustancia sería, de la parte de la expresión, los fonemas recortados en una lengua y la forma sería esos fonemas en sus relaciones sintagmáticas y paradigmáticas, configurados en la cadena lingüística. De la parte del contenido, la forma sería las relaciones semánticas sintagmáticas y

paradigmáticas (relaciones entre los lexemas, según la terminología de AG) y la sustancia, los componentes mínimos (o semas) del significado.

La tarea de la semántica estructural es, según AG, describir todo conjunto signifiante bajo cualquier forma que se presente, independientemente de la lengua natural que pueda servir por razones de comodidad, a la descripción. Esto se traduce en crear un aparato teórico general, o sea, un conjunto de categorías conceptuales y terminológicas que sirva como un lenguaje descriptivo que pueda aplicarse a una lengua objeto cualquiera.

Así, según el autor, la descripción semántica de una lengua es la «praxis» de la semántica científica. Esta praxis sólo es posible si se tiene en cuenta, simultáneamente, en vista del análisis de una lengua-objeto, tres lenguajes, situados en tres niveles lógicos distintos: el «lenguaje descriptivo» que es, en relación a la lengua objeto, un metalenguaje que sirve a su descripción, el lenguaje «metodológico», también un metalenguaje, que define los conceptos descriptivos y verifica su cohesión interna; y el lenguaje «epistemológico», metalenguaje que tiene por función verificar la validez de los conceptos en relación a las categorías del lenguaje descriptivo. Esta validez se caracteriza como la verdad considerada como coherencia interna de la descripción y como adecuación a la realidad. En el primer caso, se utiliza el método deductivo y en el segundo, el método inductivo. Respecto a eso, concluye el autor:

Se ve que sólo la aceptación de discutir la existencia de dos previos: inducción y deducción, nos sitúa en el nivel cuaternario y presenta a la vez condiciones de una semántica general, capaz de describir todo conjunto signifiante, bajo cualquier forma que se presente, e independientemente de la lengua natural que pueda servir, por razones de comodidad, a la descripción. Esas condiciones son antes la existencia del nivel cuaternario, esto es, del lenguaje epistemológico y enseguida, el análisis de validez de la descripción semántica que debe situarse en él.

AG y Bernard Pottier fueron dos lingüistas que lograron alcanzar un rigor científico y metodológico en los estudios semánticos. Ambos pretendieron estudiar el significado sin recurrir a los referentes - por supuesto, no hicieron una semántica realista - ni a los aspectos psicológicos-cognitivos. Es decir, estudiaron el significado desde un punto de vista puramente lingüístico.

Dos conceptos básicos de la teoría semántica de AG son los de eje semántico y articulación sémica. Se pueden aclarar estos dos conceptos utilizando el lenguaje-objeto,

por ejemplo, la relación entre «largo» y «corto». Los dos lexemas tienen una base común que se traduce por la noción de tamaño. «Largo» se caracteriza por la presencia de un sema positivo, con relación a tamaño y «corto» por un sema negativo. Este eje se basa en la teoría fonológica en la que una forma como «pasa» se distingue de «basa» por la distinción entre /p/ y /b/. Esa distinción se ubica en un eje en el que el fonema /b/ se caracteriza por el trazo «voceado» y el /p/ por la ausencia de ese trazo.

Pero no siempre el eje sémico es binario. Hay posibilidades de haber un «sema» que no es ni positivo ni negativo. En portugués los adjetivos bom (bueno) y mau (malo) admiten un «sema» neutro, «regular» por ejemplo. Decir que algo no es «bom», en portugués, no implica necesariamente afirmar que es «mau». AG llama a este sema de «complejo». Este eje no sería, pues, bipolar, puesto que se somete a gradaciones ternarias: «positivo vs complejo vs negativo».

Las articulaciones sémicas que caracterizan los ejes semánticos, son las maneras con las que cada lengua categoriza el mundo y define en sus especificidades culturas y civilizaciones. El ejemplo clásico de articulaciones sémicas es el del espectro de los colores, que es distinto en varias lenguas, o los distintos nombres de la nieve para los esquimales.

Otra categoría básica del análisis semántico de AG es la distinción entre la sintaxis, que pertenece al plano del discurso, y las relaciones actanciales que pertenecen al plano de la significación. Establece algunas categorías actanciales básicas como: sujeto y objeto, destinador y destinatario, circunstanciales, ayudante y oponente. Estas categorías, constituidas de un número restringido de términos actanciales son, según el autor, suficientes para dar cuenta de la descripción tanto del macro como del micro contexto. Los actantes sintácticos «sujeto y objeto» no siempre corresponden a los actantes semánticos «destinador», «objeto» y «destinatario».

El modelo actancial se basa en dos autores citados por AG, Props y Sourian, que ven el enunciado como un espectáculo que tiene la particularidad de ser permanente: *el contenido de las acciones cambia todo el tiempo, los actores varían, pero el enunciado-espectáculo sigue el mismo porque su permanencia está garantizada por la distribución de los papeles.*

Se infiere, por estas afirmaciones, que AG considera que este modelo teórico

alcanza objetivación y generalización puesto que sirve como aparato para la descripción de cualquier texto narrativo.

Además de la estructura actancial, hay que tener en cuenta las fuerzas temáticas que fueron inventariadas por Sourian y aceptadas por AG. Entre estas fuerzas él cita: amor, fanatismo, codicia, avaricia, envidia, odio, curiosidad, fe, miedo, deseo de belleza, riqueza, conocimiento.

Un punto a subrayar es que el análisis semántico estructural aplicado a un texto narrativo, por más exhaustivo y esmerado que sea, seguirá siendo una posibilidad de interpretación sujeta a testes para ver si está o no adecuada, pero no sujeta a comprobación. De cualquier modo, esto no niega la importancia que tuvo el análisis sémico, en el ámbito de la lingüística estructural y su contribución a otras ciencias como la Antropología, la Hermenéutica y otras.

5. Estructuralismo en Antropología: El modelo de Lévy-Strauss

Claude Lévi-Strauss, filósofo y antropólogo belga, nacido en 1908, tuvo su obra ampliamente reconocida a partir del final de los años treinta del siglo pasado, pero la cumbre de su producción va de los años 50 a los años 70, con obras como: *Tristes Tropiques* (1955), *Antropologie Structurale* (1958), *La Pensée Sauvage* (1962), *Le cru et le cuit* (1964), *Du miel aux cendres* (1967), *L'origine des manières de table* (1968), *L'homme nu* (1971).

Su obra desempeña un importante rol en la configuración de cientificismo a las ciencias humanas, a través de la utilización del método estructuralista y de la concepción de que la problemática de las ciencias humanas es una cuestión de lenguaje, en un sentido amplio de medio de comunicación, no necesaria y únicamente lenguaje verbal.

No se puede olvidar que sus investigaciones sociales ocurrieron en el ámbito del florecimiento del estructuralismo en ciencias como la lingüística, el psicoanálisis, la psicología genética de Piaget, la filosofía materialista-histórica. Como en la lingüística el estructuralismo obtuvo un gran desarrollo y productividad, en la medida en que ha construyó un aparato teórico de categorías y relaciones que permitieron un gran poder generalizador, es explicable la mayor influencia de esta ciencia sobre las otras, y

principalmente sobre la obra de LS.

Según Japiassú y Marcondes, la teoría de LS tiene una semejanza con el psicoanálisis y el marxismo por el hecho de buscar, más allá de los fenómenos y manifestaciones superficiales, estructuras profundas que sirven de soporte a estos fenómenos y que pueden establecer las relaciones entre ellos. Así, en oposición al funcionalismo, el antropólogo desarrolló una visión, según la cual existen, en las más distintas manifestaciones culturales de una sociedad, o entre distintas sociedades, una estructura común, un sistema que se revela en las relaciones de parentesco, de traje, de comida, de economía. Estas relaciones constituyen una sintagmática a ser descifrada por el antropólogo.

La oposición metodológica de este autor no se limita al funcionalismo, sino también al humanismo, puesto que, para él, el hombre sólo se transforma en hombre, en la medida en que pertenece a una sociedad. Japiassú y Marcondes afirman sobre el autor:

En su pensamiento, la historia es vista como un elemento superficial, oponiéndose también al humanismo, ya que el estudio antropológico-cultural, en la concepción estructuralista, es un estudio de un sistema de signos y no de la experiencia y de la subjetividad humana.

LS postula que para comprender el estructuralismo en antropología se hace necesario distinguir estructura social de relaciones sociales. Las estructuras sociales son una construcción del científico, un modelo, que le sirve de base para estudiar el objeto antropológico – *papeles sociales e individuos integrados en una sociedad*. Las relaciones sociales, por otro lado, son los hechos empíricos, la realidad de la vida social. Esto se puede comparar con la distinción saussuriana de lengua y habla. Las estructuras sociales serían como la gramática, el modelo, el conjunto de reglas de oposiciones y relaciones que sirve para la construcción del discurso en el acto de habla; las relaciones sociales serían como el acto de habla, es decir, el modelo en función.

La construcción de tal modelo sigue la misma línea de la lingüística – de los hechos de habla individuales se sacan las reglas gramaticales, o sea, de hechos particulares, se trata de construir un modelo general, que sirve para todos los hechos. Así, también en antropología, se tienen que describir los papeles sociales y la integración del individuo en la sociedad. A partir de esta observación empírica se construye el

modelo abstracto y formal.

Respecto a las críticas sobre la contradicción entre la descripción del hecho empírico, individual y la construcción de un modelo abstracto, formal, genérico, el autor contesta que esta contradicción desaparece si se comprende que estos aspectos antitéticos pertenecen a dos niveles distintos de análisis. Al primer nivel, pertenece la observación. En esta fase de la investigación, los hechos tienen que *ser observados y descritos sin dejar que prejuicios teóricos alteren su naturaleza y su importancia*. Estos hechos tienen que ser estudiados particularmente y en relación con otros hechos. Al segundo nivel pertenece la comparación, es decir, la utilización del modelo para explicar todos los hechos. *Por «experimentación con modelos» comprendo el conjunto de procesos que permiten saber como un modelo dado reacciona a las modificaciones o comparar entre ellos los modelos de la misma naturaleza o de naturalezas distintas.*

Otro aspecto abordado por LS es la condición que el modelo puede tener: ser consciente o inconsciente. Pero esto no afecta su naturaleza, sólo es necesario que el científico esté atento al hecho de que *una estructura superficial muy nítida torna difícil la aprehensión de la estructura profunda, por causa de los modelos conscientes y deformados que se interponen como obstáculos entre el observador y su objeto.*

Según el estructuralismo, una estructura tiene que constituir un sistema, donde la modificación de un elemento acarrea una modificación en todos los otros; tiene que permitir la predicción de la reacción del modelo en consecuencia de la modificación de uno de sus componentes y debe ser construido de tal manera que permita la generalización, o sea, que su funcionamiento pueda explicar todos los hechos estudiados.

Para la antropología estructural, la observación y la descripción de un hecho social como las reglas de parentesco de una sociedad particular tienen que ser hechas en relación con las reglas del matrimonio, de tal modo que modificaciones en éstas acarrearán modificaciones en aquéllas y viceversa. Una vez determinada la estructura del sistema, ésta tiene que dar cuenta de todas las relaciones y de todos los hechos de aquel sistema y ser capaz de predecir las modificaciones.

LS considera los hechos de la organización social - las religiones, la mitología, el parentesco, la moda, las costumbres de alimentación – como un lenguaje y llega incluso a

establecer la hipótesis de una correspondencia entre la estructura de matrimonio y parentesco de los grupos sociales y la estructura de las lenguas de estos grupos.

Aunque basándose en el análisis sémico y actancial de AG que reconoce los semas como componentes infra-lingüístico, y la fonología que reconoce los trazos mínimos de los fonemas, LS no cree que con los hechos sociales, por ejemplo, con los términos de parentesco, se pueda utilizar ese nivel «infra» puesto que los términos mínimos como «padre», o «tío» no pueden ser disociados del sistema, en cuanto los trazos distintivos sí, pueden ser descritos y analizados independientemente del sistema al que pertenecen. Se puede atribuir al término «padre», por ejemplo, una connotación positiva: sexo, edad, generación, pero que sólo hace algún sentido en relación con los demás (tío, madre, hijo, hermano). Desde el sistema fonológico se alcanza lo concreto, por un proceso analítico; ya en los sistemas sociales no hay un análisis real en la medida que no se llega a lo concreto, sino a lo abstracto, a conceptos. Ésta es la mayor distinción entre el análisis fonológico y el antropológico según LS.

El tratamiento de los términos de parentesco, tal como acabamos de imaginarlo, sólo es analítico en la apariencia: pues de hecho el resultado es más abstracto que en el principio; nos alejamos de lo concreto en vez de acercarnos a él, y el sistema definitivo – si hay allí sistema - sólo podría ser conceptual.

Este problema de la aplicación del modelo de análisis fonológico estructural a los estudios antropológicos es el mismo enfrentado por los semanticistas en el análisis semántico estructural. En éste, también el análisis es aparente puesto que lleva de lo abstracto a lo más abstracto. Pero esto no invalida ninguna de estas dos teorías que tuvieron un alto grado de poder descriptivo y que también trajeron una gran contribución para las ciencias humanas en general y para el desarrollo de la propia lingüística.

Al analizar la estructura del mito, LS lo define por un sistema temporal: el mito se refiere a acontecimientos pasados (“antes de la creación del mundo”, “hace mucho tiempo”) pero también constituye una estructura permanente, la cual se relaciona simultáneamente al pasado, al presente y al futuro y da un doble carácter al mito: una estructura histórica y no histórica. Según el autor:

Esta doble estructura histórica y no histórica explica que el mito puede pertenecer, simultáneamente, al dominio de la palabra (y ser analizado como tal) y al dominio de la lengua (en la que está formulado), y aún ofrecer, en un tercer nivel, un carácter de objeto absoluto.

El sentido del mito no proviene de unidades aisladas, sino de la relación combinatoria de elementos; hace parte integrante del lenguaje, pero manifiesta propiedades específicas que son mucho más complejas que las que se encuentran en la expresión lingüística.

A estas grandes unidades constitutivas del mito, el autor nombra «mitemas». Cada «mitema» es una relación, pero que sólo funciona en un haz de relaciones. El mito de Edipo puede ser analizado en cuatro haces de relaciones verticales como se puede ver por el cuadro:

1ª COLUMNA	2ª COLUMNA	3ª COLUMNA	4ª COLUMNA
Cadmo busca a su hermana Europa raptada por Zeus.	Los Spartori se exterminan	Cadmo mata el dragón	Lobdaco (padre de Laio): cojo
Edipo desposa Jocasta, su madre	Edipo mata a su padre, Laio	Edipo inmola a la Esfinge	Laio (padre de Edipo) = torto
Antígona sepulta su hermano, Polinice	Edipo mata a su hermano Polinice		Edipo = pie hinchado

La lectura vertical posibilita tratar a cada columna como un todo, puesto que cada una tiene un trazo que la opone o aproxima a la otra. En la primera columna, el trazo es «relaciones de parentesco superestimadas» que se opone a la segunda cuyo trazo es «relaciones de parentesco subestimadas»; la columna tres tiene como trazo «destrucción de los monstruos» y la última «dificultad de caminar correctamente». En la tercera columna hay el trazo de «negación de la autoctonía por el hombre» ya que los monstruos son seres que simbolizan lo “ctónico” (del griego khthonós – tierra), es decir, lo que nace de la tierra. La tercera columna se opone a la cuarta que tiene un trazo de «autoctonía»: los pueblos solían representar a los hombres con alguna incapacidad para andar en el momento de su emergencia de la tierra y esto es ratificado por los nombres de la ascendencia de Edipo.

Como el propio autor explica, el ejemplo no pretende dar cuenta de un análisis completo del mito, sino demostrar la posibilidad de aplicación del análisis estructural a

los hechos culturales, pero no se puede negar que su teoría ha logrado:

1. encontrar, bajo la estructura aparente de una organización social, y/o bajo la representación que de ella se hacen sus componentes, la estructura subyacente que refleja, de hecho, las relaciones sociales;
2. aproximar los estudios lingüísticos y los antropológicos, enseñando las contribuciones mutuas entre ellos;
3. crear un aparato teórico capaz de mayor generalización y objetividad en los estudios etnológicos;
4. describir las organizaciones sociales como clases de lenguaje, por lo tanto, clases

de sistemas estructurados y pasibles de un análisis estructural. En fin, como en las propias palabras del autor:

Pero la principal beneficiaria de nuestras descubiertas eventuales no sería ni la antropología ni la lingüística, tal como la concebimos actualmente: estas descubiertas serían aprovechables para una ciencia a la vez muy antigua y muy joven, una antropología entendida en un sentido más amplio, o sea, un conocimiento del hombre que asocie distintas disciplinas, y que revelará un día los muelles secretos que mueven este huésped, presente sin ser invitado a nuestros debates: el espíritu humano.

Rever las ciencias que lograron desarrollar el estructuralismo como un método heurístico de investigación científica – la lingüística, la semántica y la antropología estructural – nos permite sacar algunos puntos importantes. El primero, es la concepción de sistema como un conjunto de relaciones basadas en las diferencias, o sea, en los aspectos diacríticos. El concepto “sistema” que utilizan es más amplio y más profundo que el de estructura, porque engloba una relación abierta entre las estructuras constituyentes, donde cada una determina el “movimiento” de las otras. Y tanto los elementos mínimos como el macro contienen en sí la forma y el contenido. En esta perspectiva relacional, según Bonomi *es eliminada también la oposición entre sistema y elementos constitutivos, puesto que el concepto de estructura opera en todos los niveles: hasta las unidades mínimas sólo pueden ser definidas en términos relacionales, o sea, como formas.*

El segundo punto, consecuencia del primero, es que un sistema es inmanente; las significaciones se construyen en el propio sistema, a partir de las relaciones entre sus

constituyentes, y por esto el sistema funciona en la presentidad, es decir, en la sincronía.

Tercero, todo sistema pertenece a la colectividad, sin sufrir la intervención del individuo. Esto tiene como consecuencia el hecho de que cualquier modificación del sistema ya está prevista en sus propias estructuras.

Y, por fin, todo sistema es inconsciente y sólo puede ser conocido a través de un proceso de análisis. Por ejemplo, cuando hablo, “*sé hablar.*” No pienso que ahora voy a usar el “fonema” tal que se distingue de tal otro, o que ahora estoy utilizando el verbo que constituye una cabeza de sintagma y que se relaciona con el sujeto. Cuando me visto, “*sé vestirme*” de acuerdo con la ocasión y el papel que voy a desempeñar. No pienso si este traje se relaciona con aquél otro y tiene tal valor de símbolo de mi posición social. También ciertas acciones mías que repito, “neuróticamente,” yo las realizo, pero no pienso “estoy haciendo eso” porque “eso” me remite a la “castración” que por su vez me remite al “complejo de Edipo,” en una corriente en que un significante remite a otro que remite a otro, indefinidamente.

Estos puntos llevaron, en las décadas citadas, a algunos razonamientos como: si el sistema prescinde del sujeto, luego el estructuralismo niega la subjetividad; si se caracteriza por la presentidad, niega la historia; si la significación se da en las relaciones, luego el estructuralismo niega la génesis y la función; si el sistema no sufre la acción del individuo, entonces, es algo estático. Estas conclusiones no siempre son aceptadas; PR, por ejemplo, las contesta y ve al estructuralismo sólo como punto de partida metodológico. También Wahl niega la existencia de una filosofía estructuralista, cuestionando: *¿Qué es el Estructuralismo en filosofía? ¿Hay un Estructuralismo en filosofía?* Y el autor contesta: *Nada menos evidente.*

Esta “no evidencia” de un estructuralismo filosófico permanece en el recorrer del libro “Estructuralismo y Filosofía” de Wahl y, por la forma como el autor divide su obra, se intuye que él niega este tipo de estructuralismo filosófico, a saber, la primera parte tiene como título: “Hay una episteme estructuralista?” Y como subtítulo: “O de una filosofía más acá del Estructuralismo: Michel Foucault” y la segunda parte, “La Estructura, el Sujeto, el Trazo”. “O de dos filosofías más allá del Estructuralismo: Jacques Lacan y Jacques Derrida.” Desde esos títulos y subtítulos que afirman la existencia de un más acá y un más allá del estructuralismo en filosofía se confirma la

opinión del autor en contra una filosofía estructuralista.

Los principales hallazgos del estructuralismo, como método de análisis, que influenciaron a PR son aquellos que le permitieron alcanzar el lenguaje como una síntesis del código con el discurso. Es en el lenguaje que el «yo» se oculta y se manifiesta: se oculta tras el sistema y se manifiesta en la narrativa. Cabe al hermeneuta “escuchar” esta narrativa para captar el sentido pleno, puesto que es en ella que el «yo» se presenta como capaz de (re) significar su historia. Es, aun, en la narrativa, que el «yo» se reconoce en el espacio y en el tiempo. Por esto, como ya hemos citado, los estudios estructuralistas benevistianos de persona y tiempo, de sujeto de enunciado y sujeto de la enunciación tuvieron un importante rol en la formulación del concepto de identidad de la narración de PR. Se advierte, por otro lado, que el filósofo rechaza las concepciones de estaticidad, de presentidad y de ausencia de subjetividad, al buscar en el estructuralismo sólo un apoyo, un punto de partida para alcanzar la conciencia, puesto que es ésta el punto de llegada de la interpretación.

Por lo tanto, para PR, el discurso representa una síntesis entre la lengua y el lenguaje y éste es siempre dinámico, flexible e histórico. En este sentido, la narrativa es esencialmente histórica, puesto que se desarrolla en el tiempo. Es porque se puede hablar de un pasado y proyectar un futuro que la presentidad se constituye. Por otro lado, narrar su historia sólo es posible por un sujeto consciente y capaz de, a través del propio acto de narrar, profundizar cada vez más esa conciencia de sí, del mundo por él creado y del otro.

II CAPÍTULO

ESTRUCTURALISMO Y SUBJETIVIDAD EN LA OBRA DE RICOEUR: MARCOS DE UN ITINERARIO

(...) el conocimiento es un modo de ser del «ser ahí» como «ser en el mundo», que tiene su fundamento óntico en esta estructura de ser.
(Heidegger)

¿Qué es el ser? ¿Cuál es el sentido del ser? ¿Cómo se sitúa el ser, siendo en el intersticio entre nacimiento y muerte? En esta fatalidad de nacer sin ninguna posibilidad de elección y tener que enfrentar el morir con la única posibilidad de elegir cuándo y cómo, en el caso de los suicidas, pero a veces ni eso es posible, ¿hay lugar para una subjetividad?

Esas y otras cuestiones se plantean desde siempre los filósofos. Es cierto que el hombre se reconoce en la medida en que reconoce a sus semejantes y al mundo. Él se siente, desde la niñez, como un ser autónomo, apartado del mundo en el que vive, en fin, el hombre tiene conciencia de sí y de su vida, principalmente porque sabe que va a morir. Que no era antes de ser y que no va a ser después.

Sin embargo, esa misma «conciencia» y «autonomía» son objetos de cuestionamiento por los filósofos. Como se mencionó en la introducción, las llamadas filosofías estructuralistas y post estructuralistas trataron de interpretar al mundo y al hombre como partes de sistemas y cada parte sólo cobra sentido considerada en el propio sistema. Desde otra perspectiva, filósofos como Heidegger y Ricoeur también pusieron en tela de juicio estas cuestiones, contestando al «cogito» cartesiano y al «sujeto trascendental» kantiano.

Bajo esas consideraciones, serán analizados, en este capítulo, aspectos de la teoría de MH en “El Ser y el Tiempo”, circunscriptos a los aspectos abordados por PR en el ensayo “Heidegger y la cuestión del sujeto,” del libro “El Conflicto de las Interpretaciones.” Este análisis no tendrá como objetivo un estudio exhaustivo de la ontología existencial de MH y de su influencia en la hermenéutica ricoeuriana. Nuestra línea de investigación es otra. Lo que se pretende, en este apartado, es tan sólo puntuar

los aspectos de la teoría de MH, estudiados por PR, que ofrecen algunas pistas para la comprensión del estudio de la cuestión de la subjetividad de este último.

En la segunda parte de este capítulo, se analizará un diálogo de PR con el estructuralismo, en cuyo ámbito se abordarán las cuestiones referentes al signo, a la antropología y a la semántica.

Conviene aclarar que todo este capítulo tiene como zócalo el libro “El Conflicto de las Interpretaciones,” porque los ensayos que lo componen acotan los temas fundamentales de la línea de investigación elegida en esta tesis y planteada en la introducción. Tales temas serán retomados incontables veces por el filósofo, bajo nuevas perspectivas y reflexiones, hasta que complete la construcción de su concepto de subjetividad.

2.1. Para una hermenéutica del «sum».

En la obra de Heidegger, la primacía del «cogito» y, en consecuencia, todo lo que él acarrea – el concepto de subjetividad, la relación sujeto/objeto y la concepción del mundo como una representación – fueron colocados en duda. MH empieza por decir que la cuestión sobre el ser fue olvidada por los filósofos. Como todos tienen una noción del ser, se dice que es muy difícil definirlo. Cualquier definición será una tautología, pues se utilizará de un cognado del término a ser definido: ser «es», ser «es » aquello que «es». Esa concepción, según el autor, es ingenua porque se basa en las evidencias y, en filosofía,

el apelar a lo comprensible de suyo dentro del círculo de los conceptos filosóficos fundamentales, y más aún por lo que respecta al concepto de “ser”, es un proceder dudoso, si por otra parte lo “comprensible de suyo” y sólo ello, “los secretos juicios de la razón común” (Kant), deben llegar a ser y seguir siendo el tema expreso de la analítica.

Para MH, es necesario cuestionar el «sum», el «ser», mejor, debe colocarse la cuestión del sentido del ser y *todo preguntar es un buscar. Todo buscar tiene su dirección previa que le viene de lo buscado. Preguntar es buscar conocer “qué es” y “cómo es” un ente.* Por eso, este ser que se pregunta «¿quién soy?» tiene un conocimiento previo de que «es» alguna cosa, de que «existe». Le falta, con todo, el conocimiento de sí mismo. Toda pregunta articula un saber, un no saber y un desear

saber. El ser que se pregunta «¿quién? es, por lo tanto, un ser que se muestra y se oculta. Al preguntar, se coloca como consciente de su existencia, pero hay algo en sí que desconoce y que, con la pregunta, está tratando de conocer. El conocimiento es, pues, un modo de ser del «ser ahí». Hay algo de este ser que «conoce/desconoce/busca conocer» que no está dado; exige un proceso de investigación que se traduzca en conceptos para dar cuenta de «aquello por lo que se pregunta». Esta busca por sí mismo lo conduce a un saberse a sí como situado en el mundo, integrado a él, pero también apartado de él.

El hombre no «es» y, además de eso «tiene» una relación con el mundo, como si el mundo le superpusiera a él en la manera de una contingencia, como si el hombre pudiera o no relacionarse con el mundo. Por el contrario, él sólo «es» en la relación con el mundo. Como lo afirma MH, el «ser ahí» (el *dasein*) no se encuentra dentro del mundo como también no se yuxtapone a él. El «ser-ahí» es un «ser-en»: *Al «ser ahí» es inherente esto: ser en un mundo.*

Esta teoría va en contra de la teoría de Descartes que, en la perspectiva heideggeriana, al plantear el «cogito ergo sum» no ha explicado la «res cogitans», el sentido de ser en «sum». ¿Quién es este ser de soy? El autor afirma:

Siguiendo una orientación historiográfica, puede ilustrarse así la mira de la analítica existencial: Descartes, a quien se atribuye el descubrimiento del «cogito ergo sum» como base inicial del moderno filosofar, investigó el cogitar del ego – dentro de ciertos límites. En cambio, deja por completo sin dilucidar el sum, a pesar de haberlo sentado tan originalmente como el cogito.

El sujeto en Descartes es previamente supuesto, es el «ego» de la razón que ve a un mundo apartado de sí, como si fuera un cuadro frente al cual el sujeto se impone con una distancia que le permite a él una objetivación. Se trata de la clásica separación entre sujeto y objeto.

En Kant, la subjetividad es trascendente. El espacio y el tiempo, por ejemplo, son subjetivos porque no son propiedades del objeto, sino formas «a priori» de la sensibilidad. Según Japiassú y Marcondes, *la subjetividad caracteriza la teoría del conocimiento de Kant*. Así, la separación entre sujeto y objeto permanece en Kant en la medida en que él admite la existencia de la «cosa en sí», aunque afirme que nuestra manera de conocer el mundo es a través de nuestra sensibilidad, también por un proceso

de representación:

Hemos querido probar que todas nuestras intuiciones son sólo representación de fenómenos, que no percibimos las cosas como son en sí mismas, ni son sus relaciones tal como se nos presentan, y que si suprimiéramos nuestro sujeto, o simplemente la constitución subjetiva de nuestros sentidos en general, desaparecerían también toda propiedad, toda relación de los objetos en espacio y tiempo, porque todo esto, como fenómenos, no puede existir en sí, sino solamente en nosotros mismos.

MH ha criticado al «yo» y al «sujeto» dados como punto de partida del cartesianismo y del kantismo, porque «desacredita de manera fundamental», al fenómeno del «ser-ahí», puesto que éste se caracteriza «por la primacía de la existencia frente a la esencia» y por ser siempre «mío». El «ser-ahí» se comprende siendo; su única manera de ser es siendo, y su ser-siendo sólo se realiza por «ser-en». La «existencia» como un conocimiento previo de nuestro ser *se mantiene como hilo conductor constante de toda la interpretación del «sí mismo»*

Al analizar y cuestionar el sentido del ser, la teoría heideggeriana abre espacios para innumerables interrogaciones: ¿Hay un «hombre trascendente» en sus nuevas categorías? ¿Extinguen ellas enteramente la distinción entre sujeto y objeto? ¿Es el «ser-ahí» una concepción de hombre como un ser integrado al mundo y que sólo existe siendo en este mundo y que, por lo tanto, como en la cinta de Möbius, no hay en la relación hombre/mundo ni un dentro ni un fuera? es decir, ¿hombre y mundo se funden en la «existencia»? ¿Cómo explicar el «ser-ahí» como aquél que se comprende en su ser siendo?

Rodríguez, en el texto citado, trata de esas cuestiones, planteando dos tesis: 1) que la fenomenología existencial de MH, aunque haga un ejercicio de «destrucción fenomenológica», no supera ni abandona los momentos esenciales de la subjetividad; 2) que el sí mismo es una estructura que comparece en una transparencia absoluta, y sin embargo no intuitiva.

Pero el sí mismo del que habla MH, en su ser siendo se pone a sí mismo en juego y por eso se mueve en la construcción de su propio ser. Eso significa la negación de un ser «ya dado», pero no la negación de una subjetividad que se busca a sí misma y que se construye en su «ser en» y «ser con». Lo que se niega no es la conciencia, sino *una identidad plena consigo misma, identidad cuya forma epistémica sería, caso de tener*

cum scientia, una autoconciencia perfectamente adecuada.

Algunas de esas cuestiones fueron tratadas por Paul Ricoeur en el ensayo “Heidegger y la cuestión del Sujeto” del que nos ocuparemos a continuación. La intención, en este estudio, es empezar a aclarar las concepciones de PR respecto a cuestiones como sujeto, objeto, subjetividad y las posibles contradicciones con una postura estructuralista muchas veces asumida por él. Es menester, por lo tanto, delimitar bien el ámbito del estudio subsiguiente como una interpretación de unas cuantas ideas presentadas por PR sobre el desafío del «sum» en la obra “El Ser y el Tiempo” de MH.

2.1.1. El sujeto en cuestión: el desafío del «sum»

En el ensayo citado, PR analiza la «Ontología del ser-ahí» de MH, a la que llama la «hermenéutica del existo» y llega a las siguientes conclusiones: 1ª) que la destrucción del «cogito» como ser que se pone a sí mismo, como sujeto absoluto, es el reverso de una «hermenéutica del existo» en la medida en que el «existo» es comprendido y constituido por su relación al ser; 2ª) que la «hermenéutica del existo» no ha cambiado del primero al segundo Heidegger, es decir, el MH de *Sein und Zeit* y el de los últimos ensayos. Su hermenéutica permanece fiel a la misma fórmula de la referencia retrospectiva y anticipatoria del ser al hombre; 3ª) la diferencia fundamental entre los dos MH es que, para el primero, el «sí» buscaba su autenticidad en la libertad para la muerte y para el segundo, la autenticidad del «sí» se radica en el lenguaje, en el «don de la palabra poética».

Para llegar a esas conclusiones, PR recorre un camino de análisis que empieza por afirmar que, más que al «cogito», MH critica a la metafísica que le subyace, a saber, una concepción de primacía del «ente» como una representación, como un cuadro. En esta representación, el propio sujeto en cuanto «substratum» se transforma también en cuadro para quien lo observa. En este sentido, el sujeto es la representación que el hombre hace de sí mismo «frente» al mundo y no «en-el-mundo». El «yo», correlato de la representación, es aquél que observa al mundo desde «fuera» de él:

El hombre se coloca a sí mismo en escena sobre la cual el existente debe desde ahora comparecer, presentarse, en suma, tornarse cuadro. La pretensión de dominar al ente como un todo, en la edad de la técnica, es sólo una consecuencia, la más temible, del surgimiento del hombre en su propia

representación.

Es en este sentido, según PR, que el «cogito» pertenece a la tradición metafísica, pues la concepción del mundo como un cuadro establece la relación sujeto/objeto. El sujeto es puesto como una identidad plena, teniendo, desde el punto de vista epistémico, una autoconciencia también plena. En este «cogito», el «sum» está olvidado, el «existo» en el sentido heideggeriano de estar colocado hacia fuera, pero insistiendo en descubrirse como un ser, no es cuestionado; el «sujeto» está dado, como un ente que debe ser visto, observado desde fuera por los científicos y por los filósofos. La ontología heideggeriana desconstruye justamente esta tradición. Al demostrar la pertinencia del «ser ahí» al ser, y poner la existencia como principal elemento de su estructura, MH recobra la cuestión del «sum» del «cogito» y la consecuente pregunta «quién», puesto que *la existencialidad otra cosa no es que el conjunto de las estructuras de un ser, que sólo existe segundo el modo de la retomada o segundo el modo de la omisión de sus propias posibilidades.*

Sin embargo, para MH, la “sustancia” del hombre no es el espíritu, como síntesis de cuerpo y alma, sino la existencia. Las comillas en la palabra “sustancia” puestas por el autor pretenden llamar la atención del lector para un nuevo concepto, bajo el mismo término. No se trata del concepto tradicional de sustancia como materia, o como aquello que es inmutable, como núcleo, sino de la existencia en el sentido de «estar siendo» y esto se da en una «presentidad» que posibilita la distensión con relación al pasado y al futuro. No se trata de una «presentidad» en el sentido de actualidad, de la metafísica occidental. No es un presente como eje a partir del cual se determina el pasado y el futuro. Se trata de una temporalidad completa, que envuelve al hombre en su ser porque lo remite a la muerte. Así, gracias a una decisión anticipadora, el hombre alcanza el fin que ya es. Este futuro es una anticipación, un proyecto de lo que debe ser, mientras que el pasado es la búsqueda de lo vivido. Eso nos remite a San Agustín y su teoría de la «intentio y distentio animi», que será abordada por PR en “Tiempo y Narrativa” y tratada en este trabajo en el quinto capítulo. La «existencia» es el «ser-ahí», el ser de «presencia», de ser siendo y sólo porque es siendo que puede proyectarse un futuro y resignificar el pasado.

Ricoeur asevera que lo importante es comprender el alcance de la crítica a la

relación cartesiana «sujeto/objeto» que sirve de base a la negación del «cogito». En la medida en que MH postula un «ser» (no un «ente») que se caracteriza por «ser-en-el-mundo» y eso significa relacionarse con el mundo, permanecer en él, operar con los otros «entes» y con los otros seres que le vienen al encuentro, él niega el «cogito». Operar quiere decir ocuparse con los entes y pre-ocuparse con los otros seres. Preocuparse puede ser «hacer en el lugar del otro», en el espacio del otro y eso resulta en sacar la autonomía del otro, en subyugarlo. Pero también puede ser abrir espacios de autoría para que el otro pueda hacer y ser.

El «ser-ahí» en cuanto este «ser-en-el-mundo» es así, en una unidad, ser-con los otros: tener con los otros el mismo mundo, encontrarse con los otros, estar con los otros en el mismo modo de ser para los otros. Pero este «ser-ahí» es al mismo tiempo puesto para los otros, a saber, también como una piedra que está ahí, que no posee un mundo y no cuida de un mundo.

Esta afirmación demuestra el carácter óntico del «ser-ahí» de ser también un «ente» dentro del mundo, pero que tiene el carácter ontológico, a saber, la posibilidad de cuestionar su propio ser, más aún, de cuestionar el sentido del ser. Esta es la principal característica del «ser-ahí» en cuanto ser de la presencia: la posibilidad de ponerse a sí mismo como cuestión. Aunque no sea señor del destino y de la historia puesto que se pierde en la cotidianidad, mantiene la posibilidad de cuestionar el mundo y cuestionarse y, con eso, puede ser el dueño de su ser porque puede decir “yo soy.” Ser «ente», necesariamente desabrigado, expuesto, está en la esencia del ser humano, pero también está en su esencia poder hablar y, por el habla, poder cuestionar. Pero es necesario tener en cuenta que, en la cotidianidad, la cuestión «quien» puede que no desvele el «ser ahí» en su sentido ontológico más profundo. Según MH, el «quién» permanece una cuestión para el «sí» y éste se vincula al «se» de la indeterminación (como el «on» francés, el «man» alemán). En el contexto de la cotidianidad el «ego» es una cuestión, no un hecho dado como el «yo» formalizado en la lengua y actualizado en el discurso. *Pudiera ser que el «quién» del «ser ahí» cotidiano no fuese, justamente, en cada caso yo mismo.*

Aunque el hombre se depare con la cotidianidad donde él no es más él mismo, donde «ser-con-los otros» no es ser como realmente es, puesto que en esta relación se crea lo impersonal, como lo afirma MH: *nadie en la cotidianidad es él mismo. Lo qué y cómo él es, esto es, nadie (...) este nadie, del cual en la cotidianidad vivimos todos, es el «se», «man», «on», el hombre puede, por el y en el lenguaje descubrirse, encontrar su*

verdad: *El ente así caracterizado es tal que, en su ser en el mundo cotidiano y que le pertenece cada vez, le importa su ser. Así como en el hablar sobre el mundo reside un auto expresarse del «ser-ahí»...*

La ontología heideggeriana destruye, en un sentido, la distinción entre sujeto y objeto del cartesianismo, al demostrar que la «ex -istencia» del «ser-ahí» sólo puede ser siendo y este «ser siendo» está «en-el-mundo y con-el-otro». El «otro», a su vez, como «ser-ahí», sólo existe siendo «en» y «con». También el mundo, que no «existe», sino «es», y sólo «es» porque puede ser pensado, cuestionado. La idea cartesiana de un «yo» que contempla un cuadro no es posible en la ontología de MH porque no hay fuera ni dentro en la relación hombre/mundo. Es en esta relación que el hombre construye el mundo y va siendo construido por él. Yo poseo mi ser porque puedo preguntarme quién soy yo, pero la respuesta necesita de un análisis, de una “demostración fenomenal” de mi «ser-ahí». *Así, es como soy y no como pienso que estoy implicado en la investigación.*

Según PR, la cuestión es importante porque es regulada por el cuestionado y como tal *implica la negativa de la posición del «sí», o de la aserción del «sí», en cuanto «cogito*. Si se pregunta “quién es”, o “cómo es”, o “cuál es el sentido de ser” no se trata de un sujeto seguro de su posición y que se apoya en *un modelo previo de certeza por el cual se mide y se satisface*. Al revés, el ser que se cuestiona y cuestiona el mundo no es más el centro del universo; el centro, como afirma PR, es la cuestión sobre la cuestión del significado del ser.

Para MH, el «ser-ahí» no puede conocer enteramente el «ente» de su ser, puesto que se conoce siendo y este «siendo» lo coloca en un nivel ontológico y no óptico: *Pues con mi ser yo todavía estoy a camino. Siempre es algo que aún no terminó*. Es siempre un «poder ser» o un «haber de ser». *La idea de haber de ser (...) significa que el ente que ha de ser tiene su ser pro-puesto*. ¿Sería esto un determinismo? Para Rodríguez, esto implica una «distensión constitutiva», pues el ser difiere *desde lo que ya es a lo que se ha de ser*. El «ser-ahí» no es lo que puede ser auténticamente pues no está finalizado y, si llega al final, no es más. Él tiene la posibilidad de encontrarse con la muerte sólo por un proceso anticipatorio y es por eso, porque tiene conciencia de la muerte, que se reconoce como «ser-ahí»:

¿Qué es eso? ¿Siempre poseer su propia muerte? Es un anticipar (Vorlaufen) del «ser-ahí» con relación a su pasar como posibilidad extrema de sí mismo

que se anticipa (Vorbei) en la conciencia y en una completa indeterminación. «Ser ahí», en cuanto vida humana es primariamente poder ser (...)

Para PR, la hermenéutica ontológica del primer Heidegger culmina en la totalización finita frente a la muerte. El ser de la «presentidad» es el único que sabe que se va a morir un día y busca su autenticidad en la libertad para la muerte. Pero en la hermenéutica del segundo, que tal vez se pueda nombrar “hermenéutica poética”, el «sí» tiene otro camino para encontrar su autenticidad: el lenguaje. En él se desarrolla la capacidad del hombre de burlar la lengua, a través de la denominación que *designa el lugar y el papel del hombre en el lenguaje. Aquí, el ser fue traído al lenguaje y nació un ser hablante y finito*. La formación del nombre trae una doble consecuencia: la abertura del ser que puede tomarse por creador del lenguaje en el «logos», es decir, en la denominación racional de la lógica o de las ciencias y en la poesía, donde el «ser-ahí» se manifiesta en toda su plenitud y autenticidad:

Lo poético lleva el verdadero destello de lo que Platón en el “Fedro” denomina τοῦ ἑκφανεστάτου, aquello que más puramente viene–adelante–destellando. Lo poético recorre, esencializando, todo el arte, todo desabrigar de lo que es esencial para dentro de lo bello.

En síntesis, para PR, la hermenéutica de MH no niega el «cogito», sino que lo retoma por un movimiento regresivo, a partir del fenómeno del «ser en el mundo» y vuelve a la cuestión del «quién». También no niega al sujeto, sino que lo considera como una forma del lenguaje, vacía de la suya, que tiene que ser rellenada cada vez por un proceso de busca del sí mismo.

Hay, por lo tanto, la posibilidad de una filosofía del «ego», comprendido en su autenticidad y que se constituye por la propia cuestión. Este «ego» es el «sí» auténtico que no se debe comprender como una «subjetividad cualquiera», sino como aquel mismo que cuestiona.

Si no se trata de «una subjetividad cualquiera» se presupone que haya otra «subjetividad» en la hermenéutica existencial de MH y que es asumida también por Ricoeur. ¿De qué naturaleza es esa subjetividad? ¿Cómo se constituye ella? ¿Cómo puede ella superar la cotidianidad despersonalizante?

Al hablar del espacio con relación a la evaluación de las distancias por el

«ser-ahí», MH señala el hecho de que él no «devora kilómetros», que la aproximación o el distanciamiento no son datos objetivos, siguiendo «una orientación previa dada por la naturaleza» sino que las distancias se «presentan» a cada «ser-ahí» y *en este “ hacérselo a uno” es el mundo del caso por primera vez propiamente “a la mano.”* En consecuencia de este «hacérselo a uno», un camino objetivamente largo puede presentarse corto y, al revés, un camino objetivamente corto, pero difícil, se presenta como un camino sin fin. Los intervalos objetivos entre los entes, las cosas dadas, no coinciden con la distancia y la proximidad de la «manualidad» intra mundana. El autor se anticipa a la pregunta que el lector se hace, si se trata de una cuestión de subjetividad y afirma que sí, pero una subjetividad *que quizá descubre lo más real de la “ realidad” del mundo, de una subjetividad que no tiene nada que ver con el arbitrio “subjetivo” y con las “ concepciones” subjetivistas de un ente que por lo demás sería “en sí”.*

¿De qué subjetividad se trata ahí? No se trata, por supuesto, de la subjetividad reducible al sujeto de conocimiento, tampoco a una subjetividad que se refiere al sentimiento que cada uno tiene de sí mismo y del mundo. Se trata de una subjetividad que se refiere a la propia naturaleza del «ser-ahí» como un «ser-en» que posee una espacialidad originaria, que no sólo recibe los datos del mundo, sino que se constituye en esos datos y también los constituye.

Se puede, ahora, preguntar: ¿Se pone, PR, de acuerdo con este concepto heideggeriano de subjetividad? Si no, ¿cuál es su concepto?

Según Fafián, toda la obra de PR

Se ha movilizó por el mismo principio: la comprensión de la subjetividad, del yo, entendido no sólo como sujeto de conocimiento, sino como yo vivo, que actúa y siente, sujeto de actos intencionales que tienen que ver con el afecto, los sentimientos, la comunicación, etc. Se trata, pues, de comprender a un yo no reducible a sujeto de conocimiento, ni a Dasein que se despliega en una historicidad impersonal, ni a un yo/conciencia afectado por la historia a la que pertenece. Ricoeur tiene presente a un yo que se reconoce tanto como subjetividad y voluntariedad libre, cuanto como opacidad involuntaria representada por el cuerpo, el carácter, por un indefinido inconsciente y una sentimentalidad problemática.

Así como el «ahí» muestra el ser transparente en su existencia, aunque sea una transparencia no intuitiva, la palabra revela el ser. La palabra es, según PR, el «ahí» del ser. La vida auténtica del «ser ahí» pasa por la búsqueda del sí mismo, no como «se» del español y del portugués, o «a gente» en portugués, o en francés «on», o en alemán

«man», es decir, de modo impersonal, sino como aquél que se pregunta «quién soy».

La reducción del «yo» al sujeto de conocimiento, un «yo» que se conoce de antemano, es rechazada tanto por MH como por PR, pero éste también no concibe al sujeto reducido al «Dasein», sino que lo plantea como aquel que se reconoce como estructurado en polos quizá antagónicos pero no irreconciliables: la voluntariedad y la involuntariedad; la libertad y el constreñimiento; la conciencia y la enajenación; la racionalidad y una «sentimentalidad problemática». Se desprende ahí una concepción netamente estructural del ser, pero esas dicotomías pierden su fuerza en la tercera vía de la dialéctica del sujeto de la narrativa y del sí mismo como otro.

Otro punto en el que PR se distingue de MH y que es importante subrayar, puesto que va a ser una constante en la concepción de subjetividad del primero, es la importancia que ellos atribuyen a la filosofía reflexiva. MH se niega a privilegiar la reflexión como modo primario de contacto consigo mismo, siquiera como modo adecuado de acceso a sí mismo. Ya PR considera que la filosofía reflexiva tiene futuro desde que *habiendo asumido enteramente las correcciones y las instrucciones del psicoanálisis y de la semiología, coja el largo e indirecto camino de los signos privados o públicos, psíquicos y culturales, donde viene a expresarse y explicitarse el deseo de ser y el esfuerzo de existir que nos constituyen.*

Es en el ámbito de esta afirmación que se puede analizar y comprender las contribuciones del estructuralismo (lingüístico, psicoanalítico y antropológico) en la obra de PR. La interpretación reflexiva - la búsqueda del ser más auténtico, del «sí mismo como otro» - constituye un ejercicio mediado por los criterios y categorías de esas ciencias de los signos.

Estas cuestiones sólo señaladas en este capítulo serán desarrolladas con más profundidad en los capítulos subsiguientes, culminando con la profundización del análisis de la obra literaria, del sujeto de la narrativa y del sí mismo como otro en los dos últimos capítulos.

2.1.2. El sujeto en cuestión: el desafío del signo

La noción de sujeto y de subjetividad de la «filosofía del sujeto» ha sufrido, como

se viene discutiendo desde la introducción, una contestación y hasta una amenaza de desaparecimiento en consecuencia del psicoanálisis, del estructuralismo, y de la propia filosofía que, desde el comienzo del siglo XX, viene cuestionando este concepto tal como está propuesto por las filosofías analíticas. El psicoanálisis, por haber demostrado que el «yo» no es dueño en su propia casa pues está sometido a las fuerzas del «ello» (id) y del «súper yo» (súper ego). El estructuralismo, en la medida en que postula la inmanencia del sentido a partir de una estructura que, por su vez, pertenece a un sistema. Las tres tienen como supuestos el dominio de la estructura y la negación del sujeto y de la subjetividad.

Sin embargo, PR niega la existencia de «la» filosofía del sujeto:

La filosofía del sujeto, es lo que se dice, está amenazada de desaparecer. Admitamos. Pero esa filosofía jamás ha dejado de ser refutada. Jamás hubo *la* filosofía del sujeto. Por el contrario, lo que hubo fue una serie de estilos reflexivos, que provienen de un trabajo de redefinición impuesto por la refutación misma.

Niega también que el psicoanálisis y el estructuralismo tengan decretado la muerte del sujeto y, por lo tanto, la posibilidad de cualquier subjetividad. En el caso del psicoanálisis, PR afirma que lo que hizo Freud fue desplazar al «yo» del lugar donde lo ubicara el «cogito» cartesiano, lugar de la conciencia, de la autonomía, de la seguridad y ponerlo en el lugar del deseo, de la duda, del malentendido. Cuanto al estructuralismo, el autor subraya lo lingüístico y su pertenencia a la Semiología, puesto que, como un sistema de signos, tiene una significación inmanente, o sea, dentro del sistema mismo: *no tiene más un fuera sino un dentro*. Pero, según PR, ese sistema semiótico al que FS nombró «lengua» sólo se realiza en el habla o discurso. Así, el signo es la unidad sobre la cual se basa el lenguaje en calidad de sistema semiótico. La unidad básica del lenguaje como discurso es la frase.

Hay, según el autor, dos aspectos semejantes entre el psicoanálisis y la semiología que colocan en jaque la posición del sujeto *por sí propio como un acto original, fundamental y fundador*. Se trata, el primero, del carácter inconsciente, tanto del deseo, por la parte del psicoanálisis como del sistema, por la parte de la semiología. En sus acciones (discursivas o no) el hombre no tiene conciencia de sus deseos, de las pulsiones del «id» (ello), y del constreñimiento del «súper yo», así como en los actos lingüísticos él no tiene conciencia del sistema. El segundo aspecto apunta al hecho de que en ambos

(psicoanálisis y semiología) hay un conjunto de signos a los que se tiene que dar sentido e interpretar.

El filósofo se pone de acuerdo con el psicoanálisis en lo que se refiere al hecho de que el hombre no es un ser completamente consciente. Después de Freud, la filosofía del sujeto, o, como en sus propias palabras, la «filosofía de la reflexión», perdió la seguridad de la conciencia. El carácter apodíctico del «pienso» y del «sum» fue cuestionado por la duda: Soy, pero lo que soy no está claro. No existe una adecuación entre la apodicticidad del soy y lo que soy en la realidad, mejor dicho, no soy como me advierto, porque «pienso donde no soy y soy donde no pienso». Lo que digo o pienso que soy no corresponde a la más profunda verdad de mi ser. La verdad de mi ser sólo se manifiesta a través de las brechas del discurso y de otras acciones conscientes. En otros términos, a través de símbolos, de mensajes cifradas (lapsus, chistes, sueños, actos fallidos, síntomas) que necesitan ser interpretados para que el ser se vuelva consciente. Para PR,

(...) el psicoanálisis no ha eliminado de manera alguna la conciencia y el Ego. Ella no sustituyó sino que desplazó el sujeto. Como hemos visto, conciencia y Ego figuran entre los lugares y los papeles cuyo conjunto constituye el sujeto humano. El desplazamiento de la problemática consiste en que ni la conciencia, ni el Ego están más en la posición de principio o de origen.

El sujeto, dueño y señor, del «cogito» fue sustituido por un sujeto dominado, sojuzgado por las fuerzas del «ello» (id) y del súper ego, como también por las fuerzas del capital y de las culturas, principalmente de las religiones. Es, entonces, un sujeto del malentendido, oculto, velado por un discurso que lo aliena cada vez más.

En el libro “De l’Interpretation: Essai sur Freud”, publicado tres años antes del “Conflicto,” Paul Ricoeur habla de las tres teorías que lograron sospechar de este discurso alienante y abrirle brechas que posibilitasen al sujeto apropiarse de su verdadero discurso. Estas tres teorías son el marxismo, el psicoanálisis y la filosofía nietzschiana. El psicoanálisis, porque demostró que el discurso racional oculta otro: el discurso del inconsciente, el habla sin disfraz que pone de manifiesto la verdad psíquica del sujeto. El marxismo, por demostrar que muchas creencias, muchas situaciones y “verdades” dadas como absolutas e incontestables no pasan de ideologías de la clase dominante, construidas con el objetivo de mantener su dominio. Y la filosofía de Nietzsche, que

buscó restaurar la fuerza del hombre, su capacidad de transformación constante y su potencia creadora.

Lo que quiere Nietzsche es restaurar al hombre como súper-hombre, no transformarlo en Dios, puesto que anuncia que Dios está muerto. La Voluntad de Poder del hombre se traduce, pues, por el súper-hombre, el “eterno retorno” y Dionisio. Él trata de rescatar al hombre y elidir el malentendido de su alineación en las manos de un “Dios todo poderoso,” de la división entre cuerpo y alma. Dios no existe, existe el hombre con su poder y creatividad:

¡Ay, mis hermanos! Este dios que yo he creé era obra humana y humano delirio como todos los dioses. Este fantasma salía de mis propias cenizas y de mi propia llama, y nunca vino realmente de otro mundo.
 (...) Todo es cuerpo y nada más; el alma es sólo el nombre de cualquier cosa del cuerpo.

Si el alma es sólo una parte cualquiera del cuerpo y el hombre *no es sino un puente entre el animal y el súper-hombre, y no una meta*, si el hombre no es un objetivo final, pero sólo *una cuerda extendida entre el animal y el súper-hombre*, por lo tanto, *una cosa que debe ser superada* ¿sería este paso del animal al súper-hombre una evolución a la manera darwiniana? El espíritu que se transforma en camello (fuerte, paciente, que soporta el peso de la vida con resignación o, en otros términos, que soporta el peso del «tu debes»), lo cual se transforma en león (fuerte, indomable, capaz de ir en contra del yugo de la cultura y asumirse como el sujeto del «yo quiero») que finalmente se transforma en niño, *la inocencia y el olvido, un nuevo comenzar, un juguete, una rueda que se mueve sobre sí misma, un movimiento, una santa afirmación*, ¿este espíritu sería también una parte del cuerpo? ¿Es el niño el símbolo del «yo deseo», de la creatividad, del arte, de la ruptura completa con lo viejo, lo establecido?

Nietzsche arremetió contra el discurso moralista y la enferma civilización cristiana, pero no logró huir del malentendido, puesto que su súper-hombre es un concepto ambiguo: por un lado, puede ser interpretado como un hombre nuevo, liberado de los grilletes de un discurso que lo aliena a una voluntad divina, de otra parte puede ser reconocido como una voluntad de dominio y, quizá, como una reacción en contra de los ideales de “ Libertad, Igualdad y Fraternidad.”

En cuanto al criticismo histórico de Marx y Engels, él se opone, según Lukacs al pensamiento burgués de leyes eternas, de la estabilidad de formas de la vida social, de los

resultados acabados, de los procesos establecidos; una constatación de que nada es inmutable, todo está en constante evolución. Las formas de la vida social no son estables ni naturales. Son construcciones históricas en constante movimiento, reflejo de la propia condición del hombre en sus contingencias socio-históricas. La dialéctica marxista constata que todo cambia; no hay leyes estables en el ámbito social: cada revolución trae en su seno la contrarrevolución, cada movimiento trae en sí su contrario.

El marxismo demostró que la burguesía, a través de un discurso de enajenación, hace que la clase trabajadora vea el mundo, el trabajo, la circulación del capital con los ojos del dominante y ella pasa a creer que todo debe ser y siempre será como está: los pobres son pobres por destino o falta de capacidad y cabe a los ricos y poderosos la conducción del mundo.

Sin embargo, la burguesía, a través de la explotación del mercado y de la cosificación del hombre como una mercancía, echa las semillas de las crisis. Como afirman Marx y Engels

En todas sus luchas (en contra de sus constantes crisis) ella (la burguesía) se ve impelida a apelar para el proletariado, a pedir su ayuda y, así, arrastrarlo para dentro de la arena política. La propia burguesía, por lo tanto, ofrece al proletariado sus propios elementos de educación política y general, mejor dicho, suple al proletariado con las armas para enfrentarla.

Al proscribir «las verdades eternas», las religiones y la moralidad burguesa, el marxismo actúa en «contradicción a todas las experiencias históricas del pasado» y pone al descubierto las fracturas de un discurso establecido por la burguesía. Al hacerlo, conciencia al trabajador, ayudándole a superar el malentendido de su concepción de las relaciones de trabajo, de su fuerza y de su papel en la construcción de la historia.

Esas tres teorías buscan una desmitificación. Las tres, por distintos caminos, intentan liberar al hombre de la alienación y ayudarle a aumentar la conciencia de sí mismo, del otro y del mundo. Esta liberación sólo resulta posible a través de una ruptura con el discurso manifiesto, establecido, sojuzgado a una fuerza exterior (sea una ideología, sea una religión o un súper ego riguroso). En verdad, las tres proponen desvelar la verdad, no una verdad absoluta, sino la verdad particular de cada ser humano.

En síntesis, el psicoanálisis, el marxismo y la filosofía de Nietzsche buscan la

superación del malentendido para que el hombre pueda convertirse en un ser un poco más libre y verdadero y ampliar la conciencia de sí mismo. El primero, en el sentido de que el hombre pueda devolver al Ego un poco de la fuerza cedida a sus tres señores (id, súper ego y realidad) para que él pueda construir relaciones afectivas más duraderas y sinceras, liberándose un poco de la angustia y del malentendido de vivir como si fuera todo-poderoso y eterno, teniendo la muerte como única certeza de la vida. El segundo, en el sentido de desarrollar la solidaridad a través de la conciencia de clase y la responsabilidad de cada uno en la construcción de la historia y el tercero intentando rescatar la conciencia y valor del hombre por sí mismo.

Con esas tres teorías, psicoanalítica, marxista y nietzschiana, a las que nombró «teorías de la sospecha», PR confirma sus conceptos de sujeto y subjetividad que viene construyendo y que se oponen al sujeto del «cogito» cartesiano, kantiano, fichtiano y hasta incluso ha roto con el «cogito» russerliano al que se vinculaba en su primera hermenéutica estructural. En el “Conflicto de las Hermenéuticas,” el autor retoma, como se ha visto, la teoría psicoanalítica y la considera como un sistema semiológico, en algunos aspectos comparable a la semiología lingüística, en el sentido de que ambas son sistema de símbolos que sólo cobran sentido en un contexto y que necesitan de una interpretación para que se alcance la verdad: el sentido del ser.

El estructuralismo significaría una ruptura con la fenomenología husserliana desde el punto de vista de que en ella hay un privilegio de la conciencia, en la medida en que propone como método la reducción fenomenológica. Esta consiste en una «epojé», una suspensión de las teorías, las creencias, los cuestionamientos sobre lo real y la realidad, para que se presenten las vivencias o fenómenos de la conciencia, o sea, su estructura intencional: su contenido y el acto que expresa ese contenido; en términos griegos, el noema y la noesis. Eso se traduce por la reducción eidética que, por la razón, suspende las características individuales y concretas y revela una esencia constante e invariable; y por la reducción trascendental que da a conocer el todo que es la conciencia, la unión del contenido y del acto que configura la subjetividad, o la unidad de conciencia de la cual surge el mundo conocido.

Sin embargo, si por un lado la fenomenología husserliana se distancia del estructuralismo en lo que se refiere al privilegio de la conciencia, por el otro hay, según

Bonomi, una aproximación muy grande entre ambos por lo que se refiere al lenguaje. Por ejemplo, el concepto de expresión de Husserl, como el de FS, se basa en unidades de tipo abstracto; el aspecto fónico es visto por ambos desde el punto de vista formal y no de los sonidos concretos; ambos también desarrollaron una crítica a la concepción de que la nomenclatura es la esencia de la lengua:

En este sentido, podemos reconocer, sea en las “Investigaciones Lógicas,” sea en el “Cours de Linguistique Générale,” una orientación categorial abstracta subyacente a las manifestaciones singulares de la palabra y que, en particular, al tener, por así decir, la función de osamenta permanente, permite la correlación entre el significante y el significado, bajo todas las fluctuaciones posibles.

Esta «orientación categorial» consiste, por supuesto, de las partes que componen las palabras: raíces y afijos. Las primeras ubican las palabras en los campos semánticos y los segundos, en clases gramaticales. Eso posibilita que, a pesar de la polisemia o de la homonimia, el hablante de la lengua pueda atribuir un significado al significante en cada contexto específico.

También con relación al concepto de signo hay una aproximación entre Husserl y FS. Como éste, aquél piensa el signo como la unión entre una materia fónica y el significado. Tanto la primera como el segundo, aunque variable en el contexto, tienen, según el fenomenólogo, un aspecto constante que posibilita su reconocimiento, a pesar de las variaciones posibles. El componente fónico se caracteriza por constituirse de un componente material y uno formal. Estos dos componentes pueden ser relacionados a los conceptos de fonética y fonología, respectivamente. Así, pues, lo que para Husserl define la expresión es, en primer lugar, *la relación entre dos términos heterogéneos: el aspecto físico (por ejemplo, la secuencia de sonidos de una palabra) y el psíquico, es decir, el significado*. Entre aspecto físico y psíquico no hay ninguna relación natural o intrínseca: *En efecto, las palabras no pertenecen a la conexión objetiva, en este caso, a aquella conexión de cosa física que ellas exprimen, ellas no tienen ningún lugar en esta conexión, ellas no son apuntadas como algo que esté en las cosas, o dentro de las cosas que nombran*.

Finalmente, los dos autores comparten la concepción del lenguaje como una unidad constituida de doble cara – un sistema abstracto (lengua) y su actualización concreta (habla)

PR, con todo, afirma que en la lingüística estructural hay el primado de la lengua sobre el habla; del sistema sobre el proceso, de la estructura sobre la función, al contrario de la fenomenología husserliana en la que el primado está en la conciencia, por lo tanto, en la subjetividad e intencionalidad y, *con esa antinomia, la crisis de la filosofía del sujeto alcanza su punto extremo.*

El autor busca una tercera vía: no negar la conciencia y la subjetividad ni la reducción fenomenológica, tampoco ignorar los hallazgos del estructuralismo, pero sí buscar la reducción *entre las condiciones de posibilidad de la relación significante de la función simbólica en cuanto tal.* Esa reducción es lo trascendental del lenguaje. Es la posibilidad de sacar al hombre del nivel óntico, de los otros «entes» dados dentro del mundo y alzarlo al nivel del «ser-en», «ser-con» y «ser- propio»:

La reducción del lenguaje se muestra como lo trascendental del lenguaje, la posibilidad para el hombre de ser otra cosa que una naturaleza entre las naturalezas, la posibilidad para él de referirse a lo real, designándolo por medio de los signos. Esa reinterpretación de la reducción, en conexión con una filosofía del lenguaje, es perfectamente homogénea a la concepción de la fenomenología como teoría general de la significación, como teoría del lenguaje generalizado.

Esa teoría general de la significación desborda el carácter óntico-semiológico del signo verbal y de la lengua puesto que se radica en el lenguaje en cuanto discurso y este se caracteriza por la persona, el tiempo y el espacio. En otros términos, se pasa, en el discurso, del signo a la significación, de la estructura a la función, del sistema al habla, de una ausencia de un sujeto en el orden semiológico a su presencia en el orden semántico. En el discurso hay un «ser-hablante» que se enseña a un «ser-oyente» y le muestra, a la vez, algo de lo que habla, algo que significa en una situación que se trata de una «sitio – acción», una acción situada en un espacio y tiempo determinados.

Hay una vuelta al sujeto a través del lenguaje y este sujeto *instaurado por la reducción no es nada más que el comienzo de una vida significativa, el nacimiento simultáneo del ser-dicho del mundo y del ser-hablante del hombre.*

El autor concluye que tanto el psicoanálisis como la semántica lingüística, aunque tengan aspectos difíciles de relacionarse, por ejemplo, el realismo del «id» y el de las estructuras lingüísticas, el inconsciente pulsional y el de las categorías lingüísticas, pueden fornecer medios para una nueva reflexión sobre el sujeto. El psicoanálisis

cuestiona al sujeto desde el orden del significante y del significado y tiene como tema la relación entre la libido y el símbolo. Puede ser considerado como una hermenéutica: *Llamo aquí hermenéutica a toda disciplina que proceda por interpretación, y doy al término interpretación un sentido fuerte: el discernimiento de un sentido oculto en un sentido aparente.*

La afirmación del ser, su esfuerzo de existir, de conocerse, se da a través de la interpretación de los signos. La toma de conciencia del hombre sobre sí mismo, sobre el otro y el mundo sólo se vuelve posible en el universo simbólico. *El universo simbólico es el medio de la auto-explicación. De hecho, no habría más problemas de sentido si los signos no fueran el medio instrumental y el medio elemento, el medio gracias al cual un existente humano trata de situarse, comprenderse.* Esta es la hipótesis de trabajo de PR, lo que él nombra reflexión concreta, o sea, el «cogito» mediatizado por el universo de los signos.

Se trata de una hermenéutica interdisciplinaria, que saca del psicoanálisis la comprensión de una posición previa del deseo al cual se subordinan la conciencia, la función simbólica y el lenguaje. Antes de que el sujeto se vuelva consciente y pueda asumir la intencionalidad y la voluntad, él ya estaba colocado en el nivel pulsional. Hay, por lo tanto, una anterioridad del plano óntico con relación al plano reflexivo, racional: *la prioridad del existo sobre el pienso. Pero el existo es anterior y más fundamental que el habla: Así, la hermenéutica filosófica debe enseñar como la propia interpretación adviene al ser-en-el-mundo, después el interpretar, después el decir.*

A partir, pues, de las contribuciones del psicoanálisis y de la semiología, el autor propone, como camino para llegar al ser, la interpretación de los signos, para que se *expliciten el deseo de ser y el esfuerzo para existir que nos constituyen.* De ese modo, PR realiza su propuesta inicial de no rechazar las objeciones respecto a la existencia del sujeto advenidas del psicoanálisis y la semiología, pero utilizarlas como medio para desvelar al sujeto sojuzgado por las estructuras del inconsciente y del lenguaje. *Para ese desafío, la filosofía reflexiva es invitada, no a mantenerse idéntica a sí misma, rechazando los asaltos de los adversarios, sino a apoyarse en ellos, a formar una pareja con aquél que más la contesta.*

PR utiliza el estructuralismo lingüístico y psicoanalítico para alcanzar el sentido

del ser, del sujeto y de la subjetividad. Para llegar a esa comprensión del «yo», el filósofo se dirige, según MF, *a los lenguajes simbólicos, a los enunciados metafóricos y, por último, a los textos.*

Su paso a la hermenéutica de los textos y a la construcción de la identidad narrativa tuvo como preparación, además de su diálogo con el estructuralismo lingüístico, semántico, antropológico y psicoanalítico, el rodeo por los símbolos, mitos y metáforas a los que considera como estructuras construidas en el y por el lenguaje, por tanto, como creaciones del hombre, en cuanto miembro de una colectividad. Símbolos, mitos y metáforas son estructuras que, como tales, tienen una significación inmanente, pero sobrepasan la inmanencia y trascienden a la realidad. Por eso se puede decir que son polisémicos, que se revelan y se ocultan, en suma, «dan a pensar». Y lo que ellos dan a pensar es una referencia nueva, sorprendente, que refigura y transfigura la cotidianidad y que profundiza la conciencia del mundo y de sí mismo. Esta última vuelta de la espiral de la construcción de la subjetividad será profundizada en los últimos capítulos, donde se intentará comprender, con el autor, la dialéctica del «sí-mismo» que resulta del estudio de la identidad narrativa.

2.2. Estructuralismo y Hermenéutica: ¿Un injerto en un plantón?

PR, al referirse a la «injerción» de la hermenéutica sobre la filosofía, afirma que, cuando se injerta una rama en un plantón, éste también se transforma. Esta comparación nos conduce al cuestionamiento acerca de las relaciones entre el estructuralismo y la hermenéutica del “sí mismo” en su obra. ¿Hasta qué punto hubo una interferencia del estructuralismo en la hermenéutica de PR?

Como se ha dicho, él ha mantenido, a lo largo de su obra, un tan profundo y crítico diálogo con el estructuralismo y con las teorías que lo adoptaron, que cabe preguntar si esa posición no prejuiciosa, interdisciplinaria, no ha descaracterizado a la filosofía en la medida en que el estructuralismo no sólo niega al sujeto como a la propia historicidad. ¿Cuáles son las interrelaciones entre el estructuralismo y la hermenéutica? ¿Qué aspectos del estructuralismo fueron utilizados por PR en su hermenéutica? ¿Cómo esos aspectos contribuyeron para el concepto del «sí mismo» y de una filosofía reflexiva?

En primer lugar, es necesario mostrar que el autor comprende el estructuralismo como un método que pertenece a la ciencia y, por tanto, se ubica en un nivel de inteligencia, de razonamiento propio y distinto del nivel filosófico. La tarea del estructuralismo es analizar, descubrir y describir el objeto del que trata, con el objetivo de explicitar las relaciones y los valores de los componentes que constituyen su sistematización, o, como en las palabras del autor, *el estructuralismo pertenece a la ciencia y no veo en la actualidad otro enfoque más riguroso y más fecundo que el estructuralismo en el nivel de inteligencia que es el suyo.*

Se pueden estudiar los símbolos, los mitos, las convenciones sociales y, por supuesto, el lenguaje, utilizando el método estructural, pero ahí no hay una preocupación con la interpretación en el sentido hermenéutico. Incluso cuando el análisis estructural busca la comprensión del significado de las unidades constitutivas de un sistema, este estudio se hace dentro del sistema mismo, en las relaciones paradigmáticas y sintagmáticas, sin ninguna referencia al ser hablante/escritor o oyente/lector que están presentes en un acto comunicativo, sin referencias al contexto situacional, en fin, a cualquier cosa que esté fuera del sistema. La semántica lingüística, como se mostró en el primer capítulo, logra alcanzar un alto grado de generalización, sin fijarse en las especificidades de una lengua X o Y, pero tratando de, a partir de las realizaciones concretas de esas lenguas, construir categorías, a través de las cuales se pueda analizar una lengua cualquiera. En síntesis, el estructuralismo es un método científico, objetivo que no se preocupa con el contexto situacional ni con las subjetividades.

Ya la interpretación que se puede calificar como hermenéutica, busca, no el significado en cuanto un juego de relaciones, sino el sentido que desborda el sistema hacia el sujeto y el contexto situacional. La hermenéutica busca el comprender, el creer, el existir que se ocultan tras los mitos, los símbolos, las metáforas, en fin, tras las huellas del pensamiento que se manifiestan y se ocultan en el lenguaje y que, por ello, necesitan de interpretación. Esa interpretación que, en una primera etapa, puede utilizar el estructuralismo, principalmente la semántica estructural, lo supera a causa de considerar como unidad de análisis no el signo, sino la frase en cuanto unidad del discurso, es decir, como un enunciado que presupone una enunciación y, consecuentemente, un enunciador.

El análisis del modelo estructural lingüístico y su aplicación al modelo antropológico presenta, para PR, un problema en relación con la hermenéutica del mito, respecto al antagonismo entre el modelo sincrónico y la historicidad propia de aquél.

Aún tomando como base “El Conflicto de las Interpretaciones,” serán abordadas las críticas del autor respecto al estructuralismo antropológico y sus límites y la cuestión semántica de la plurivocidad del sentido, pero siempre enfocando las cuestiones del «ser» y del «sentido del ser» en la filosofía ricoeuriana.

2.2.1. El diálogo con la Antropología

La utilización del estructuralismo lingüístico, fundamentalmente el de la fonología desarrollada en Europa, en los estudios antropológicos, fue consecuencia de la constatación de la similitud entre los sistemas de parentesco y la lengua, o sea, el sistema de parentesco es un medio de comunicación, un sistema de representaciones creado en el grupo social y no dado por herencia genética. Para Lévy-Strauss, las reglas de matrimonio son creadas en un grupo social para la circulación de las mujeres entre los distintos grupos no consanguíneos. Se trata, por tanto, de un sistema codificado socialmente. Otros sistemas existen en el nivel social, como fue mencionado en el apartado 1.5. del primer capítulo, por ejemplo, los de alimentación, de vestimenta, de mitos, etc.

Según PR, es por *la idea de código comprendido en el sentido de homología formal, que se concentra lo esencial de esa inteligencia de las estructuras*. Hay una función simbólica en estos sistemas de estructuración social, como en la lengua, completamente independiente del observador al cual cabe simplemente decodificar. Ese proceso de decodificación, de análisis y descripción prima por la objetividad. El observador no introduce nada de sus sentimientos, pensamientos o conocimientos previos. Se trata de descubrir lo que está, desde siempre, puesto en el sistema. Eso, como se ha dicho, está en contradicción con las hermenéuticas que buscan *la comprensión como exposición del pensamiento. Composición por el hombre, también a partir del hombre*, o, como en las palabras de MF *el intérprete interpreta siempre desde un determinado horizonte intelectual, práctico, espiritual, etc. que se amplía, rectifica,*

confirma a partir de la significación interpretada. Heidegger lleva más lejos esta participación del intérprete sobre el objeto interpretado al decir que *la interpretación no es el tomar conocimiento de lo comprendido, sino el desarrollo de las posibilidades proyectadas en el comprender.* Esta contradicción entre estructuralismo y hermenéutica es reconocida y puesta por PR como una cuestión filosófica: *Nuestro problema será saber como una inteligencia objetiva que decodifica puede turnarse con una inteligencia hermenéutica que se amplía con el sentido que descifra.*

La búsqueda de respuesta a esa indagación conduce PR a la cuestión de la temporalidad en hermenéutica. El autor enseña dos temporalidades: de la tradición y de la interpretación. Ambas se sobreponen, se apoyan mutuamente, se pertenecen. El tiempo de la tradición sólo recobra su historicidad y su sentido mismo de continuidad por medio de la interpretación y esta, aunque se caracterice por la puntualidad, es la responsable por la construcción de un sentido que se renueva por el acto mismo de sacar de la tradición su “tesoro”. *Toda tradición vive gracias a la interpretación. Es a este precio que ella dura, es decir, permanece viva.*

Además de esos dos tiempos, el autor postula un tercero que relaciona con el sentido del símbolo. Ese tercer tiempo haría el cruzamiento de la tradición y de la interpretación, *tornaría posible a la vez el tiempo de la sedimentación en un depósito y la explicitación en una interpretación. En síntesis, tornaría posible estas dos temporalidades: una que trasmite y otra que renueva.*

Esa perspectiva se contrapone al estructuralismo para el cual, como se ha dicho, no existe una temporalidad secuencial, genética, que constituya el paso de una estructura a otra, o sea, la diacronía puesta por el estructuralismo es un conjunto de estructuras distintas en que no hay génesis, ni continuidad entre la estructura de un tiempo y la otra del tiempo subsiguiente. En ese sentido, hay una primacía de lo actual o sincrónico sobre lo diacrónico, mientras que con las hermenéuticas ocurre lo inverso: el actual sólo cobra sentido con relación al pasado y a una proyección de futuro.

Sin embargo, al confrontar la interpretación hermenéutica con la estructuralista en general y la antropológica en particular, PR no busca una negación de la validez del estructuralismo, sino que demuestra que son dos interpretaciones de naturalezas distintas, que “hablan” de diferentes sitios. La primera habla desde el punto de vista

filosófico y tiene como objetivo desvelar, tras los signos, los símbolos, los mitos y las metáforas, el ser y el sentido del ser. La segunda habla desde el punto de vista científico y tiene como objetivo la descripción del objeto de análisis como un sistema (la lengua, los códigos sociales, las costumbres), es decir, trata el sistema como un código. *El estructuralismo tiene como objetivo distanciar, apartar de la ecuación personal la estructura de una institución*, o sea, intenta, a través de las relaciones entre los términos, describir la estructura inconsciente, mostrar lo concreto y evidenciar sus estructuras hasta el descubrimiento de leyes generales.

Así, el autor deja clara la relación posible entre la antropología estructural (se podría decir el estructuralismo) y la hermenéutica filosófica. Esta puede usar los hallazgos de aquella *como un apoyo, y no como una cuña*. El análisis estructural es solamente un primer peldaño para la interpretación hermenéutica, *puesto que su compromiso es la reanudación por el pensamiento, del sentido suspenso en la simbólica*.

El estructuralismo antropológico, aunque se constituya como una etapa inicial para la inteligencia hermenéutica tiene sus propios límites. Uno de ellos es la cuestión misma de la generalización. El sistema totémico de algunas sociedades se presta a un análisis estructural porque, en ellos, la sintaxis predomina sobre la semántica, la sincronía sobre la diacronía, puesto que se constituyen en una temporalidad rota. No hay una continuidad histórica. Cada sistema se caracteriza por la presentidad y el estudio diacrónico es, ante todo, una comparación entre diferentes sistemas de distintos tiempos.

El estructuralismo da cuenta del sentido de los mitos y ritos en un sistema totémico porque ellos son homólogos a las estructuraciones sociales. Sin embargo, en las sociedades occidentales, el modelo estructural sólo ofrece al investigador una posibilidad de, a través del conocimiento de la estructura en la actualidad, encontrar un sendero para alcanzar el origen y la secuencia de los sentidos de los ritos y de los mitos. Esos modelos se caracterizan por la historicidad, por la primacía de lo semántico sobre lo sintáctico, por la adición de significados a través del tiempo y de las interpretaciones. Por ello, según Paul Ricoeur:

debemos hablar, en este caso, de regulación semántica por el contenido y no sólo por la regulación estructural como en el caso del totemismo. La explicación estructuralista triunfa en la sincronía (...) Es por esta razón que

ella está a gusto con las sociedades en las que la sincronía es fuerte y la diacronía perturbadora, como en lingüística.

La regulación estructural del significado sólo logra alcanzar el nivel lógico, como se pudo advertir en el primer capítulo, desde los ejemplos de análisis semántico de Greimas y del análisis estructural de Lévy-.Strauss. Se trata de una construcción metalingüística que empobrece el sentido, por no articularse con el uso real de los signos en la vida en su historicidad, tampoco con el sentido del «sí» y del «ser», pero que puede abrir espacios para el inicio de una interpretación hermenéutica.

El autor deja claro que no propone un ecletismo metodológico entre hermenéutica y estructuralismo, puesto que ambos no se oponen en el mismo nivel de análisis. Son «dos inteligencias del sentido» distintas, que pertenecen a distintos niveles y que, por ello, pueden ser complementarias pero no combinatorias, ya que se refieren no sólo a niveles distintos, sino a tiempos distintos.

Se podría tal vez decir que la principal diferencia entre la hermenéutica y el estructuralismo es que éste interpreta el significado del signo en términos de su valor en el sistema en cuanto aquella opera sobre el sentido. El significado se sitúa en el nivel del sistema y es ahí que se hace su recorte. El sentido se sitúa en el nivel del discurso, en el que se articulan otros factores como el contexto situacional, los actores del acto discursivo en su historicidad y subjetividad. Significado y sentido están en interdependencia: la construcción y reconstrucción del sentido necesita del significado para delimitarse y el significado sólo se actualiza en el discurso y ambos dependen de un proceso anterior de simbolización.

Es sobre el sentido suspenso en la simbólica que la hermenéutica va a operar. Este significado polisémico del símbolo hace que él no tenga sentido: *un símbolo apartado posee demasiado sentido, la polisemia es su ley*. Para apropiarse del sentido en el tiempo de la comprensión, la hermenéutica necesita del significado en la estructura, es decir, la hermenéutica, para PR, es una etapa entre la reflexión abstracta (la de la tradición y de los acontecimientos fundadores) y la concreta (la particularizada en un acontecimiento, o fenómeno, actual). Se constituye, pues, de una búsqueda de los sentidos anteriores y la renovación de esos sentidos a la luz de la concreción del contexto presente al acto mismo de interpretar. Eso comprende la existencia de tres historicidades

que se encadenan de la siguiente forma: después, del tiempo oculto de los acontecimientos fundadores, después de la interpretación viva por los escritores sagrados que mantienen la tradición, y en el momento de la comprensión que es la historicidad de la hermenéutica.

PR presenta el ejemplo de la tradición cristiana. Los acontecimientos fundadores fueron el nacimiento y la muerte de Cristo – este tiempo oculto, al cual sólo se puede volver a través del tiempo de la tradición – la interpretación viva de los evangelistas. Y el tiempo de la hermenéutica, cuando, a partir del tiempo general de la tradición, interpreta los Evangelios a la luz del momento actual, es decir, añadiendo nuevos sentidos a la tradición, en la base concreta del texto y del aquí y ahora de la hermenéutica.

Para PR, por tanto, el estructuralismo puede ofrecer a la hermenéutica un apoyo, permitiéndole una «disciplina de la objetividad», pero le cabe a ella superar el nivel de la estructura para alcanzar los sentidos más profundos que permiten el reconocimiento de sí mismo, del otro y del ser. Cabe a la hermenéutica partir de la estructura sin el hombre para encontrar al hombre más allá de la estructura.

2.2.2. La semántica en la hermenéutica: la búsqueda del sentido del ser

Los ensayos que componen el libro *El Conflicto de las Interpretaciones* constituyen, como se ha dicho, un conjunto de las principales cuestiones que han ocupado a PR a lo largo de su producción filosófica. Una de esas cuestiones es la búsqueda del sentido del «yo» y de la «subjetividad».

Para construir estos conceptos y alcanzar su refinamiento el filósofo recorrió un largo camino, pasando por la semántica, la pragmática y la teoría de la narrativa. En esta parte se va a estudiar su diálogo con la semántica y las relaciones que se pueden establecer entre ella y el proceso hermenéutico, teniendo como base el ensayo “El Problema del Doble Sentido” del “Conflicto”, donde el autor demuestra las distinciones entre la interpretación hermenéutica y la interpretación semántica, pero subrayando la importancia del estudio semántico como una puerta posible para adentrarse al sentido del ser.

Como una rama de la lingüística, se reconocen tres niveles en los estudios

semánticos: el lexical, el gramatical y el pragmático. El primero fue profundamente estudiado por autores como Guiraud, Pottier, Greimas en Europa y Bendix, en Estados Unidos. En este nivel, los lingüistas se dedican al estudio de las palabras como los signos básicos de la significación. Estos signos se componen de elementos mínimos constitutivos del semema, como se vio en el primer capítulo. También se estudian en este nivel, las polisemias, los campos semánticos, sinonimias y antonimias, metáforas y metonimias. En el segundo, se estudia la significación en las relaciones oracionales, a partir de las relaciones básicas entre los actantes y las acciones, los ejes semánticos, como en el modelo de AG. Y, en el tercero, el estudio de la significación desborda el sistema hacia el contexto situacional. En este último nivel son abordados los verbos performativos, las presuposiciones, los acarreamientos, las implicaciones y escalaridades en los actos discursivos.

PR, con todo, se limita al análisis del doble sentido. El enseña que, en la función alegórica del lenguaje, hay a la vez un sentido primario y un sentido secundario. Esos dos sentidos se realizan en el discurso considerado como texto: *Lo que define la hermenéutica, por lo menos relativamente a los otros niveles estratégicos que vamos a considerar, es, inicialmente, la extensión de las secuencias con las cuales ella opera y a las que llamo texto*. Su concepto de texto, por tanto, se refiere a conjuntos lingüísticos significantes más complejos que la frase.

Reconoce que existen distintas hermenéuticas, como, por ejemplo, la exégesis bíblica, el psicoanálisis, etc. y que todas tienen como objeto el texto en el sentido referido, pero que se distinguen por la técnica de análisis y por la función. En psicoanálisis, la técnica es un descifre psicológico que tiene por función desvelar las mistificaciones de las falsas conciencias del «ego». En la exégesis bíblica, la técnica es una investigación etimológica que posibilita la explicación de las alegorías, esto es, de los múltiples sentidos y la función es hacer una preparación para que se comprenda algo que fue dicho/escrito en determinadas circunstancias espacio-temporales, atribuyéndole un sentido en la actualidad.

Luego, como dice el autor, la hermenéutica no cierra el universo de los signos, sino que hace un movimiento de apertura de los signos hacia el contexto, la historia, la experiencia vivida. En ese sentido, se advierte que, desde sus ensayos reunidos en el

“Conflicto”, el autor delinea lo que va a ser su «antropología filosófica»: la búsqueda del ser como «sí» (soi), a partir del texto en cuanto una de las acciones posibles del hombre y que, como narrativa, se constituye también de secuencias temporales de acciones. Esta hermenéutica tiene un carácter próximo del tercer nivel de la semántica lingüística – la semántica pragmática, aunque el autor, en este ensayo, haya limitado su diálogo a los niveles lexical y gramatical.

La gran preocupación de PR con el estudio de los símbolos, en las primeras fases de su obra, se justifica por su concepto de sujeto y subjetividad como algo que no se muestra, que necesita un rodeo, un pasaje por los signos y símbolos tras los cuales se oculta. Y hasta los símbolos mismos necesitan una interpretación, puesto que no sólo muestran sino que ocultan algo de sus sentidos. Para él, por tanto, *el único interés filosófico del simbolismo consiste en que él revela, por su estructura de doble sentido, la equivocidad del ser: él se dice de múltiples maneras. La razón de ser del simbolismo es la de abrir la multiplicidad de sentido a la equivocidad del ser.*

En su estudio sobre la semántica léxica, PR presenta la polisemia como el punto central de la semántica de una lengua. Un signo es polisémico porque tiene una «intención cumulativa», es decir, se sobrecarga de significaciones que llegan hasta la paradoja de no significar más. Por ejemplo, la luz tiene tantos significados simbólicos que ya no significa nada. Por otro lado, la palabra, aunque considerada como signo apartado del sistema, tiene sus límites en el campo semántico que, en sí, constituye una estructura de significados. La teoría del campo semántico nos muestra que un signo está en correlaciones con otros. Esa teoría será llevada más lejos por Pottier, que demuestra que una palabra está en relaciones de oposición, implicación, participación y asociación con otras, como se vio en el primer capítulo, creando un sistema más o menos cerrado en el nivel del significado. Como ejemplo, se podría citar la palabra «pecado» que está en relación de oposición con las palabras «falta», «violación», y se incluye en «mala intención», bien como participa de «religión» y se asocia a «suciedad», «mancha», «impureza». Esas relaciones se encajan en los dos ejes, de la sintagmática y de la paradigmática. Así, las lexías – pecado, mala acción intencional y religión están en relación sintagmática. Puedo definir «pecado» como «una mala acción intencional», desde el punto de vista de las religiones. Las relaciones entre pecado, falta, violación,

mancha, impureza, suciedad son paradigmáticas. Sólo el contexto lingüístico determinará la elección de una u otra.

Según PR, es en la concatenación de esos dos ejes, de la sintagmática y de la paradigmática, que se definen los límites sintácticos y semánticos. Eso también define la simbólica, en el sentido de que, en el simbolismo, el eje de las similitudes es el de las sustituciones, de los paradigmas y es por él que se crean las metáforas. El eje de las concatenaciones es aquél de las contigüidades y posibilita la creación de las metonimias. El análisis de esos dos ejes en relación a la metáfora y a la metonimia se fundamenta en la teoría de RJ tal como se presenta en el libro “Lingüística y Comunicación”.

Esas posibilidades de creación de sentido tienen una naturaleza cerrada en el sistema, pero sólo se realizarán en el contexto, o discurso. Esa naturaleza cerrada del sentido se refiere a la semántica gramatical o estructural, que tiene como unidad mínima no la palabra, sino la frase,.

Al tratar de la semántica estructural, PR busca la contribución de AG, con relación a los niveles jerárquicos del lenguaje: el lenguaje objeto, el descriptivo y el metalingüístico, o lenguaje de la conceptualización. En este nivel estructural, lo que se busca son las relaciones de sentido y no los términos aislados, o sea, la realización de las lexías en el nivel de manifestación del discurso. Es en el discurso mismo que ellas van a relacionarse en las frases, creando el sentido. Ese sentido está sometido a un nivel inmanente más profundo, el de la estructura sintáctica. Según el autor, las palabras poseen un modo de presencia distinto del modo de existencia de esas estructuras.

En el contexto se establece la isotopía del discurso, a saber, un nivel homogéneo de sentido. Sin embargo, el discurso no ocurre siempre de forma isotópica. Él puede estar sujeto a ambigüedades, a polisemias, esto es, hay casos en los que el contexto no es suficiente para filtrar los sentidos más apropiados y permite que varios sentidos discordantes aparezcan a la vez.

La dirección hacia el sentido en el discurso que ya se presenta en las primeras obras de PR y que se ratificará definitivamente en sus trabajos más recientes como “Temps et Récit I, II, III”, “Soi-même comme un autre” y otros, apunta para cuatro puntos fundamentales de su hermenéutica: 1) el status analítico de la hermenéutica; 2) la elección del discurso como objeto de análisis; 3) el carácter interdisciplinario de su obra;

4) el carácter eminentemente filosófico de la búsqueda del «hombre», a través de sus acciones y manifestaciones.

1) Por el status analítico de la hermenéutica se comprende la utilización del método estructuralista, el cual consiste en la segmentación de la cadena hablada en unidades cada vez menores y en la descripción de sus modos de articulación. Es éste un primer nivel de penetración en la obra y también el más pasible de comprobación por las evidencias. Empieza por las grandes unidades del discurso, más precisamente el texto; después pasa al nivel de los sentidos de las palabras, utilizando los métodos de la semántica léxica. Finalmente, utilizando las constelaciones sémicas de la semántica estructuralista se llega al significado inmanente.

La elección del discurso como objeto de análisis nos conduce al encuentro del sujeto, aquél que se apropia de la lengua en determinado momento y la sojuzga a sus acciones e interrelaciones con otros que también se colocan como seres del discurso:

Último trazo de la instancia del discurso: el acontecimiento, la elección, la innovación, la referencia también implican un modo propio de designar al sujeto del discurso. Alguien habla a alguien: radica aquí lo esencial del acto de comunicación. Por ese trazo, el acto de la palabra se opone al anonimato del sistema. Hay un habla, allá, donde el sujeto puede retomar, en un acto, en una instancia singular del discurso, el sistema de signos que la lengua coloca a su disposición.

La acción discursiva presupone la atribución de un rol a alguien y eso conduce Ricoeur a la afirmación de que atribuir una acción a alguien es, principalmente, reconocerlo como sujeto de la acción. A través del discurso, el sujeto relata sus acciones, así como sus sentimientos y pensamientos. Por otro lado, el discurso en sí mismo es una acción que se articula con las otras acciones del sujeto. Este tema de la acción discursiva será retomado y ampliado en el quinto capítulo.

2) El estudio del discurso como acción empezó con Austin y su discípulo Searle. Fue a partir de la constatación de que hay muchas cosas más allá de la verdad o falsedad de una aserción que Austin, en 1955, observando las cosas que se hacen por medio del lenguaje, distinguió tres tipos de actos de habla advenidos de la interacción entre los locutores: el acto «locucionario», que equivale a una proposición declarativa, poseedora de sentido y referencia; el acto «ilocucionario» en que el propio acto de habla realiza la acción nombrada; el acto «perlocucionario» que tiene como función influenciar al destinatario, amonestándolo, sorprendiéndolo, causándole miedo, etc.

En los actos «locucionarios» hay el predominio del uso de los verbos en la tercera persona, o, si se quiere, la «no persona». Son verbos «constatativos», es decir, se trata tan sólo de una constatación. Ej. “El tren llegó con un retraso de dos horas.” En los actos «ilocucionarios», se usan los verbos «performativos» (del inglés “performance”-desempeño, acción, comportamiento) en la primera persona. Por tanto, sólo hay verbos «performativos» en referencia a la primera persona. Ej. “Te bendigo, te perdono, te bautizo.” El acto mismo de decir “bendigo” ya realiza la bendición, por el acto de decir “perdono” el destinatario ya está perdonado y lo mismo con bautizo. En los actos «perlocucionarios», no hay un tipo de frase o de verbo específicos para mostrar la dirección del habla hacia el oyente. Distintos tipos de frases pueden manifestar la intención de influenciar al destinatario. Por ejemplo, tanto la frase: “Convencí a María para que saliera” en que la presuposición del verbo convencer es que el otro realizó lo que se quería, o sea, en este caso, María salió, como la frase: “Avisé a María del peligro de conducir borracha”, en la que nadie puede garantizar que María no va a conducir borracha, dejan clara la intención del emisor de cambiar el comportamiento del destinatario. En los actos «locucionarios», el movimiento es en dirección al tema, en los «ilocucionarios» y «perlocucionarios», es en dirección al destinatario, a la segunda persona.

Searle, basándose en la teoría de Austin, amplió esta clasificación, descubriendo otras categorías y construyendo otros conceptos que no son el caso de presentar en este trabajo. Así, al mostrar que, en el lenguaje ordinario, el *decir* puede ser también *hacer*: preguntar, amonestar, perdonar; o alcanzar algún resultado: convencer, sorprender; y no ser solamente una aserción, esos filósofos trajeron para la noción de discurso una contribución muy grande, pues probaron que el sentido sólo se hace en la relación entre locutores y contexto y ejercieron, según PR, una influencia libertadora del positivismo. Para el positivismo, las proposiciones son válidas cuando describen hechos y pueden ser comprobadas empíricamente. La teoría de los actos de habla, sin embargo, comprobó que existen cosas más allá de los hechos: emociones, creencias, actitudes, intenciones, etc.

En la obra “Teoría de la Interpretación: El discurso y el exceso de significación” PR ratifica la distinción entre dos especies de lingüística: la lingüística de los signos –

semiótica y la lingüística del sentido – semántica. Esa subdivisión es un tanto distinta de la de Saussure, pues, para este último, la lingüística sería una rama de la semiótica, mientras la semántica, la rama de la lingüística que trataría de los significados (no de los sentidos) de los signos verbales. Para PR, la semántica se ocuparía del estudio del discurso, es decir, de los medios por los cuales los participantes de un acto de habla construyen los sentidos a través de la lengua. Esta distinción entre semiótica y semántica adoptada por el filósofo se estriba en la teoría de EB, como se ha mencionado en varios pasajes de esta tesis.

El autor deja claro también que su concepto de discurso no es el mismo que el concepto de habla -«parole» , como en la distinción langue-parole de Saussure. El habla es individual, heterogénea, contingente y diacrónica. Como un evento, no se presta a un análisis científico. Él considera el discurso un evento del lenguaje, sí, pero subraya su aspecto de prioridad ontológica sobre el sistema. Sólo el discurso tiene una existencia temporal y eso manifiesta su actualidad: *De hecho, el sistema no existe. Tiene solamente una existencia virtual. Únicamente el mensaje proporciona actualidad a la lengua en cuanto opuesto a una mera virtualidad del sistema.*

Desde ese punto de vista, el discurso es un evento del lenguaje y una predicación, o sea, el discurso es un evento significativo y es justamente eso que hace que él se realice solamente a través de una unidad significativa que es la frase, entendida como proposición: compuesta por sujeto y predicado o por lo menos por predicado. ¿Sería, entonces, el discurso una cuestión de sintaxis? El autor se anticipa en contra de esa posibilidad de interpretación de su teoría, al aclarar que la frase, como unidad base del discurso, es una construcción sintética y no sintáctica, a saber, tiene un significado global y no puede ser analizada en unidades discretas. El sentido emana del todo y no es mera suma de las partes:

En la terminología de «langue» y «parole», solamente «langue» es un objeto homogéneo para una ciencia única, gracias a las propiedades estructurales de los sistemas sincrónicos. «Parole», como hemos dicho, es heterogénea, además de ser individual, diacrónica y contingente. Pero la parole presenta también una estructura irreducible en un sentido específico al de las posibilidades combinatorias abiertas por las oposiciones entre entidades discretas. Esta estructura es la construcción sintética de la propia frase en cuanto distinta de cualquier combinación analítica de entidades discretas. Mi sustitución del término «discurso» al término «parole» apunta no sólo a subrayar la especificidad de esta nueva unidad en que se apoya todo el discurso, sino también legitimar la distinción entre semiótica y semántica

como las dos ciencias que corresponden a dos especies de unidades características del lenguaje – el signo y la frase.

La frase, aunque se construya a partir de unidades discretas en un proceso sintáctico, no es, en sí misma, una unidad discreta, puesto que no es previsible, tampoco se organiza en paradigmas cerrados. Por eso, se trata, como aclara el autor, de una síntesis que, como tal, es creativa, imprevisible e infinita. Se trata, pues, de una unidad de otro nivel, el del habla, no en el sentido saussuriano, sino como discurso. Finalmente, la tesis de PR es que lo que se pretende comprender no es el discurso como evento transitorio, sino su significación – *el entrelazamiento entre nombre y verbo*; el significado auto referencial del locutor por medio de los deícticos y de los tiempos verbales. Aquí se percibe muy claramente la directa filiación de esta teoría a la teoría de Benveniste planteada en el primer capítulo.

A los actos locucionarios, ilocucionarios y perlocucionarios de Austin y Searle, PR añade otra categoría de la enunciación: el acto interlocucionario - en que subraya el trazo más importante del discurso que es el de ser dirigido a alguien, pues es la presencia del otro en el discurso que instituye el lenguaje como comunicación.

3) Tercero, el carácter interdisciplinar de la obra de Ricoeur es un hecho que muestra su profundo conocimiento y respeto a otras teorías y autores, buscando siempre, según Reagan, la interpretación más generosa para los textos ambiguos u oscuros y dar mérito a los autores que leemos y de quienes aprendemos alguna cosa. Sin embargo, no se puede confundir la interdisciplinaridad de su obra con ecletismo. PR realiza la conexión entre la hermenéutica y otros campos del conocimiento a través de un proceso profundamente crítico y dialéctico cuya síntesis resulta en una totalización fecunda que propicia espacios de autoría para pensar mejor y comprender más. Él articula varias teorías con la hermenéutica, en el punto que ellas tienen en común, o sea, el lenguaje, pero las utiliza sin salir del eje hermenéutico filosófico: el análisis de la acción humana en todas sus formas, principalmente la acción comunicativa.

4) Y, como último principio, la búsqueda del hombre más verdadero que, a través de la reflexión sobre sus acciones y manifestaciones, se conciencia de las estructuras que lo aprisionan y alienan. Este hombre cuya «identidad» no siempre es «ipseidad»; el hombre que ama, que sufre, que desea, casi siempre atrapado a las estructuras y a la

cotidianidad, como se verá en la «dialéctica del sí mismo» en el último capítulo.

Sin embargo, antes de empezar el análisis de la identidad narrativa, a través del estudio de la estructura de la obra como acción discursiva, bien como su influencia en la construcción de la subjetividad, es menester hacer dos paradas en este viaje por la obra de PR. La primera parada tratará de los símbolos y mitos en referencia a como son estructurados en una narrativa y la segunda, en las metáforas, en cuanto a como son estructuradas en una relación predicativa. Estas dos paradas se hacen necesarias porque corresponden a una etapa muy importante de la hermenéutica ricoeuriana, no sólo por posibilitarle el paso a la obra literaria, sino porque, además de eso, le permitieron una utilización del análisis estructural que va a configurarse plenamente en las obras “Temps et Récit I, II y III.” El estudio del mito como narrativa y de la metáfora como una relación atributiva, y, por lo tanto, sintética, ha labrado el terreno para la construcción de la identidad narrativa y para el paso de ésta al «sí mismo» ético y moral.

III CAPÍTULO

HERMENÉUTICA DE LOS SÍMBOLOS: UNA PARADA NECESARIA EN LA VÍA LARGA DE RICOEUR

La reflexión debe volverse interpretación, porque no puedo aprehender el acto de existir en ningún otro lugar sino en los signos esparcidos en el mundo. He ahí porque la filosofía debe incluir los resultados de los métodos y de las presuposiciones de todas las ciencias que intentan descifrar e interpretar los signos del hombre.

(Paul Ricoeur)

No cabe ninguna duda de que el hombre es un animal distinto de los otros animales por su capacidad de representación. Por ello la afirmación de que el hombre es un animal simbólico siempre se repite. Ser simbólico es ser capaz de crear lenguajes, de comunicarse, pero nada más complejo de definir que el símbolo. Si se comparan diferentes tipologías del signo como las de Saussure, Jakobson, o tipologías anteriores como las de los estoicos u otros filósofos más recientes como Peirce, se verá que no existe un acuerdo en los conceptos de signo, símbolo, índice, icono.

Sin embargo, hay entre las distintas definiciones de símbolo algunos principios comunes como su constitución en reglas o estructuras, su carácter convencional y su función dentro de un conjunto más amplio de lenguaje, o sea, el símbolo está considerado como una unidad en medio a un sistema de significación.

La comprensión de la vía larga de la hermenéutica ricoeuriana y su constante búsqueda por el alargamiento de la conciencia del «sí-mismo» hasta llegar a la identidad narrativa, nos invitan a una parada en la hermenéutica de los símbolos. El estudio de los símbolos por Paul Ricoeur tiene como fundamento la convicción de que el signo contiene en sí un haz de sentidos pero no cerrados en sí mismos. Por el contrario, su significado, a la vez, se muestra y se guarda. Esto determina la necesidad de interpretación; una interpretación constructiva, en la medida en que el intérprete crea significados a partir de las pistas dadas por el símbolo.

Al afirmar que la frase “El símbolo da a pensar” le encanta por su doble «decir», PR confirma su concepción de signo como un enigma que necesita de una hermenéutica: *la frase sugiere, pues, a la vez, que todo ya está dicho en enigma y que, con todo, es necesario empezar y reempezar en la dimensión del pensar.*

Esa dimensión de pensar el símbolo se concretiza, en el análisis de la simbólica del mal, como una primera etapa, para que se puedan comprender los mitos kerigmáticos del surgimiento del mal en el mundo y en el hombre. Así se advierte que, para este autor, los símbolos constituyen elementos mínimos, anteriores y necesarios a la construcción del sistema narrativo que es el mito. Esta concepción de carácter nítidamente estructuralista que caracteriza el estudio de los símbolos es como una senda que nos conduce al estudio de los mitos.

Este capítulo trata de la hermenéutica ricoeuriana de los símbolos primarios y de los mitos, como símbolos de segundo grado, precedida de un resumen de algunas teorías del símbolo de diferentes autores y líneas de investigación, con el objetivo de construir algunos parámetros y categorías que nos permitan profundizar en el pensamiento de Ricoeur.

3.1. Enigmas de un enigma: el símbolo desde distintas miradas

Los estudios sobre los signos tienen su origen con el origen de la filosofía, con Platón y Aristóteles, pero la semiótica propiamente dicha, como teoría general de los signos, según Nöth, *tuvo su inicio con filósofos como John Locke (1632 – 1704) que, en su Ensayo sobre la Comprensión Humana, de 1690, postuló una doctrina de los signos con el nombre de Semeiotiké.*

Según Nöth, el modelo platónico de signo tiene tres componentes: el nombre (onóma, nomos), la noción o idea (eidos, logos, dianoéma) y la cosa (pragma, ousía) a la que el signo se refiere. Esa estructura triádica se va a repetir a lo largo de los estudios del signo, con los estoicos, más recientemente con el pragmatismo de Peirce, en el siglo XIX, y con Jakobson, en el siglo XX.

Los estoicos (263 a. C.) desarrollaron un estudio de las proposiciones y los razonamientos junto con su teoría acerca del criterio de verdad. Este estudio, fundado sobre la noción de «lékton», postula que en toda proposición pueden distinguirse tres aspectos: el «tá semáinonta» (significante) o la palabra; la cosa significada y el «tá semainómena» (el significado). *Mientras las palabras y las cosas son materiales el significado es inmaterial y actúa de enlace entre ellos. Solamente el significado puede ser verdadero o falso.*

En el rastro de los estoicos, el filósofo norteamericano Charles Sanders Peirce gesta una teoría de los signos que hoy en día tiene una gran influencia en la semiótica por su triple carácter: de ser una tipología de los signos, de ser una teoría lógica y de echar semillas para una teoría de la cognición, aunque el autor afirme que sus razones *no fueron psicológicas sino puramente lógicas.* No resulta fácil interpretar las ideas de PE por tratarse de una teoría muy compleja, llena de una terminología innovadora y

desarrollada en múltiples ensayos, hecho que dificulta el acompañamiento del desarrollo, las profundizaciones y la ampliación de su teoría. También no es éste el propósito de este trabajo. Nos limitaremos a la clasificación de los signos que se establece por la relación entre el signo y la cosa significada.

Pero antes es necesario abordar la definición de signo de este autor y aclarar los conceptos utilizados en ella. PE define el signo como «representamen» que se utiliza en lugar de otro objeto para representarlo. *Es algo que queda para alguien, para algo, en algún aspecto o capacidad.* Este «algo» que se dirige a «alguien» provoca en este alguien la creación de un signo o «representamen» equivalente. Este signo creado por la mente del interlocutor o intérprete a partir de otro es lo que el autor nombra «interpretante». Este interpretante será el representamen de otro signo que provocará en otro interlocutor otro interpretante, que podrá ser otro signo y así sucesivamente. El signo se prende también al objeto, no en todos los aspectos, sino en algunos, a través de los cuales se relaciona con el objeto o la idea que representa. «Representamen», «interpretante» y «objeto» constituyen los elementos de cuyas relaciones se crean los signos.

A partir de cada uno de esos componentes, PE establece una clasificación triádica de los signos, constituyendo en total nueve categorías que, en su cruce, permiten una amplia gama de clasificaciones. Sin embargo, nos limitaremos a la clasificación más conocida y aceptada por lingüistas como Roman Jakobson y por la semiótica en general.

A partir de la relación con la cosa, PE clasifica a los signos como «índice», «icono» o «símbolo».

En el índice se establecen relaciones diádicas directas entre el representamen y el objeto. Estas relaciones pueden ser de causalidad, espacialidad y temporalidad. El índice opera, pues, por contigüidad al objeto representado. Según PE, *un índice es un signo que, al principio, pierde el carácter que lo cambia en signo si se remueve su objeto, pero no perdería su carácter de signo si no hubiera el interpretante.* El autor da como ejemplo un hueco hecho por una bala que indica que hubo un disparo con una arma de fuego. Si no hubiera el disparo, no habría hueco, pero si el hueco allí está, es porque hubo un disparo aunque alguien atribuya el hueco a un disparo o no. Son ejemplos de índices las expresiones fisonómicas, las huellas de algún animal que indican su presencia

o su especie.

En el icono, el intérprete establece una relación de cualidad entre el representamen y la cosa. Esta relación puede prenderse a las cualidades simples de la cosa, por ejemplo, un dibujo, representando cualquier animal; puede tener un nivel más abstracto y representar uno de los aspectos de la cosa, por ejemplo, los mapas, los diagramas, los gráficos; puede tener un interpretante totalmente abstracto en el que la semejanza se da en el nivel de conceptos, como en las metáforas. Así, por ejemplo, cuando Deleuze y Guattari dicen: *Los conceptos son como olas múltiples que se yerguen y bajan, pero el plano de inmanencia es la ola única que los enrolla y desenrolla* - la comparación metafórica «conceptos son como olas» y la metáfora «plano de inmanencia es la ola única que enrolla y desenrolla los conceptos» - remiten al aspecto de la individualidad de cada concepto, como la individualidad de cada ola con relación a las demás; pero la pertenencia a una ola única (el océano) remite a la pertenencia de los conceptos a un plano de inmanencia, a una teoría filosófica. El elemento que permitió las metáforas no es, por supuesto, una semejanza cualitativa de los conceptos y del plano de inmanencia con los movimientos del mar, sino que se trata de algo muy abstracto: la individualidad de los conceptos y su pertenencia a un plano.

Por fin, el símbolo, que opera por pura convención, puesto que no se realiza por semejanza, ni por contigüidad, sino que exige un proceso profundo de abstracción. Para haber símbolo es necesario un interpretante: *Un símbolo es un signo que pierde el carácter que lo convierte en signo si no hay interpretante. Tal es una frase del habla que significa lo que significa solamente en virtud de ser comprendida para tener aquella significación.*

Entre los años 1910 y 1922 Ogden y Richards plantean un concepto de símbolo como un triángulo en cuyos ángulos de la base se ubican, a la izquierda, el símbolo, a la derecha, el referente (u objeto) y en el vértice, el pensamiento o referencia. Entre el objeto y la referencia, según los autores, hay una relación causal, o sea, es a partir del objeto que la mente crea el concepto o referencia; entre el símbolo y la referencia hay también una relación causal: el símbolo determina la idea y viceversa; pero entre el símbolo y el objeto la relación es convencional y arbitraria.

Tres aspectos de esas teorías triádicas merecen la pena subrayar: el carácter

convencional del símbolo – el símbolo es una regla que determina su interpretante – *el símbolo es una ley*; la necesidad de la presencia del interpretante para que el símbolo tenga sentido y su carácter relacional – sólo existe el símbolo en esta relación entre «representamen», «interpretante» y «objeto».

El lingüista Roman Jakobson adopta la clasificación peirciana y la complementa con ejemplos de las lenguas naturales. Según este autor, las lenguas son sistemas mixtos de signos. En su gran mayoría, los signos verbales se constituyen de símbolos, es decir, son instituidos por convención, sin semejanza ni proximidad con la realidad que significan. Pero hay, en las lenguas, palabras que son iconos del tipo imagen, como las onomatopeyas; diagramas, como las estructuras sintácticas; o índices, como los pronombres demostrativos (los deícticos en general), las expresiones típicas de cada región, etc.

Un concepto puramente diádico de los signos fue construido en el siglo XVII, con el racionalismo de la gramática de Port-Royal. Sus autores hablan de dos cosas que deben ser consideradas en los signos: *La primera: lo que son por su naturaleza, es decir, en cuanto sonidos y caracteres. La segunda: su significación, esto es, el modo por el cual los hombres se sirven de ellos para expresar sus pensamientos.* En la *Lógica* de Arnauld y Nicole ese concepto se amplía: *El signo comprende dos ideas – una es la idea de la cosa que representa, y otra, la idea de la cosa representada – y la naturaleza del signo consiste en excitar la segunda por la primera.* Aquí se puede establecer una correlación entre «idea de la cosa que representa» e «idea de la cosa representada» con los conceptos saussurianos de significante y significado respectivamente.

El lingüista FS, como ya se mencionó, tiene una concepción diádica del signo, puesto que no introduce la cosa en el esquema de significante y significado. Ambos aspectos del signo son para él de naturaleza completamente psíquica. La relación entre ellos se caracteriza por el principio de arbitrariedad. El carácter arbitrario lo induce a una concepción de signo vacío, transparente. El signo sólo cobra sentido dentro del sistema.

Ya el símbolo, es considerado por FS como opaco:

El símbolo tiene por característica no ser nunca completamente arbitrario; él no es vacío, hay un rudimento de ligazón natural entre el significante y el significado. El símbolo de la justicia, la balanza, no podría ser sustituido por no importa que cosa, un coche, por ejemplo.

Vemos así que el concepto de convencional es, también, ambiguo. Muchos autores hacen una confusión entre arbitrario y convencional. Decir, por ejemplo, que las onomatopeyas no son arbitrarias puesto que los sonidos lingüísticos se asemejan a los sonidos reales que representan no quiere decir que ellas no sean convencionales. Cada lengua utiliza representaciones distintas, a saber, sus propios sonidos y sus estructuras específicas para representar los sonidos de la realidad. En otros términos, convencional tiene que ver con reglas, con leyes y no con arbitrariedad.

Hay varias teorías de los signos y distintas tipologías, a partir de perspectivas filosóficas, semióticas y lingüísticas, pero aquí se optó por un recorte de líneas lógico-filosóficas de estructuración triádica y una lingüística, de estructuración diádica. El motivo de este recorte no es «arbitrario». Tiene un estrecho vínculo con el estudio de los símbolos de PR. Este autor comprende los símbolos a partir de una filiación saussuriana de carácter nítidamente semántico-estructural. La contraposición de esos dos conceptos de símbolo como transparente y como opaco nos ofrece un parámetro por el cual se podrá discutir y comprender la simbólica de PR.

3.2. El concepto de símbolo en Ricoeur

En el prefacio del libro “Philosophie de la Volonté II. Finitude et culpabilité,” PR afirma que *es la exégesis de estos símbolos* (de la mácula, del pecado, de la culpabilidad) *que prepara la inserción de los mitos en el conocimiento del «sí-mismo» por el hombre.*

Esta afirmación contiene los puntos básicos de la teoría hermenéutica de los símbolos del autor, a saber: 1) el símbolo “da a pensar” y por ello necesita de una hermenéutica; 2) esa hermenéutica tiene como objetivo ayudar al hombre a ampliar la conciencia de «sí-mismo»; 3) existe un «sí-mismo» que no se da a conocer inmediatamente, sino que tiene que ser buscado tras el lenguaje; 4) por eso, los enigmas del lenguaje como los símbolos, los mitos, las metáforas ocupan un lugar importante en esta vía larga de la hermenéutica; 5) el análisis de los mitos pasa por el análisis de los símbolos y, finalmente, 6) los símbolos y los mitos están estructurados en sistemas, exigiendo, por eso, un abordaje estructuralista. Ese análisis se delinea en “L’Homme Fallible,” se amplía en La

“Symbolique du Mal” y se profundiza en “Le Conflit des Interprétations.”

El símbolo para PR tiene un carácter lingüístico y reflexivo y, aunque objetos no lingüísticos como una cruz de madera o una paloma puedan ser significantes, sólo funcionarán como símbolos cuando hayan sido traducidos por el lenguaje. Así, la cruz sólo es símbolo cuando alguien la interpreta como tal, por medio de una palabra: “Cristo”, “cristianismo”. Ocurre lo mismo con la paloma que sólo se convierte en símbolo por medio de una interpretación lingüística: la palabra “paz”. Por consiguiente, se puede decir que el símbolo es el verbo, pero no como signo vacío, sino por su carácter de opacidad: (...) *ser símbolo para estas realidades (cósmica, onírica y poética) es recorrer en un nudo de presencia una masa de intenciones significativas que, antes de dar a pensar, da a hablar; la manifestación simbólica como una cosa es una matriz de significaciones simbólicas como palabras.*

Este carácter reflexivo-interpretativo necesario a la constitución del símbolo se subordina, según el autor, a uno de los siguientes aspectos: a lo cósmico de la manifestación de lo sagrado, a lo nocturno de las producciones de los sueños y a la creatividad poética. *Estas tres dimensiones – cósmica, onírica y poética – del símbolo están presentes en todo símbolo auténtico.* Cada una de esas dimensiones constituye un campo semántico y, a la vez, determina un contexto específico en el que el símbolo se realiza en cuanto tal. Esto significa que el símbolo sólo adquiere valor de símbolo en relación con los otros del mismo sistema.

¿Cuál es, entonces, la esencia del símbolo en la teoría de PR? ¿Cómo comprender esa esencia? Una primera aproximación es que, para él, el símbolo es una expresión que comunica un sentido y por eso es un signo; pero la naturaleza de este «comunicar» se distingue por el hecho de que el símbolo mantiene una vinculación con la referencia, no es, por lo tanto, transparente; no muestra el sentido de inmediato, sino que lo muestra y lo guarda. Esa vinculación fue traducida por FS como una «no completa arbitrariedad» del símbolo en oposición a la arbitrariedad del signo.

Muchos filósofos comparten esa idea de la «no arbitrariedad» del símbolo. Kant, por ejemplo, considera que, para mostrar los conceptos, se puede echar mano del fenómeno empírico, de una relación apriorística entre el entendimiento y la intuición correspondiente, o de la analogía. En el primer caso, se tienen ejemplos, en el segundo,

esquemas y en el tercero, símbolos. Para Kant, el símbolo

usa una analogía (para la cual se utilizan también intuiciones empíricas) donde el juicio realiza una doble necesidad; antes él aplica el concepto al objeto de una intuición empírica y, a continuación, él aplica la regla de la reflexión sobre esta intuición a otro objeto distinto del que el primero no es sino el símbolo.

El autor ofrece como ejemplo la representación del estado monárquico por un cuerpo animado, cuando es gobernado por las leyes internas y como una máquina, cuando es gobernado por una voluntad única y absoluta. No hay ninguna semejanza física y concreta entre cuerpo o máquina y estado, pero esos símbolos pueden sustituir «estado» por un proceso de reflexión sobre el funcionamiento y la causalidad de cuerpo o máquina y estado. Existe una analogía que permite que máquina signifique «estado absolutista» y cuerpo «estado legal». Y Kant concluye: *Nuestra lengua está llena de estas representaciones indirectas que siguen una analogía donde la expresión no encierra un esquema adecuado al concepto sino solamente un símbolo para la reflexión*. Se constata una proximidad del concepto de símbolo de PR al concepto kantiano y ambos se asemejan al concepto de metáfora de PE.

Hegel distingue el lenguaje de los sistemas simbólicos que son las artes. El lenguaje es un medio de comunicación y como tal, un simple signo: *Sólo en el lenguaje, el medio de comunicación es un simple signo, por eso, alguna cosa puramente exterior a la idea y arbitraria*. Ya el arte se constituye de símbolos, puesto que mantiene, según este autor, una relación concreta, viva y espiritual entre forma y fondo: *Desde entonces, la relación entre el fondo y la forma visible por la cual debe pasar la representación del artista y aquella del espectador no puede ser sino de una naturaleza simbólica y como tal «da a pensar»*. Al hablar del arte de la arquitectura, Hegel afirma: *Es un lenguaje que, a pesar de ser mudo, habla al espíritu. Los monumentos de esta arquitectura deben, entonces, por ellos mismos, dar a pensar, despertar representaciones generales*. Ahí está la frase que conduce la hermenéutica del símbolo de PR y que siempre le encanta a él: «el símbolo da a pensar» y pensar es construir sentidos para el mundo, para la vida, para el «sí-mismo» y para el otro que está ahí implicado.

Los elementos cósmicos (cielo, mar, tierra, fuego), los sueños y la imagen poética toman, para PR, la dimensión de símbolo en el universo del discurso. Los sueños sólo

pueden ser interpretados cuando son comunicados por un acto discursivo y en relación a otros actos discursivos anteriores en que el inconsciente del analizado abre brechas en la cadena sonora. No hay como analizar los símbolos de un sueño aisladamente de los actos fallidos, de los chistes, lapsus y de otros sueños relatados, en fin, para el análisis del sueño es menester tener en cuenta la historia del paciente. Los objetos cósmicos se transforman en símbolos en las consagraciones e invocaciones que son actos discursivos que se realizan en el ámbito de un sistema de creencias y de costumbres. Finalmente, la imagen poética que es en sí misma «verbo», «palabra», que se materializa en una nueva pertinencia fonológica, morfológica, semántica y sintáctica y que, por medio de esta nueva pertinencia, crea las sinestesias y conduce a la emoción estética.

El símbolo tiene, para PR, doble intencionalidad: una literal por lo que concierne a la comunicabilidad y otra que procede de la primera pero en la que prevalece un sentido analógico. Por ejemplo, un símbolo como «mácula» tiene un referido primario, literal que es «no estar limpio». Cuando empleado como símbolo del mal, del pecado, además de ese sentido, adquiere connotaciones de impureza, de no estar en la gracia de Dios. Esas connotaciones, o referidos secundarios, surgen por analogía entre «mácula» e impureza del alma.

En este aspecto, como se vio, el concepto de símbolo de PR se aproxima al concepto de metáfora de Peirce porque ambos se basan, no en una semejanza simple entre el signo y la cosa significada, sino en una relación de analogía que, para el primer autor se traduce por asimilación y para el segundo, por paralelismo. Pero para PR, está explícito que el concepto de analogía, en el caso del símbolo, no se funda en la relación con la cosa, con el referente, sino que se refiere a una asimilación al referido literal, siendo, pues, una asimilación interna, entre signos y no externa, entre el signo y la cosa significada.

En efecto, diferentemente de una comparación que consideramos externa, el símbolo es el movimiento del sentido primario que nos hace participar del sentido latente y así nos asimila a lo simbolizado sin que podamos dominar intelectualmente la similitud. Es en este sentido que el símbolo “es dando”; él “es dando” porque es una intencionalidad primaria que da, analógicamente, el segundo sentido.

Otro aspecto del signo subrayado por PR es que él no se confunde con la alegoría. En esta hay una relación de traducción, es decir, la alegoría traduce el sentido

literal, mientras que en el símbolo hay una relación de evocación, de sugerencia – el símbolo evoca, sugiere el significado primario o literal: *Él lo da en la transparencia opaca del enigma y no por la traducción.*

El filósofo aclara que su concepto de símbolo nada tiene que ver con el concepto de la lógica formal. Esta concibe el símbolo como algo vacío, neutro, transparente que sólo asume su valor en el sistema silogístico. Este sentido de símbolo del formalismo se relaciona con el sentido de símbolo de PE y de signo de Saussure. Para Ricoeur, con todo, el símbolo no es neutro ni vacío. Por el contrario, está siempre cargado de sentidos e intenciones. Siempre nos remite a otra cosa y es por eso que él «da en enigmas».

Como último criterio caracterizador del símbolo, el autor lo distingue del mito y, para hacerlo, finalmente formula su definición: *Yo comprenderé siempre por símbolo, en un sentido mucho más primitivo, las significaciones analógicas espontáneamente formadas e inmediatamente donantes de sentido.* El mito, por otro lado, presupone un discurso narrativo, articulado en un tiempo y un espacio de ficción, que pone en juego personajes y un drama. El análisis de la simbólica de PR nos permite inferir que él considera el mito como un conjunto de diversos sistemas simbólicos enlazados entre sí en una red significativa y por ello el autor lo caracteriza como símbolo de segundo grado. Es por eso por lo que podremos considerar el mito como un sistema mayor que se constituye de sistemas menores, o unidades mínimas, que son los símbolos primarios. Esta concepción estructuralista de los símbolos se confirma en la siguiente aseveración: *el exilio es un símbolo primario de la enajenación humana, pero la historia de la expulsión de Adán y Eva del paraíso es una narrativa mítica de segundo grado.*

El concepto de símbolo de PR se aproxima al de Saussure hasta incluso en la incoherencia cometida por este último al introducir, en el concepto de arbitrariedad, algo «fuera» del sistema, transformando un concepto de signo que se pretendía diádico en un concepto triádico, al echar mano de la cosa significada. Así, esclarece PR:

El primer carácter de la función del signo – o función semiótica – es el arbitrario de la convención que liga el significante al significado. Antes bien, el símbolo tiene por característica el hecho de no ser completamente arbitrario. Él no es vacío, hay siempre un rudimento de relación natural entre significante y significado, como la analogía que indicamos entre mácula existencial y mancha física. Del mismo modo, para tomar un ejemplo de la obra de Mircea Eliade, la fuerza del simbolismo cósmico radica en la ligazón no arbitraria entre el cielo visible y el orden invisible que él manifiesta. El símbolo habla del sabio y del justo, de lo inmenso y de

lo ordenado, en nombre del poder analógico de su significación primaria. Tal es la plenitud del símbolo, opuesta al vacío de los signos.

La filiación a FS queda clara en la distinción entre signo, como arbitrario, y símbolo, como no totalmente arbitrario, puesto que mantiene un «rudimento» (palabra utilizada por FS) de ligazón entre significante y la cosa significada. Los conceptos saussurianos de significado y significante son adoptados por PR y, finalmente, al hablar de la relación entre la mácula y la mancha física (la que se puede ver en el cuerpo), el filósofo cayó en la misma trampa que en la que cayó Saussure: confundir la cosa, la realidad física con significado, a pesar de haber definido el significado como imagen mental.

Lo que se hace patente es que el símbolo es un «enigma» a partir de su definición. Hay tantos conceptos distintos y hasta opuestos, como filósofos o lingüistas que intentaron, y todavía intentan, definirlo. Hay tantas y tan distintas tipologías del signo que no resulta una tarea simple saber de qué se está hablando cuando se habla de signo o de símbolo. Y el «enigma» se profundiza cuando se trata de los sentidos del símbolo los cuales no se dan inmediatamente, sino que exigen interpretación y reflexión. En consecuencia, se puede decir que el símbolo «da a pensar» desde su caracterización hasta los sentidos que muestra y guarda, o muestra guardando, o viceversa.

3.3. El universo del símbolo en la simbólica del mal

Para comprender los mitos del pecado es necesario pasar por la simbólica del mal. Esa simbólica abre camino para la comprensión del sentido del mito que, al fin y al cabo, es una búsqueda del sentido del «sí-mismo» y de la condición humana. Esa búsqueda conduce PR a la construcción del concepto de «desproporción» del hombre, o sea, el «yo» se encuentra en el entrecruce de la infinitud del verbo y la finitud del ser, de la ilusión de perfección y la angustia de la falta, de la creencia de unidad y la realidad de la fragmentación, del ansia por la totalidad y el límite de la perspectiva. El «yo» no se reconoce porque no existe una armonía entre el «yo» y el «yo ideal».

La disminución de esa desproporción, es decir, la ampliación de la conciencia de «sí-mismo» se da a través de un proceso de reflexión el cual clama por una

interpretación de los símbolos. Para PR, los símbolos son grávidos de sentido y, por lo tanto, invitan a la reflexión. Como afirma Correia, *los símbolos se presentan como elemento reflectante sin el cual la reflexión corre el riesgo de enclaustrarse en la afirmación reiterada, pero vacía de sí misma.*

El estudio de la simbólica del mal y del universo de los símbolos en el seno del discurso es una de las vías recorridas por PR en la búsqueda de respuestas para la clásica pregunta: ¿qué es ser? Y para las preguntas que son consecuencia de ella: ¿qué es la existencia? ¿y la razón? ¿Cómo se puede construir un sentido para el «sí-mismo», para el mundo y para el otro? Según Correia, *la mediación simbólica constituye la mediación necesaria para un efectivo arraigamiento del sentido de una ipseidad en el seno del mundo.*

El análisis de la simbólica del mal en “Philosophie de la Volonté II” empieza por el análisis de la relación entre el significado primario y el secundario de los símbolos, los campos semánticos que son construidos a partir de ellos y la vinculación al contexto en el que los símbolos se radican. Son tres símbolos mayores: la mácula, el pecado y la culpabilidad.

En torno a la mácula se encuentran los símbolos de suciedad, mancha, impureza, constituyendo un campo semántico que debe ser analizado bajo la memoria etnológica y cultural del occidente, a saber, la influencia griega y hebraica. Es a partir de este contexto que PR trata el sentido de lo «impuro» que es el eje de ese campo y que acarrea, por un lado, el miedo de la impureza, por otro, los ritos de purificación que subyacen a nuestros sentimientos relacionados a la falta y al mal. Además de este eje de sentido, esos símbolos comparten una connotación física, mejor dicho, sentidos secundarios materiales por asociación con la sangre, los excrementos, cosas naturales que son consideradas impuras, sucias y malas y por eso se asocian al pecado como mácula.

Hay una estrecha asociación de esas «impurezas» con la sexualidad: la sociedad hebraica no aceptaba que la mujer entrase en el templo en el período de menstruación; el hombre era prohibido de tener relaciones sexuales con las mujeres en ese periodo. La mujer era, en sí, impura, así, el hombre no podía participar de los ritos religiosos después de haber hecho sexo, tenía que pasar por un rito de purificación. La mujer contaminaba

al hombre, sólo las vírgenes eran consideradas puras por no haber sido tocadas. Por ello, Cristo tuvo que nacer de una virgen. Según PR, el concepto de pecado original puede relacionarse al hecho de que *el niño nace impuro, originalmente contaminado por la semilla del padre, por la impureza de la región genital de la madre y por la impureza adicional del coito.*

Tras los símbolos de la mácula hay una magia del contacto y contagio que muestra una representación «casi física» que apunta a una indignidad «casi moral» pero anterior a un concepto ético y, por eso, según PR, un poco refractario a una reflexión filosófica. La mancha, la suciedad, la mácula tienen que ver con la falta, con la culpa. El psicoanálisis considera, por eso, los «ritos» del neurótico obsesivo compulsivo como medios de purificarse de la culpa, a través de la prevención de «contaminación». Son actos que tienen una gran similitud con los ritos religiosos: son practicados para evitar el mal y purificarse de la culpa.

Por otro lado, este aspecto «casi moral» de la mácula, que tiene como resultado el sufrimiento, el dolor, la enfermedad, no se nos presenta con un carácter de ofensa a Dios, ni de injusticia con el otro, tampoco de disminución de nuestra dignidad personal, por eso es difícil comprenderla desde una perspectiva ético-filosófica.

De suerte que la mácula, al principio, era una imagen que no tenía en sí misma el poder del símbolo. Sólo a través de los ritos de purificación que ella se confirma como un símbolo del mal. Estos ritos tienen por función alejar la mácula para que el hombre se purifique. La exención de la mácula se traduce por “símbolos parciales” que se manifiestan en el habla: quemar, alejar, expulsar, echar fuera. Estos gestos *no agotan su significación en la utilidad inmediata y, si se puede así decir, literal: son gestos que valen por una acción total que se dirige a la persona comprendida como un todo indivisible.* Si la mácula es algo de lo que tenemos que liberarnos a través de acciones rituales y palabras, para ser puros y rescatar el bien, entonces ella es símbolo de lo impuro, del mal.

El pecado se aleja de la simbología de la mácula en dos sentidos: primero, porque tiene un carácter de ofensa a Dios; segundo, porque se refiere a la ruptura de la ligazón personal entre el hombre y Dios. Por consiguiente, el pecado tiene una connotación más religiosa que ética: *él no es una trasgresión de una regla abstracta, de*

un valor, sino una lesión de un vínculo personal; es por eso por lo que la profundización del sentido del pecado será ligada a la profundización del sentido de esta ligazón primordial que es Espíritu y Palabra.

La conciencia del pecado se somete a una constitución previa de la «Alianza», que se concretiza por medio de la palabra y de la promesa de Dios. Pecar es romper la «Alianza». El pecado presupone, así, la existencia de un Dios (o varios) que cuida del hombre. Por otro lado, el pecado tiene en común con la mácula el hecho de poder alcanzar una meditación filosófica por el habla. La mácula alcanza tal meditación a través del interdicho y del rito, o sea, del discurso de la confesión; el pecado la alcanza a través del discurso de interpelación y conjura de la «Alianza».

La «Alianza» rota clama por la (re)unión y en vista de eso, se puede concebir que el simbolismo del pecado se establece en un eje sémico de pares opositivos : pecado – redención; pecado como símbolo de la ruptura de la «Alianza» y redención como símbolo de su restablecimiento. Al primer símbolo de la pareja se relacionan los símbolos de desvío del objetivo, vía tortuosa, separación, revuelta, perdición, alienación, desligamiento, abandono. Todos esos símbolos apuntan para una relación rota y dejan implícita la negatividad del pecado. PR apunta también para imágenes materiales del pecado como exhalación, soplo, polvo que subrayan la fragilidad del hombre cuando se separa de Dios.

En efecto, un nuevo simbolismo sobrepasa el anterior. El simbolismo del pecado sobrepasó el de la mácula; el simbolismo de la culpabilidad sobrepasó el del pecado. Sin embargo, permanece entre ellos un hilo, un trazo que puede ser traducido como la existencia de un mal que ya estaba ahí y que tiene un poder de seducción. Otro punto común y muy importante es el reconocimiento del mal, sea en la mácula, en el pecado o en la culpabilidad, como la manifestación de lo sagrado.

El tercer momento de la simbología de la falta – la culpabilidad – designa un momento subjetivo. Es el momento en el que el hombre toma conciencia de ser falible y, al mismo tiempo, responsable por la falta.

El movimiento de ruptura hace emerger una instancia nueva – el hombre culpado – y un movimiento de reanudación por el cual esta experiencia nueva se carga del simbolismo anterior del pecado e incluso de la mácula para expresar la paradoja para la cual apunta la idea de la falta, a saber, el concepto de hombre responsable y cautivo, mejor, de un hombre responsable de ser cautivo, en suma, el concepto de siervo-albedrío.

Esta conciencia de la culpabilidad, constituye una verdadera revolución de la experiencia del mal, puesto que no se trata de algo exterior que me contamina como en la mácula, tampoco la violación de una «Alianza», de una ley o prohibición como en el pecado, sino de un uso de la libertad para el mal. Por mi conciencia soy libre para hacerlo o no; si lo hago es a causa de mi fragilidad, de la falibilidad que me aprisiona. Los símbolos que designan este aprisionamiento se organizan en torno a las imágenes de cautiverio, de peso, de fardo que expresan la conciencia culpada.

Mientras la mácula designa un momento objetivo de la falta, puesto que la conciencia de la suciedad viene del otro – el sujeto se siente sucio, impuro porque el otro le otorga la impureza, el pecado designa un momento ontológico, una situación de ruptura de la ley, una situación del hombre delante de Dios, aunque no tenga conciencia de que haya pecado. Ya la culpabilidad designa un momento subjetivo de la falta, el hombre siente el peso de su culpa y este peso es la anticipación de la punición. Pero hay, al mismo tiempo, un componente externo que suscita la conciencia de la culpabilidad. Este componente es la Ley, sea la Ley de los tribunales o la Ley religiosa, como la del judaísmo o del islamismo.

En efecto, la culpabilidad acarrea la responsabilidad en el sentido de que el hombre es capaz de cargar con las consecuencias de sus actos, pero no se trata de una responsabilidad en un sentido autónomo de reconocerse como autor de un acto. En verdad, la culpabilidad aún es el miedo de la punición; el hombre tuvo conciencia de la responsabilidad antes de la conciencia de ser causa, agente, autor.

La falta es, así, analizada bajo una metodología estructuralista. Ella representa una instancia que incluye la mácula, el pecado y la culpabilidad. Los sememas de esas tres lexías sólo pueden ser analizados uno en relación con los otros y con relación a la «falta», lexía que, en la terminología de Pottier, funciona como una archilexía.

Para comprenderse la «culpabilidad» es menester, por lo tanto, mostrar sus diferencias y semejanzas con los dos simbolismos anteriores, el de la mácula y el del pecado. Los sememas de «mácula», de «pecado» y de «culpabilidad» tienen como sema común /rompimiento y retomada/. En la mácula, el rompimiento se da por contaminación; en el pecado, por la «Alianza» rota; en la culpabilidad, por la

desobediencia a las leyes, a los códigos. La retomada se da, en la mácula, por los ritos de purificación; en el pecado, por la confesión y el perdón; en la culpabilidad por el cumplimiento de la pena.

Rompimiento y reanudamiento o retomada, son, pues, los polos antagónicos que crean la dialéctica de la culpabilidad. Antagonismo ente la racionalidad griega y la religiosidad judaico-cristiana que son fundantes y estructurantes del inconsciente colectivo y del pensamiento occidental; entre la interioridad de la piedad y la exterioridad de la cultura, de la «polis»; entre el antilegalismo de San Pablo y las leyes farisaicas y de los tribunales.

Estos antagonismos son estudiados profundamente y ejemplificados con análisis de textos bíblicos, en el capítulo dedicado a la culpabilidad del libro “Philosophie de la Volonté II”. Sin embargo, no es nuestro objetivo la profundización de este aspecto de la obra ricoeuriana que ya de por sí ha posibilitado y aún posibilita muchas otras interpretaciones y muchas tesis. Nuestro objetivo es tan sólo mostrar la utilización por el filósofo del método de la semántica estructural en el estudio de la falta, lo que es patente por la constitución de los campos semánticos, por el análisis de la constitución significativa de cada lexía perteneciente a estos campos, por las dicotomías y los ejes sémicos de polos antagónicos como se ha demostrado.

Con todo, conviene subrayar una vez más que la aplicación del método estructural en el análisis de la «falta» funciona como una propedéutica a la reflexión filosófica, es decir, el autor no se satisface con los sentidos inmanentes de la constelación significativa de ella, sino que los sobrepasa en dirección a la búsqueda de la comprensión del ser humano en sus ambivalencias: entre lo voluntario y lo involuntario, la culpa y la inocencia, la conciencia y la alienación, la finitud y el deseo de permanencia, lo social y lo individual, la heteronomía y la autonomía, la racionalidad y la religiosidad, las ciencias y las creencias.

Se infiere, por lo tanto, que la mácula, el pecado y la culpabilidad pueden ser fases de un hombre alienado, sin conciencia de sí mismo, lleno de miedo del castigo, de la punición. Pero pueden también representar, principalmente en la culpabilidad, una aceptación de la Ley, por amor y obediencia a la «ciudad», en las leyes del tribunal; o por amor a Dios, en el caso de los códigos religiosos. El trazo más característico de la

culpabilidad, desde el punto de vista religioso, es el escrúpulo que nace justamente de la aceptación de la ley. *Se puede caracterizar el escrúpulo como un régimen general de la heteronomía consecuente y consentida.*

Para una conciencia escrupulosa, el mandamiento es santidad, justicia y bondad. Eso está determinado por la ley farisaica pero confrontado por San Pablo. Éste considera la ley farisaica como «fuente de pecado» porque lo exhibe, lo pone de manifiesto. La voluntad de salvación por obediencia a la ley es en sí una nueva cualidad del mal, porque en este caso se trata de «glorificarse a sí mismo en la Ley». El hombre, por ella se vuelve cautivo de la «carne». Los deseos, cuidados, miedos y tristezas del mundo son esclavitud, sometimiento a las cosas de la vida que no tienen «fuerza ni valor» para la salvación del alma. Es la fe que salvará al hombre del pecado. Pero también en San Pablo el hombre está sojuzgado a la heteronomía, pues la fe, en cuanto don, viene del otro y la posibilidad de elección entre pecar o no pecar, que es subjetiva, porque depende de la conciencia de cada uno, está también sometida a la fe.

Basado en la enajenación impuesta por los elementos externos de la falta y en la aceptación querida y consentida de la heteronomía que contiene la simbología del mal, principalmente por la conciencia presente en la culpabilidad, el filósofo crea el concepto de «siervo-arbitrio». Este concepto es, en principio, paradójico, puesto que arbitrio tiene como componente de base de su significado la «libertad de elección». Los componentes de «siervitud» son, pues, incompatibles con el significado de «arbitrio». PR aclara entonces que, bajo la convergencia del simbolismo de la «mácula», del «pecado» y de la «culpabilidad», es posible no solo comprender, sino aceptar este concepto. No cabe aquí una profundización respecto a este concepto. Lo que se pretende es explicitar el fundamento estructuralista que da cuerpo al sentido de este concepto, a saber, las relaciones sémicas de oposición y antonimia entre las lexías del campo semántico de la falta.

Con todo, algunas cuestiones brotan a partir de esta teoría del «servio-arbitrio»: ¿Hay posibilidad de elección bajo el dominio del otro, sea él un Dios, una ley, una amenaza, un miedo? ¿Hay autonomía de la voluntad bajo una heteronomía aunque consentida y querida? Según Kant, sólo cuando reconoce su autoría, el hombre alcanza la conciencia ética: *La autonomía de la voluntad es el único principio de todas las leyes*

morales y de los deberes que les convienen; por el contrario, toda heteronomía del arbitrio, no sólo no funda obligación alguna, sino que más bien es contraria a su principio y a la moralidad de la voluntad. Con base en esta afirmación de Kant se podría aún preguntar si la heteronomía puede, alguna vez, ser un acto de voluntad consentido y querido, o si no sería una enajenación o una ignorancia, como en muchos casos los mitos denuncian.

3.4. Del símbolo al mito: un partear de sentidos

Los mitos fueron y siguen siendo hasta hoy en día objeto de estudio de las llamadas ciencias humanas. La antropología dedicó a ellos amplios estudios; el psicoanálisis obtuvo de ellos un campo muy fértil de posibilidades para la explicación de nuestro aparato psíquico; la literatura y las artes en general encontraron y todavía encuentran en los mitos un venero de inspiración y la filosofía, desde la antigüedad, viene buscando, en la simbología de los mitos, un paso para la reflexión y ampliación del conocimiento del hombre sobre su condición de «ser-en el mundo» y «con- el- otro». El mito se presenta, pues, como un objeto de estudio que por su naturaleza lingüística clama por la interdisciplinariedad.

Hay en el mito dos trazos aceptados por todas las ciencias que lo estudian: se realiza en y por el lenguaje; es un símbolo y como tal *partea su propio mundo significativo*. Para Cassirer, el mito representa la conciencia primitiva de la totalidad del Ser. No es una creación verbal que se sobrepone a determinados aspectos de la experiencia empírica, sino la manera que el hombre encuentra para penetrar en esta experiencia, dándole a ella un sentido, representándola. El hombre y el mundo real son introducidos en el mundo mítico y flexible en el cual estos dos mundos – subjetivo y objetivo – se interpenetran.

La función de representación de la totalidad del Ser es reconocida también por PR, pero para él no es que el hombre primitivo tuviera una plenitud indivisible entre lo natural, lo sobrenatural y lo psicológico que el mito representa. El hombre está, desde siempre, dividido y la mitología no representa totalidad real, sino el deseo de totalidad: *“Es en la intención solamente que el mito restituye alguna integridad; es porque el*

hombre mismo perdió esta integridad que él la repite y la imita por el mito y el rito.

El mito, como símbolo secundario, representa un nuevo escalón en la simbólica, a través de la narración que contiene un drama que, a su vez, representa la totalidad deseada por el hombre, englobando la humanidad en una historia ejemplar. Ésta ubica los símbolos de primer grado en una temporalidad y espacialidad donde actúan personajes que desarrollan una trama. El carácter narrativo y dramático del mito atraviesa la experiencia humana para alcanzar el enigma de la existencia y tornar patente la relación del hombre con lo sagrado: lo importante de los mitos es que cuentan la historia del nacimiento de los dioses, del mundo y de los hombres y las relaciones que entre ellos se establecen.

Los ejes sémicos del simbolismo primario constituyen los elementos mínimos que dan origen a los mitos los cuales, a su vez, mantienen lazos estrechos unos con los otros, constituyendo conjuntos estructurados, o sistemas, que posibilitan la creación de categorías definidoras. Así es que se puede hablar de «mitos de la creación, del dios malévolo, del primer hombre, del alma exiliada». Esta sistematización es confirmada por PR, cuando él afirma que el mito del mal *recibe una profundidad enigmática por la que él se comunica subterráneamente con los otros mitos del mal y resulta posible lo que nombraremos más tarde un sistema del mito del mal*. La morfología de los mitos analizada por PR se vincula estrechamente con la de LS, hecho reconocido por el filósofo:

Yo pensaría, con gusto, como Cl. Lévi-Strauss en “Tristes Trópicos”, que las “figuras” que pueden realizar la imaginación fabuladora de la actividad institucional del hombre no son en número infinito y que es posible, por lo menos a título de hipótesis de trabajo, una especie de morfología de estas figuras principales.

La morfología de los mitos permite al filósofo concluir, por ejemplo, que, en los mitos de la creación, hay un «antes» que se simboliza como «el caos» y un «después» que se representa como un orden estructurado. Estructura que se establece a partir del nacimiento de lo divino y del mal al mismo tiempo. El hombre no es, pues, el origen del mal, puesto que el mal es anterior a él; el hombre lo encuentra y lo continúa. En consecuencia, no hay en el drama de la creación lugar para el mito de la caída.

El dios malévolo de la tragedia griega se muestra en los mitos del paso de lo divino a la personalización. Lo divino irrumpe en la vida de los hombres, determinando

sus emociones y deseos. Los símbolos que constituyen este mito, como la ceguera divina, la venganza de los dioses contra los hombres, la envidia desmesurada entre los dioses y los hombres, los demonios, colocan al hombre como predestinado al mal, pero todo mezclado a la grandeza heroica del mismo.

Según PR, el mito adámico es el único propiamente antropológico, lo que se comprueba por los siguientes trazos: plantea el origen del mal relacionado a un ancestral cuya condición es homogénea a la nuestra; disocia el origen del mal del origen del bien – todas las cosas creadas tienen un origen bueno – mientras el origen del mal se radica en el hombre. Por consiguiente, el mal entra en el mundo por el hombre; en fin, subordina la figura del hombre a otras figuras como la culebra, el árbol, la mujer, pero sin borrar la primacía de la figura adámica.

El cuarto esquema mitológico, el del alma exiliada es el único que separa el cuerpo del alma. El alma es preexistente y divina. Su encarnación se da al azar y es esta mezcla de cuerpo y alma que da origen al hombre y que, según PR, hace del hombre el lugar del olvido, donde la diferencia originaria entre cuerpo y alma está abolida. El hombre es, desde esta perspectiva, divino cuanto al alma y terrestre cuanto al cuerpo. Estos mitos órficos conciben el cuerpo como un límite, una prisión para el alma.

Como los mitos constituyen estructuras sistematizadas y un sistema puede ser descrito desde el micro o el macro, el autor eligió la primera posibilidad, o sea, eligió un mito – el adámico – para dar cuenta de la simbólica del mal, así como una tragedia – la griega- para dar cuenta del sistema trágico.

Pero el autor hace cuestión de subrayar que la elección del mito adámico para explicar los mitos del mal, de la caída y de la tragedia griega para explicar el dios malévolos y la visión trágica de la existencia, no consiste en una progresión inductiva del caso particular para el todo, puesto que ambos no son casos particulares, sino que se podría decir que son micro sistemas completos en sí mismos y no prototipos del sistema general de los mitos: (...) *la tragedia griega no es un ejemplo en el sentido inductivo, sino la manifestación súbita y entera de la esencia de lo trágico*. Por extensión se infiere que el mito adámico es la esencia de los mitos antropológicos del mal.

El análisis del mito de PR, sin embargo, se distingue del análisis de LS porque, para el primero, la estructura es un medio de adentrarse en los mitos, es una puerta para

la búsqueda del sentido más profundo que el mito da y guarda; mientras para el segundo, la estructura es en sí misma una finalidad. LS elimina de la narrativa mitológica cualquier búsqueda de la verdad, cualquier posibilidad de que el mito hable del mundo y de lo real. Según Correia, en el análisis de LS permanece *el conflicto lógico entre categorías de la identidad (el «mismo» y el «otro»)*. PR logra ir más allá del análisis estructural a través del análisis semántico y metafórico, tratando de alcanzar una explicación filosófica para el mito, esto es, su verdad, sus sentidos metafísicos y trascendentales. LS sólo describe el mito a través de los mitemas y sus relaciones, o sea, analiza el juego lógico entre ellos; PR sintetiza este juego, correlacionándolo a la condición humana, creando nuevos sentidos para el mito. Finalmente, como subraya Correia, LS desprecia el tiempo en la narrativa mítica, puesto que su *objetivo es construir un modelo paradigmático que capte la estructura invariable y combinatoria de los símbolos*, mientras que para PR el tiempo es muy importante porque establece *una relación entre el tiempo originario, «sagrado» - «in illo tempore» - y la vivencia cotidiana, «profana» de la temporalidad*.

La inteligencia del mito y de su estructura en la obra de PR resulta, en gran medida, de la influencia de Eliade por lo que concierne a una descripción estructural, por vincular directamente los ritos a los mitos (los mitos explican y justifican a los ritos), por descubrir en el mito una verdad acerca de la existencia del hombre y del mundo, por la importancia dada al tiempo del mito y por concebir el mito como una narrativa – todo mito narra una historia, un acontecimiento.

(...) el mito está considerado una historia sagrada y, por tanto, verdadera, porque siempre se refiere a realidades. El mito cosmogónico es verdadero porque la existencia del mundo está ahí para probarlo; el mito del origen de la muerte es igualmente verdadero, porque está comprobado por la mortalidad del hombre y así por delante.

PR plantea una distinción entre su comprensión y la de Éliade al afirmar que la inteligencia de los símbolos como una relación dentro del modo simbólico de ser no es suficiente para sacar del mito todas sus potencialidades filosóficas. Ciertamente la filosofía fenomenológica, comparativa y descriptiva de Éliade es un modo de comprender los símbolos ya que ella los presenta en sus relaciones y funciones, comparándolos unos con los otros, pero no es suficiente. En la opinión de PR, ese tipo de abordaje es necesario, pero no suficiente para el paso del sentido dado por el mito al sentido que él guarda y a los sentidos que se le pueden añadir. En otras palabras, si el

análisis permanece en esa inteligencia de los símbolos no es posible pasar de la descripción a la reflexión filosófica y a la verdad como creencia o, como en las palabras de PR:

Si se le ocurre al fenomenólogo llamar verdad a la coherencia propia, a la sistematicidad del mundo de los símbolos, se trata de una verdad sin creencia, de una verdad a la distancia, reducida, de donde fueron expulsadas las preguntas: ¿Creo yo en eso? ¿qué hago de estas significaciones simbólicas, de estas hierofanías? Pues bien, estas cuestiones no pueden exponerse si se permanece en el nivel del comparativismo, si se corre de un símbolo a otro, sin que la persona misma esté en ninguna parte. Este nivel no puede ser sino una etapa, aquella de una inteligencia panorámica, curiosa pero no concernida.

En esa citación, la posición de PR respecto al estructuralismo ya está explícita. El estudio comparativo, las relaciones entre los símbolos, en suma, el planteamiento de una significación inmanente al sistema, constituyen una etapa inicial de la inteligencia de símbolos y mitos. En este nivel, la persona no está en ninguna parte, no hay un sujeto que se impute la creencia y la aplicación, o pragmática, de las significaciones y hierofanías. Pero no se puede permanecer en este nivel de análisis. Él tiene que ser sobrepasado por la reflexión filosófica. Sólo merced a un sujeto que se pregunte por la verdad de los símbolos y mitos es que se desdoblará de ellos un sentido para la vida que puede determinar una ética y una política de la praxis humana.

Si hay una metáfora con la que se podría definir la hermenéutica de los símbolos de PR, ésta sería la de una espiral en la que cada nueva vuelta retoma la anterior, añadiéndole nuevos sentidos y nuevas posibilidades, o sea, un movimiento arqueológico hasta el punto inicial para, desde ahí, por un movimiento interpretativo, lanzarse a nuevas escatologías.

En el libro “Philosophie de la Volonté I” el punto inicial de la espiral fue demarcado: el hombre entre la razón y las pasiones; entre el cuerpo, sus motivaciones y la voluntad; las dificultades de conciliación entre libertad y naturaleza. En este punto emerge la cuestión de la falta.

En “Philosophie de la Volonté II – L’Homme Faillible”, el punto inicial de la falta es retomado en el contexto de falibilidad del hombre. Y la falta se inserta en el contexto del mal y éste se manifiesta por enigmas, a través de los símbolos. Esta segunda vuelta de la espiral se completa en “La Symbolique du Mal” del mismo libro. Los símbolos, su

concepto y estructuración son analizados como una preparación para la jerarquía y el descifre de los mitos del mal.

“La Simbólica del Mal Interpretada”, en “El Conflicto de las Interpretaciones”, representa la tercera vuelta de la espiral. Retoma las anteriores hasta el punto inicial, en el contexto del “Conflicto de las Interpretaciones”. *Articulando reflexión e interpretación, nuestro autor enfoca el mal como problema ético y kerigmático y aborda el mito de la pena.*

Finalmente, en el libro “El Mal”, transcripción de una ponencia de PR en la Facultad de Teología de la Universidad de Lausanne, en 1985, el autor hace una retomada y profundización del tema sobre el cual venía reflexionando durante tres décadas. En este texto, el mal se presenta como un desafío a la filosofía y a la teología: *El mayor de los desafíos puesto que involucra el cuestionamiento de las concepciones de Dios vigentes en el mundo occidental, como omnipotente y absolutamente bueno.* O sea, se trata de superar la contradicción entre la existencia de Dios como infinitamente bueno y amoroso y la existencia del mal como sufrimiento, dolor y muerte, pero no como resultado del mal cometido por el hombre.

Es una investigación hermenéutica de carácter netamente especulativo. Se puede decir que el filósofo alcanzó el nivel más amplio y, al mismo tiempo, más profundo del análisis del mal, sobrepasando el nivel estructural presente en las vueltas anteriores de la espiral. No se trata más de comprender el mal a través de la concreción de sus realizaciones simbólicas y mitológicas, sino analizarlo a partir de las posibilidades de nuestro modo de pensar, en un proceso de especulación, acción y transformación espiritual.

La tesis defendida por el autor en este libro es que la cuestión del mal no se agota a través del raciocinio de la no-contradicción y de la tendencia a la totalización de la lógica. Son necesarias otras formas de pensar.

En principio, nuestra tradición judaico-cristiana coloca en el mismo plano el pecado, el sufrimiento y la muerte. Pero, por el sufrimiento mismo, el mal se distingue del pecado y de la culpabilidad porque estos últimos se refieren al mal «cometido» el cual sufre una imputación moral. Cuando se trata del mal cometido, se incrimina un agente responsable, hecho que torna la acción cometida objeto de acusación y reprensión. En

cuanto al mal «sufrido», la reacción del sufridor casi siempre se transforma en lamentación y queja y él ocupa el lugar de víctima. No se puede negar, con todo, que también el mal moral interfiere en el sufrimiento ya que la punición es un sufrimiento impuesto.

Por lo tanto, aunque sufrimiento y pecado se distingan por trazos contrarios – la imputación sobre un agente responsable es el aspecto central del mal moral, mientras que, en el sufrimiento, el carácter central es «ser afectado», «ser sufridor» - hay algo que invita la filosofía y la teología a pensar el pecado (mal moral) y el sufrimiento como poseedores de una raíz común: *su estructura racional dialógica: el mal cometido por uno encuentra su réplica en el mal sufrido por el otro.*

A fin de llegar a su concepción final sobre la cuestión del mal como un desafío filosófico, pragmático y de sentimientos, PR ha explicitado los niveles de discurso respecto a la especulación sobre el mal: 1) el nivel del mito; 2) el nivel de la gnosis y de la gnosis antignóstica; 3) el de la teodicea; 4) el de la dialéctica quebrada.

El nivel del mito juega con la ambivalencia de lo sagrado que confiere al mito un poder de asumir tanto el lado luminoso como el lado tenebroso de la condición humana. El mito, como se ha mencionado, juega con variadas y fantásticas hipótesis y por eso no hay en él soluciones definitivas, sino posibilidades variadas para el problema del mal. Esas posibilidades y paradojas presentes en el mito son calculadas para dar una respuesta a la pregunta «¿de donde viene el mal?»

En el nivel de la sabiduría se busca una contestación a las preguntas «¿hasta cuando?», «¿por qué?», «¿por que yo?» La respuesta entonces se basa en la retribución: todo sufrimiento es merecido porque es la punición del pecado, mientras los justos serán agraciados.

El nivel de la gnosis y de la gnosis antignóstica se establece con San Agustín. Para él no cabe preguntar «¿de donde viene el mal?», porque el mal no puede ser comprendido como sustancia. El mal no es un «ser» y la pregunta citada pierde su sentido ontológico. Tampoco puede ser estudiado por el parámetro de la objetividad. Un pensamiento que no transgrede los límites del conocimiento lógico y preserva la distancia entre pensar y conocer, a través de objetos, no puede dar una respuesta a la pregunta de donde nos viene primeramente el mal. También Agustín ubica la pregunta fundamental

sobre el mal en la acción: ¿Cómo hacemos el mal?

La teodicea muestra al individuo escindido en sí mismo entre la convicción de los hombres de acción a través de la pasión, los cuales son los responsables por los cambios en el mundo y en la historia y la conciencia que juzga tales acciones.

Finalmente, la fase de la dialéctica rota reconoce el mal como una realidad irreconciliable con la bondad de Dios. Muchas preguntas son puestas por el sentido común: ¿Por qué Dios, que es infinitamente bueno, permite que el mal ocurra y, muchas veces, prevalezca? ¿Por qué Dios permite el martirio de los niños del tercer mundo? ¿Cómo comprender la pérdida de tantas vidas humanas de niños, jóvenes y adultos en las guerras? ¿Por qué Dios no castiga a los jefes de Estado que hacen las guerras? ¿Cómo explicar las enfermedades del cuerpo y del alma? ¿Cómo explicar la pérdida del terror ante la propia muerte de los hombres- bomba del Oriente? ¿Qué fe, creencia o ideología es más fuerte que el pavor de morir? ¿Qué Dios es éste que exige tantos sacrificios?

La propuesta final del texto de PR es que el problema del mal exige, sí, el pensamiento especulativo, pero éste sólo no es suficiente, puesto que cualquier síntesis sobre el tema resulta prematura e incompleta. Pero este desafío es siempre una invitación a pensar siempre más y a buscar modos distintos de pensamiento.

Además de «pensar el mal» es necesario combatirlo. Por el prisma de la acción el mal es siempre algo que debe ser eliminado. A la pregunta «¿de donde viene el mal?» la acción contesta con otra pregunta: «¿Cómo combatir el mal?» La respuesta de la acción es una tarea que se tiene que realizar mientras que la del pensamiento es un origen que se tiene que descubrir.

Hacer el mal es hacer que alguien sufra. La violencia está siempre estableciendo la unidad entre mal moral y sufrimiento. Por eso son necesarias acciones éticas y políticas que, combatiendo el mal, disminuyan el sufrimiento en el mundo.

Pero hay una pregunta «¿por qué yo?» para la cual ni la respuesta del conocimiento ni la de la acción son adecuadas. Delante de sufrimientos no causados por el otro como enfermedades, muerte, catástrofes de la naturaleza, etc., PR busca el psicoanálisis como forma de alargamiento de la conciencia. En un estudio llamado “Luto y Melancolía”, Freud muestra que el “trabajo” del luto ocurre como una desconexión paso a paso, de todas las amarras que nos hacen sentir la pérdida de un objeto de amor

como la pérdida de nosotros mismos. El luto nos aleja de nuestra vida normal, nos deja tristes, sin esperanzas, sin ganas de seguir viviendo, tratando de permanecer unido al objeto perdido. Por algún tiempo eso es necesario, pero, después, tenemos que someternos a la prueba de la realidad que nos revela que el objeto amado no existe más, pero nosotros sí, estamos vivos. Entonces «Eros» exige, a través de otras satisfacciones narcísicas, que nuestra libido vaya desatándose de aquel objeto amado. Cada uno de los lazos que nos prendían al objeto tiene que ser poco a poco deshecho. Cuando el trabajo del duelo concluye, el «Ego» queda otra vez libre y desinhibido, abierto a nuevas investiduras. Es un trabajo en el que la persona va poco a poco transformando la disconformidad, la tristeza, el desespero en una aceptación que posibilita a la libido crear otros lazos amorosos. Vivir el luto es tan necesario como saber salir de él. Si no se vive ese proceso, la persona se fija en el gozo con el sufrimiento, en un proceso masoquista de considerarse víctima. O entonces cae en un proceso patológico de melancolía.

Con base en esta teoría, PR desea considerar *la sabiduría, con sus prolongamientos filosóficos y teológicos, como una ayuda espiritual al trabajo del luto, con el objetivo de alcanzar un cambio cualitativo de la queja y lamentación*. Desde esa perspectiva, los estadios de la espiritualización de la queja y lamentación pueden así ser resumidos: 1) reconocer que hay el acaso, que las cosas ocurren, muchas veces sin razón, que hay cosas que no se sabe el por qué; 2) quejarse a Dios; 3) comprender que las razones de creer en Dios nada tienen en común con la necesidad de explicar el origen del sufrimiento. Creer en Dios, a pesar de... es, según PR, una de las maneras de integrar la aporía especulativa al trabajo del luto; por fin y más allá de este umbral, algunos sabios alcanzan el camino que conduce a renunciar a la propia queja y aceptar esta suerte de sufrimiento como una contingencia de la naturaleza humana.

Como se ha puntuado al inicio de estos comentarios sobre el libro “El Mal”, PR alcanzó ahí una última vuelta sobre el tema, superando el nivel estructuralista del estudio de los símbolos para llegar a una más profunda especulación sobre el mal, pero lanzando semillas religiosas, éticas y pragmáticas para una acción contra el mal, a través del combate a la violencia por medio de la no-violencia, y de la resistencia firme y hasta incluso intransigente. Pero esta última vuelta no es la definitiva. El filósofo empieza a tejer más una vuelta cuando afirma que el fin de los males causados por el hombre sobre

los otros hombres posibilitará a la filosofía el estudio del mal como trazo de la condición humana. La lucha que une la sabiduría personal, la ética y la política son acciones de resistencia no violenta contra el mal, *pero, si un día, la violencia es eliminada, el enigma del verdadero sufrimiento, el irreducible sufrimiento, será puesto de manifiesto.*

El análisis de los símbolos de PR, como se vino mostrando, expresa la utilización del método estructuralista a través de las relaciones dicotómicas, de los campos semánticos como medios de significación. Se caracteriza por un gran rigor metódico que se manifiesta en cada retomada de la línea de razonamiento, en cada vuelta de la espiral.

Su concepto de símbolo como algo que siempre tiene mucho a decir, que es fundado y acompañado por palabras, remite a la caracterización del símbolo como la configuración de lo real y como la inserción del sujeto en el discurso y en el mundo. El signo es, pues, una creación verbal que exige una interpretación «creadora de sentidos», a la vez fiel al sentido dado por él y a la tarea de comprender del filósofo: *tal es el círculo: la hermenéutica procede de la precomprensión de aquello mismo que, interpretando, ella se esfuerza por comprender.*

El estudio de la simbólica del mal de PR, además de la profundidad con la que trata las cuestiones humanas: el mal, la culpa, la confesión, la relación con lo sagrado que la culpa presupone, la angustia, la fragilidad, pone de manifiesto la cuestión metodológica e interdisciplinaria: la influencia del estructuralismo lingüístico y antropológico. Pero delimita con claridad hasta donde llega esta influencia. El análisis estructural es importante pero solo no da cuenta de la reflexión filosófica. Ésta necesita del método de la hermenéutica, para que el hombre amplíe la conciencia de «sí mismo».

El símbolo no es sólo una estructura en que todo está dado, tampoco es una alegoría que, una vez “traducida,” se volvería inútil: *el símbolo no oculta ninguna enseñanza disimulada que sería suficiente desenmascarar y que tornaría caduco el ropaje de la imagen,* al contrario, el símbolo es un enigma que da y guarda el sentido y en ese dar y guardar suscita la comprensión y la creatividad del pensamiento autónomo.

La tarea de la hermenéutica, por consiguiente, desde esa perspectiva, es la de explicar la simbólica, explicitar sus ingenuidades, desmitologizarla, rellenándola con el sentido de lo sagrado. Y es *esta articulación del pensamiento dado por sí mismo en el*

reino de los símbolos y el pensamiento formulante y pensante que constituye el punto crítico pero también el punto más profundo de la simbólica ricoeuriana.

Esto comprueba, una vez más, la tesis que planteamos en la introducción, según la cual, la adopción del estructuralismo como método de análisis y la concepción de los fenómenos como sistemas estructurados no eliminan, en la teoría de PR, al sujeto. Por el contrario, sólo un sujeto, en el sentido del «sí mismo», puede crear sentidos nuevos para los signos esparcidos en el mundo, aún más, crear un mundo simbólico. Es por el simbolismo que el hombre sobrepasa la condición de un «ente» entre los «entes» en un «cosmos» y alcanza la condición de una «ipseidad» capaz de crear y recrear el mundo de la cultura. El simbolismo es, pues, la condición de configuración, refiguración y transfiguración del mundo por el hombre.

IV CAPÍTULO

LA METÁFORA ENSEÑA: OTRA PARADA NECESARIA EN LA VÍA LARGA DE RICOEUR

Una teoría adecuada de la metáfora no sólo presenta teorías sintácticas, semánticas y cognitivas que explican como combinaciones inusitadas de palabras pueden producir nuevos conceptos, sino también teorías conceptuales que proveen depósitos de asociaciones de palabras e interacciones entre individuos y su entorno que producen conocimientos. (Mac Cormac)

(...) las metáforas siempre contienen la señal del inconsciente; son los sueños cuya causa fortuita es un objeto (Bachelard)

La metáfora ha sido siempre objeto de estudios e investigaciones desde los

tiempos de la Retórica Clásica. Filósofos, lingüistas, psicólogos, críticos literarios se han ocupado y aún se ocupan de la metáfora como uno de los principales enigmas del lenguaje. Cada uno que intenta explicar el origen, la naturaleza y la función de la metáfora, lo hace desde su punto de vista. Esto significa un abordaje reducido y unilateral, pues, como lo afirma PR, la perspectiva es una limitación de la percepción, hecho que determina que toda visión de un objeto no sea más que un punto de vista: *Yo no percibo nunca sino una cara y después otra; y el objeto no es más que la presunta unidad de estas siluetas.*

Definir y explicar la metáfora implica adentrarse en las cuestiones de la relación entre signos, de referencia y referente, de inmanencia y trascendencia, de relaciones contextuales, de condiciones de verdad, de estructuración lingüística, de aspectos cognitivos. ¿Cuáles son los referentes de una metáfora y qué tipo de relaciones se establecen entre ellos? ¿Emerge el sentido de la metáfora directamente del significado de las palabras o trasciende hacia el objeto y el contexto? ¿Existe una verdad en la metáfora? Si existe, ¿cuál es la relación de esta verdad con el sentido literal y connotativo de las palabras? ¿Cuáles son los procesos mentales involucrados en la comprensión de la metáfora? ¿Qué tipos de categorías de pensamiento son accionados para la comprensión de la metáfora?

Para contestar a estas y otras cuestiones, muchas teorías fueron construidas. Mac Cormac, por ejemplo, trata de las teorías de la tensión, la falsedad o controversia, el desvío y cita, en una nota, las teorías de la sustitución, la comparación y la presentación. Ricoeur habla de estas tres últimas y, además, de la teoría de la interacción de Black. La metáfora como un proceso cognitivo es abordada por PR, pero el desarrollo de la teoría cognitiva va a darse con Mac Cormac, Lakoff y Johnson.

Sin embargo, este capítulo tiene como objeto de estudio la concepción de metáfora de PR tal como se presenta en “La Metáfora Viva”. No hay una pretensión de un estudio profundizado de esta larga obra, sino que se limitará a un estudio de sus enlaces con el estructuralismo lingüístico, más precisamente el de Benveniste y las cuestiones del espacio para la investigación filosófica puestas por esta concepción de metáfora.

4.1. La metáfora viva en las sendas del discurso

Cuando leemos los siguientes versos de Lorca:

¡ Ay, pechos ciegos bajo mi vestido!

¡ Ay, palomas sin ojos ni blancura!

algo nos causa una sorpresa: el adjetivo «ciegos» y la expresión «paloma sin ojos ni blancura» como atributos del sustantivo «pechos». ¿Cómo se puede comprender el sentido de estos dos versos tomados fuera de su contexto? Una primera reacción sería clasificar los dos versos como absurdos y agramaticales, puesto que no fueron respetadas las reglas de selección: el adjetivo «ciegos» tiene un componente sémico de /sentido de visión/ y, por lo tanto, sólo puede referirse a «ojos» que es la única parte del cuerpo a la que se puede atribuir el trazo de /pérdida del sentido de visión/. Entonces, hubo una violación de una regla gramatical causadora de un desvío.

Sin embargo, pronto nos damos cuenta de que el adjetivo «ciegos», en este verso, no tiene el trazo /sentido de visión/, ya que los pechos no son ojos. ¿Qué se podrá comprender de esta combinación de «pechos» y «ciegos»? La respuesta podría ser que este adjetivo está sustituyendo a otras palabras o expresiones, como por ejemplo, «secos», «que no tienen leche», que ahí sustituirían «ciegos» exhaustivamente. Pero, ¿sería lo mismo decir ¡Ay, pechos sin leche, bajo mi vestido!? Por supuesto que no, porque el verso siguiente crea una red que confirma el sentido de «ciegos»: «sin ojos», con un segundo sentido, más abstracto de «sin vida», puesto que la leche es la condición de vida del niño, y sólo tienen leche los pechos de las femeninas que dieron vida, que dieron a la luz.

Llamar a los pechos de «palomas sin ojos ni blancura» nos induce a una asociación con inutilidad y descaracterización. Se espera de una paloma que pueda ver, volar, cumplir su destino y, por la blancura, simbolizar la paz. ¿Por qué los «pechos» tendrían que cumplir su papel - dar leche y traer la paz a su dueña? Estos dos sentidos parecen resultar de una lógica: «palomas sin ojos ni blancura», así como «pechos sin leche», no tienen utilidad, no cumplen su función. Se percibe que hay un tono de lamento y angustia manifiesto en estas expresiones y realizado por la conjunción entre aspectos mórficos, sintácticos, semánticos y fonológicos, a saber, por la presencia de la interjección ¡ay! y del sustantivo «angustia», por la interrelación entre las metáforas y,

principalmente, por la entonación de las frases. Estos factores contribuyen para crear la atmósfera dramática que se vincula a la propia temática de la obra de Lorca.

Aun se puede preguntar: ¿son estos los sentidos verdaderos de los versos? ¿Son sólo estos sentidos o se pueden sacar otros más? ¿Los interpretaría de la misma manera otro lector cualquiera?

Un intento de encontrar respuesta a estas preguntas sería leer el poema completo, mejor aún, la obra completa. Otras palabras, expresiones, frases confirmarían o no la interpretación aquí presentada. Pero hasta se podría preguntar si la lectura de la obra garantizaría las mismas interpretaciones de los dos versos analizados.

Este análisis e interpretación de los versos de Lorca tuvieron como objetivo introducir algunas consideraciones sobre la metáfora tal como la enseña PR. Un primer aspecto sería que cualquier persona que lea los mismos versos sabrá que las ‘cosas’ «pechos» no pueden ser ciegas en el sentido de «pérdida de visión», en este sentido, esta afirmación no es verdadera. Pero lo es, en el sentido de «no mantener la vida». Hay ahí un juego paradójico de *ser* y *no ser*. La palabra «ciegos» podría ser traducida por «sin vida» pero no tendría la misma intensidad, ni causaría la misma sorpresa, más aún, no suscitaría los mismos contenidos cognitivos.

Otro punto a tener en cuenta es que los elementos se relacionan jerárquicamente: hay en la metáfora un ‘foco’ y un ‘cuadro’ y se advierte la importancia del contexto creado por el cuadro para que las relaciones predicativas cobren sentido. Así, al ‘foco’ «pechos» se atribuye el cuadro «ciegos», o «palomas sin ojos ni blancura» y sólo en función de esta relación foco/cuadro el sentido secundario alcanza la posición de destaque, creando la metáfora. Fuera del sentido metafórico, la interpretación de «ciegos» y «palomas sin ojos ni blancura» en el sentido literal, tal como en los diccionarios, constituiría una agramaticalidad.

Estas consideraciones nos permiten una profundización en la teoría de la metáfora de PR y comprender como este autor, en contraposición al concepto de metáfora como *la transposición de un nombre extraño a otra cosa, la cual, por eso, no recibe una denominación propia*, definición ésta, recibida de la Retórica Antigua y Clásica y que tenía como soporte la palabra, ha podido avanzar para una concepción contextual de «enunciado metafórico». Al ubicar la metáfora en el enunciado, PR hace

un giro, transponiendo su pertenencia del nivel paradigmático al sintagmático. La metáfora deja de ser un paradigma, un modelo, y pasa a ser una creación; deja de ser un signo y pasa a ser un enunciado que pertenece a la frase; deja de ser un hecho semiótico, y pasa al nivel del discurso, de la semántica del discurso.

Esta nueva perspectiva de la metáfora está estrechamente vinculada a la teoría de EB, por lo que respecta a la concepción de lingüística como una semiótica que tiene al signo (palabra) como su unidad mínima, mientras que la semántica pertenece al discurso que tiene como unidad mínima la frase.

La adopción de la teoría benevistiana aporta enormes consecuencias al estudio de las metáforas de PR. Por ejemplo, la metáfora pasa a ser entendida como una creación individual, ya que ocurre en el acto de discurso; es siempre innovadora, creativa. De ella, a lo mejor, se pueda decir lo mismo que dijo EB de la frase: *creación indefinida, variedad sin límites, la propia vida del lenguaje en acción*. Como todo discurso se produce *como un acontecimiento, pero se deja comprender como un sentido*, la metáfora también no puede ser comprendida en el nivel del significado, puesto que éste pertenece a la semiótica, por consiguiente, al signo, en cuanto la otra cara del significante. Sólo en la instancia del discurso, en el nivel de la enunciación y del enunciado, irrumpe el sentido de la metáfora. Este sentido, como se ha visto, es completamente dependiente del contexto.

Una segunda consecuencia es que no se puede comprender la metáfora como una función de identificación. Una teoría de la metáfora que se limita a la designación de los nombres fracasa. No se trata, pues, de una cuestión de etiqueta sobre las cosas, los hechos o acontecimientos; mucho más que esto: la metáfora tiene una función atributiva. Como elemento del discurso, la metáfora habla sobre algo, en un tiempo, y en circunstancias particulares. Ahí se retorna a la distinción de EB entre la semiótica y la semántica. La semiótica se define con relación al código y su componente mínimo, el signo, tiene un mismo significado para todos los hablantes de aquel sistema. El signo significa por su valor genérico y conceptual. La expresión del semántico, por otro lado, tiene un valor particular, contextual, temporal. Desde esta perspectiva, la metáfora como predicación no podría ser genérica, atemporal, puesto que pertenece a la instancia del discurso y sólo con relación a ésta cobra sentido.

Otro aspecto subrayado por PR y que corrobora la distinción entre semiótica y semántica es la distinción entre significado y referencia. Para EB la semántica es el *sentido resultante del encadenamiento, de la apropiación por la circunstancia y de la adaptación de los diferentes signos entre ellos. Esto es absolutamente imprevisible. Es la apertura para el mundo. Mientras que el sentido se cierra sobre sí mismo y se incluye de algún modo sobre sí mismo*. Ya la referencia ha representado, para los estudios de la semántica lingüística y la filosofía, más un problema que un consenso.

Guiraud establece una diferencia entre los términos significación, significado y sentido. Enseña que la significación es el proceso que asocia un objeto a un signo susceptible de evocarlo. Tiene, pues, un sentido activo de un proceso psicológico; un proceso mental de asociación, un acto de signi-ficar, es decir, hacerse un signo. El significado resulta de ese proceso de significación. Se traduce por la «fijación» de la imagen mental a una imagen acústica, acordado por una comunidad lingüística y pasible de diccionarización. El sentido es dado en el discurso, depende de la relación de la palabra con las otras palabras y estas relaciones dependen del sistema lingüístico tanto como del contexto. Para Guiraud, *el sentido, mejor dicho, los sentidos de cada palabra son definidos por el conjunto de sus relaciones y no por una imagen de la cuál él sería el portador. El término sentido encuentra así su etimología, puesto que significa «dirección»,* acrecentaríamos dirección hacia los otros signos de la cadena y hacia el contexto.

Este concepto de sentido es muy importante para la comprensión de la definición de metáfora de PR. Como se verá más adelante, para este filósofo, la metáfora opera por los sentidos nuevos que suscita en el contexto discursivo. Esto nos permite comprender la afirmación bastante repetida por él de que no hay metáforas en el diccionario. Si ésta llega al punto de fijarse en el colectivo y diccionarizarse, deja de ser metáfora y se convierte en polisemia.

Kempson afirma que siempre hubo una tendencia de identificar el significado a la referencia, o sea, el significado de las palabras puede ser explicado en términos de la relación entre ellas y las cosas a que se refieren. Esta concepción conocida como extensionalismo, porque se refiere a las extensiones de los objetos que la palabra recubre, cumple bien su rol en los casos de los nombres propios y de los nombres comunes, pero

ya no resuelve en los casos de expresiones consideradas lógicamente equivalentes. Por ejemplo, decir “George W. Bush” o “el actual presidente de Estados Unidos” es referirse a la misma persona, pero se sabe que no tiene el mismo significado, porque la segunda expresión tiene una amplitud mucho mayor y está cargada de significaciones que no se refieren específicamente a George W. Bush, sino al puesto que él ocupa. En relación a los nombres propios, no tiene sentido hablar de significado, sino solamente de referencia. Sería un tanto absurdo que uno preguntase: ¿Cuál es el significado de la expresión “George W. Bush?” Sólo en un sentido muy metafórico esa pregunta tendría alguna razón de ser.

Con ciertos verbos como creer, desear, esperar sería un problema intentar un análisis de las referencias. ¿A qué se refiere «creer»? en una frase como: «Creo que los hombres son racionales». ¿A la racionalidad de los hombres? Pero si digo «creo», no hay como presuponer que, si creo, «por lo tanto los hombres son racionales», por otro lado, no es posible determinar a qué tipo de cosas se refiere el verbo creer. Así, tiene sentido preguntar: ¿cuál es el significado del verbo creer?, pero la pregunta: ¿cuál es la referencia del verbo creer? suena, por lo menos, rara.

Otra teoría del significado es concebirlo como una imagen mental de la cosa. Si tal imagen es concebida como de naturaleza visual, habrá un problema. Por ejemplo, si hablo de un triángulo, no hay como hacer una imagen, porque no hay un triángulo general, apartado de uno que sea equilátero, isósceles o escaleno. Si hablo «un niño cansado», cada uno puede «imaginar» figuras distintas: uno puede pensar en un niño llorando, otro en un niño triste, otro en un niño aburrido. La cuestión de una concepción icónica del significado enfrenta el problema de la variación de un hablante para otro. *Las imágenes que tenemos del posible referente de una palabra no sólo pueden variar según la ocasión, sino que, como dependen de nuestra experiencia, seguramente tendrán muchas variaciones de detalles y, quizá, radicalmente de sustancia, de persona para persona.*

Otra concepción es de que el significado no es una imagen visual sino una imagen conceptual, a saber, *una cápsula de pensamiento, que comprende miles de experiencias distintas y que pueda todavía contener miles de otras.*

FS, como fue dicho anteriormente, habla del «significado» como una entidad

psíquica, un «concepto», y del «significante» como una «imagen» acústica, no el sonido concreto, pero una entidad también psíquica. No aclara, sin embargo, qué es para él la noción de concepto y luego propone que los significados de las formas lingüísticas son el resultado de su valor en el sistema, es decir, la lengua es un sistema de términos independientes, en el cual el valor de cada término resulta sólo de la presencia simultánea del otro. Eso confirma su concepción de la arbitrariedad del signo verbal que no tiene una relación directa con las cosas, los referentes, cuyo sentido se hace en un tejido donde cada término adquiere un valor. No hay, según el autor, una relación directa entre las palabras y las cosas.

Putnam, al hablar de las relaciones referenciales, hace una distinción entre la extensión de un término y la intensión del mismo. La extensión es el conjunto de los objetos que la palabra incluye, por ejemplo, la extensión de la palabra “gato” incluye todos los gatos de aquel contexto, o de aquel mundo del que se esté hablando. En un mundo posible, en el que no hubiera gatos, la extensión de la palabra sería un conjunto vacío. La intensión incluye los objetos de todos los mundos, actuales y posibles. *La intensión especifica el modo en el que la extensión depende del mundo posible. Representa pues lo que nos interesa, la extensión asociada a un término, de un modo muy completo, ya que nos dice qué extensión podría tener en cualquier mundo posible.*

Sin embargo, para HP no se puede identificar intensión con significado pues expresiones lógicamente equivalentes no tienen el mismo significado, como se demostró con el ejemplo de George W. Bush. Es decir, estas expresiones lógicamente equivalentes tienen la misma intensión, la función cuyo valor es el mismo en cualquier mundo posible, pero, en realidad, no tienen la misma extensión, el mismo significado.

Casi siempre se habla de los signos como teniendo una correspondencia biunívoca con las cosas, así lo consideran principalmente aquellos que creen en la existencia de objetos independientes del sujeto que conoce y, por lo tanto, con «independencia de quién y cómo los emplee». El racionalismo interno va en contra de esta teoría ya que postula que un signo sólo puede corresponder a determinados objetos cuando hace parte del esquema conceptual de sus usuarios. En este sentido, HP se pone de acuerdo con FS con respecto a la teoría del valor y de la arbitrariedad del signo. En resumen, el realismo interno de HP no niega que haya un mundo real, fuera de nuestra

mente, pero afirma que ese mundo sólo puede ser conocido a través de un esquema conceptual y ese esquema se construye por el lenguaje. Es por el lenguaje que los objetos son desmenuzados, clasificados en categorías, asociados, en fin, es por el lenguaje que se crea un orden para el mundo, un sistema de relaciones y oposiciones. En fin, tanto los objetos como el lenguaje son internos, son frutos de nuestra racionalidad, como lo afirma el autor: *Los «objetos» no existen independientemente de los esquemas conceptuales. Desmenuzamos el mundo en objetos cuando introducimos uno u otro esquema descriptivo, y puesto que tanto los objetos como los símbolos son internos al esquema descriptivo, es posible indicar como se emparejan.*

HP afirma que los objetos son tanto contruidos como descubiertos, tanto productos de nuestra invención conceptual como del factor objetivo de nuestra experiencia, pero no hay cómo hablar de ellos sin que sea a través de un sistema de símbolos: *entonces los objetos pertenecen intrínsecamente a ciertas etiquetas; porque estas etiquetas son las herramientas que usamos para construir una versión del mundo en la que tales objetos ocupen un lugar preeminente.*

El análisis sémico, según el modelo de Greimas y Pottier, aborda el significado desde un punto de vista inmanente a la lengua, sin echar mano de la referencia y de los sentidos. Busca las relaciones infralingüísticas - las relaciones entre las unidades menores que la palabra.

El análisis de los signos, que tiene por objeto las relaciones lengua/mundo, por consiguiente, relaciones supralingüísticas, puesto que el sentido trasciende a la lengua, refiriéndose a los seres, acciones, acontecimientos, son objeto de la semántica del discurso. Desde este punto de vista, *el lenguaje es tomado en su función mediadora entre el hombre y el hombre, entre el hombre y el mundo, integrando el hombre a la sociedad y asegurando la adecuación del lenguaje al mundo.*

La cuestión de las distinciones entre significado, referencia y sentido y del nivel de análisis al que pertenecen – semiótico o semántico – tiene consecuencias sobre las teorías de la metáfora. El significado, en cuanto elemento propio del signo aislado, pertenece al nivel semiótico, puesto que se actualiza en relación con los otros signos de la cadena. Posibilita, así, la construcción del sentido en determinado contexto. Ya el sentido, aunque perteneciente al sistema semiótico, se dirige al mundo real, al contexto

extra lingüístico. El sentido es, por lo tanto, el resultado de la estructuración semiótica en la realización semántica. Se realiza en la frase con dirección hacia el mundo real. En el caso de la metáfora, como se viene mostrando, lo que prevalece son los sentidos nuevos creados por una predicación impertinente, que no respeta los trazos semánticos de los signos individuales, o palabras, que la componen. Esa relación entre significante y significado, en el caso de la metáfora, es importante por posibilitar un estrato sobre el cual la impertinencia de la atribución predicativa se va a construir. Es decir, si no hubiera un significado, o significados virtuales para las palabras, el hablante/oyente no sería capaz de comprender los nuevos sentidos creados por una construcción metafórica ya que, sin un parámetro de la pertinencia no estaría apto a comprender la impertinencia de una nueva predicación. Eso nos permite cuestionar, por ejemplo, si las metáforas tienen un significado inmanente o sólo cobran sentido por la referencia. Si el sentido es referencial ¿es esta referencia la misma de la expresión no metafórica de sentido semejante?

En la articulación entre el significado del nivel semiótico y el sentido en el nivel semántico, la metáfora crea una referencia, se dirige hacia el mundo real. Pero la referencia que se puede atribuir a la metáfora es, ella misma, una refiguración del mundo. No se trata, pues, del mundo objetivado, sino del mundo creado por el lector. Por eso, la metáfora «da a pensar»; posibilita la reflexión filosófica sobre las cuestiones de «ser y no ser» y de la relación entre significado, sentido y referencia. De este juego resulta la cuestión de verdad en la metáfora. ¿Cuál sería la verdad que una metáfora aporta?

Finalmente, PR analiza un último trazo que tiene una profunda consecuencia en su estudio de la metáfora que es la nueva repartición entre sintagmático y paradigmático, determinada por la distinción benevistiana entre lo semiótico y lo semántico. Se trata de situar el enunciado metafórico como un proceso sintagmático y no paradigmático, hecho que aporta una contradicción a la definición de metáfora como transposición de sentido.

Esto nos remite a la teoría de Roman Jakobson, cuando éste afirma que todo signo lingüístico implica dos modos de arreglo: la combinación y la selección. La primera implica el contexto y, según la teoría saussuriana, es una relación “in praesentia”, mientras que la segunda se trata de una elección entre términos alternativos que implica en sustitución. Una vez elegido uno, el otro o los otros quedan como posibilidad. Por

eso se trata de una relación “in absentia” o como afirma RJ: *Esto quiere decir: la selección (y, correlativamente, la sustitución) concierne a las entidades asociadas en el código pero no en el mensaje dado, mientras que, en el caso de la combinación, las entidades están asociadas a ambos o solamente al mensaje efectivo.*

Considerar la metáfora como una sustitución, como lo hace RJ, es situarla en el eje paradigmático, considerándola, por tanto, como un hecho de la semiótica, de la lengua. Considerarla como un enunciado, como lo hace PR, es situarla en el eje sintagmático que, en cuanto tal, pertenece al nivel semántico (en términos benevistianos, como antes referido, el nivel semántico pertenece al discurso). *Es, en efecto, como sintagma que el enunciado metafórico debe ser considerado, si es verdad que el efecto de sentido resulta de cierta acción que las palabras ejercen unas sobre las otras.* La concepción de la metáfora como un fenómeno semántico-discursivo suscita algunas preguntas como: ¿Qué elementos de la frase constituyen la metáfora? ¿Se podría decir que la metáfora es la frase completa, o el discurso completo? Por ejemplo, en los versos de Lorca antes estudiados, ¿a cuáles palabras o expresiones se pueden llamar metafóricas? ¿La comprensión e interpretación de aquellas metáforas exigen o no la lectura de toda la obra?

A fin de buscar una respuesta a estas dudas, PR analiza, entre otras, tres teorías de la metáfora: la teoría retórica de I. A. Richards, la gramática lógica de Max Black y la crítica literaria de Monroe Beardsley. Richards considera que las palabras no tienen significación propia, sino que sólo en el contexto, en la situación discursiva, adquieren sentido. El sentido nace, por ende, de la interacción entre las palabras. La metáfora se construye en una interacción entre las partes del discurso. Él afirma también que hay distintos lenguajes en una escala cuyos extremos son constituidos, de un lado, por el lenguaje técnico, del otro, por el poético. *En el lenguaje técnico reinan las significaciones unívocas ancladas en las definiciones; en el otro, ningún sentido se establece fuera del movimiento entre significaciones.* En la metáfora se mantienen dos pensamientos de cosas distintas simultáneamente activas en una palabra o expresión, es decir, los pensamientos se mantienen activos, uno no es sustituido por el otro. Por esta concepción psicológica de la metáfora, se podría suponer, según PR, que *todo par de pensamientos abreviados en una única expresión constituiría una metáfora.* Para huir a

este tipo de generalización, Richards introduce la noción de desvelamiento, o sea, en el proceso metafórico, los dos pensamientos pertenecen a niveles distintos, en el sentido de que se describe uno por los trazos del otro. El autor llama «contenido» (tenor) a la idea subyacente y «vehículo» (vehicle) a la idea analizada por los trazos de la otra. Para PR, sin embargo, la metáfora no es solamente el vehículo, es el todo constituido por las dos mitades.

Ricoeur puntualiza dos problemas engendrados por esta concepción: primero, que ella elude la distinción entre sentido literal y sentido metafórico. El par «contenido-vehículo» ignora esa distinción. Segundo, no aclara la relación entre los dos términos. ¿Cómo será la relación «contenido-vehículo»? ¿Del orden de la comparación? ¿Cómo un problema ontológico, ya que esta teoría no se orienta hacia la realidad?

Ya la teoría de la metáfora de Max Black es una tentativa de construcción de una «semántica lógica» y, para alcanzar este objetivo, confronta las teorías de la semejanza y de la sustitución. La semejanza es, para él, una noción vaga, vacía, puesto que resulta de una operación subjetiva. Al contrario, es la metáfora que construye semejanzas, ya que *no formula cualquier semejanza existente anteriormente*.

Bajo la perspectiva de Black, la metáfora funciona, no sobre la significación lexical corriente, sino a causa de un «sistema de lugares comunes asociados». Se podría decir, por ejemplo, desde esta teoría, que el adjetivo «ciegos» de la metáfora de Lorca opera, no sobre la base de su significación – «sin el sentido de visión» – sino por los prejuicios y opiniones sobre la ceguera, como ausencia de luz, de vida, discapacidad, por las cuales los locutores se encuentran involucrados. La metáfora es, así, considerada como un «filtro» o «tela» que elude el sentido lexical y subraya los sentidos del «sistema de lugares comunes asociados».

La teoría de la interacción de Black, en la visión de PR, sobrepasa la de Richards y trae, como punto positivo para el estudio de la metáfora, la concepción de la imposibilidad de sustitución por otros términos y de su traducción exhaustiva. Cualquier traducción de la metáfora implica una pérdida de sentidos. Por eso, la metáfora es *portadora de información, luego, enseña*. Este postulado de que la metáfora informa está en oposición al postulado de la información nula de la teoría de la sustitución.

Según PR, la teoría de Black presenta como puntos positivos la aproximación

entre modelo y metáfora, la contribución de la metáfora para una lógica de la invención, y la postulación de un contenido cognitivo nuevo; pero falla al recurrir al concepto de «sistemas asociados de lugares comunes», volviéndose a las connotaciones ya establecidas, porque esto explicaría las metáforas triviales, pero no daría cuenta de las nuevas configuraciones e implicaciones de una «metáfora viva». Sería difícil comprender las metáforas de Lorca bajo este sistema de lugares comunes, pues ellas están cargadas de implicaciones inusitadas en el «cuadro» del poema y de la obra completa, principalmente, si no se pierde de vista el obsesivo deseo por un hijo, que conduce al personaje principal, Yerma, en la trama de la obra.

Ya la crítica literaria de Beardsley considera la obra como una entidad lingüística homogénea a la frase; como una unidad mínima del discurso, pero que se distingue de la frase por crear una totalidad organizada en su propio nivel, permitiendo la distinción en clases de obras como poemas, ensayos, ficciones en prosa.

La crítica se limita al estudio de este mundo creado por palabras y, por eso, suspende cualquier movimiento en dirección al mundo extra obra. Esto significa que coloca el límite del sentido y no posibilita una orientación hacia la referencia, o, como en las palabras del autor, citadas por PR: *el mundo de la obra existe como lo que es tensionado o proyectado por las palabras; las palabras son las cosas que es necesario considerar como las primeras.*

Desde el punto de vista semántico, es decir, desde la acción discursiva, la obra de arte tiene un sentido que se construye en esta instancia, en el contexto de la obra, en su interioridad lingüística, pero también existe en ella algo trascendente, que se proyecta para fuera de la obra, para la realidad física o psicológica. Esto es la referencia de la que la crítica no se ocupa.

Ricoeur aún considera la cuestión de significación. El positivismo lógico distingue entre lenguaje cognitivo y lenguaje emocional. Esta distinción se fundamenta en aspectos psicológicos y no puramente lingüísticos que la crítica literaria rechaza vehementemente y sustituye por una concepción interna a la significación, distinguiéndose entre significación primaria que es lo dicho, lo explícito y secundaria que es lo sugerido, lo subentendido.

El sentido primario es aquél que recurre a las significaciones lexicales registradas

de una palabra, las que constituyen la designación; el sentido secundario, o figurado, no es un desvío del sentido, sino el sentido construido en el enunciado completo; se trata de significaciones enteramente contextuales.

En el cuadro de la teoría de Beardsley, la metáfora sería una construcción innovadora, en la instancia del discurso, donde los sentidos secundarios se entrecruzan en una «colisión» de distintos campos semánticos: *la colisión semántica confiere a la atribución metafórica no solamente un carácter singular, sino un carácter construido; no hay metáfora en el diccionario, ella no existe sino en el discurso.*

En síntesis, la retórica de Richards subraya el nivel del discurso en el estudio de la metáfora. Ésta es definida como la descripción de un pensamiento por el trazo de otro y, aunque simultáneos, estos pensamientos se colocan en niveles distintos – el vehículo y el tenor. La gramática lógica de Black se mantiene en el nivel de la frase, explicando la metáfora a partir de las reglas de la lengua, apartada de cualquier circunstancia de la enunciación. La crítica literaria de Beardsley se detiene en el sentido, en el mundo interno de la obra. La metáfora es analizada como si fuera un todo, un poema en miniatura.

Pero, como lo afirma PR, el punto de partida, en estas tres concepciones de metáfora, es idéntico, es decir, la metáfora no se limita al nivel de la palabra, es un hecho sintagmático, un caso de atribución y por eso requiere una base y un atributo, una pareja análoga, se la nombre «tema-modificador», «contenido-vehículo», o «foco-cuadro».

Estas tres vías de aproximación al estudio de la metáfora tienen sus méritos, pero no tuvieron en cuenta el aspecto de que el *poder de la metáfora es de proyectar y revelar el mundo* y es este poder que permitió que PR pudiese afirmar que la metáfora enseña. Por lo tanto, para la comprensión de la metáfora, es necesario superar el límite del mundo textual, considerando, a la vez, el sentido y la referencia. Esto implica un paso de la semántica a la hermenéutica, porque, por la perspectiva de la semántica, se busca el sentido de la metáfora dentro del contexto de la obra, en sus sistemas de relaciones. En este nivel, la metáfora tiene un sentido delimitado por la propia sistematización. Con todo, el lector no se limita a este sentido. Cada lector remitirá las nuevas pertinencias semánticas creadas por la impertinencia de la metáfora a sus experiencias previas, y las correlacionará con su propio mundo. Así, el sentido de la metáfora se expande hacia

fuera del límite semántico, creando otras posibilidades de significaciones y de sentidos. Por eso mismo, el texto ya no da más una respuesta a las expectativas del lector, en la medida en que las sobrepasa, exigiendo, entonces, un proceso hermenéutico con el cual se pueda interpretar todos los matices que las nuevas pertinencias semánticas proyectan sobre el mundo, configurándolo y posibilitando al lector refigurarlo y refigurarse a sí mismo.

Una mayor profundización sobre la hermenéutica de la metáfora será hecha en el apartado 4.2. Antes, es menester dilucidar que, aunque poniendo el énfasis en el carácter discursivo de la metáfora, PR no niega su acción en el nivel de la palabra. Lo que sí, él niega, es la concepción de metáfora como simple sustitución.

La teoría de la sustitución hace hincapié en el «monismo» saussuriano que considera las unidades características de los distintos niveles de organización lingüística como homogéneos y pertenecientes a una única ciencia: la semiótica, cuyo elemento mínimo significativo, como se ha dicho, es el signo y éste *es, por excelencia, una palabra*. Este monismo que recae sobre la palabra llevó a FS a la institución de las clásicas dicotomías entre significante y significado, forma y sustancia, sincronía y diacronía.

A partir de la teoría de signo de Saussure, la semántica lingüística se aparta de la lógica, en la medida en que ésta considera el concepto como un fenómeno lingüístico y aquella como un fenómeno psicológico. Como se vio en el primer capítulo, FS considera el signo verbal como una entidad compuesta de dos realidades igualmente psíquicas y, por tanto, extralingüísticas.

Con esto, después de FS, la semántica lingüística continúa, por un largo período, sufriendo la influencia de la psicología. Esto se evidencia, por ejemplo, en la teoría semántica de Stephen Ullman, estudiada por PR.

La semántica de SU tiene la palabra, en cuanto portadora de sentido, como unidad de estudio. Esto significa un rechazo a la tesis de que la palabra sólo cobra sentido en el contexto. La semántica lexical es posible justamente porque se puede comprender el sentido de una palabra aislada. Para este autor, esta convicción se comprueba porque se puede aprender el nombre de las cosas y traducirlo a otra lengua, por el hecho de que los sentidos de las palabras se cristalizan en los diccionarios, por la

cristalización de las convicciones culturales de un pueblo en cada época, a través de las palabras-clave o de las palabras-testigo.

Sin embargo, es menester reconocer que hay dificultades en la identificación de las palabras como unidades mínimas de significación. Por ejemplo, en la cadena fónica, es casi imposible acotar donde empieza y donde termina una palabra. Esto es visible cuando se aprende una lengua extranjera o cuando los niños aprenden a escribir. En el comienzo de la adquisición del sistema de escrita, es común que los niños escriban las palabras todas ligadas, sin el espacio convencional entre ellas. Por otro lado, cuando avanzan en el sistema, pueden hacer lo contrario, es decir, separar una palabra en dos partes cuando estas partes no son separables. En el aprendizaje de una lengua extranjera, la mayor dificultad es en término de comprensión auditiva, porque se aprenden primero nombres aislados, pero cuando se escucha la lengua hablada, las pausas no coinciden con el término de las palabras y se oye una cadena continua.

A pesar de estas dificultades, el autor confirma una posición saussuriana con respecto al significado de las palabras, aunque reconozca que la relación nombre-significado muy raramente se da término a término. Toda lengua posee sinonimias, polisemias, campos asociativos. Las palabras, reconoce el autor, por consiguiente, no pueden definirse por oposición, como los fonemas en un sistema fonológico, sino que ellas se invaden unas a las otras y esta invasión determina cambios de sentido, a través del tiempo.

Dentro de este cambio, se encuentra la metáfora que es considerada por SU como resultado de la semántica histórica, a semejanza de la teoría de Bréal, y no de la semántica descriptiva, pero el autor concibe el carácter “vago” del sentido de las palabras y las innovaciones como consecuencia de una intención creadora, en el momento del habla. Reconoce, por lo tanto, que la metáfora es una apercepción inmediata: *la difusión social podrá ser espaciosa, pero la innovación misma es siempre repentina.*

La obra de SU deja vislumbrar las fracturas que las dicotomías saussurianas causan en una teoría léxica de la metáfora. Según PR, estas dicotomías constituyen hoy antinomias que se deben reducir y mediatizar. La primera fractura surge de la dicotomía lengua y habla, que lleva a un análisis de relaciones jerárquicas distintas: un análisis del código y otro del mensaje. Pero un cambio de sentido ocurrido por la metáfora es un

ejemplo de intercambio entre mensaje y código. La metáfora es una innovación que ocurre en el habla, pero que se fundamenta en la polisemia y ésta pertenece al código. Cuando asimilada por la comunidad lingüística, la metáfora vuelve a reunirse a la polisemia. De esta suerte, hay una “sutura” en la distinción lengua-habla realizada por la metáfora. Ésta se fundamenta en la lengua, pero nace en el habla y retorna a la lengua. En la opinión de PR, por consiguiente, se cierra el circuito entre lengua y habla y él así describe este circuito: *La polisemia inicial es igual a la lengua, la metáfora viva es igual al habla, la metáfora de uso es igual al retorno del habla a la lengua, la polisemia posterior es igual a la lengua.*

Estas reflexiones desembocan en la «sutura» de otra distinción: la de sincronía y diacronía. Si la polisemia es un hecho de la lengua, del sistema, es, por esto, sincrónica; el cambio de sentido en la metáfora, como hecho del habla, es diacrónico. Luego, la metáfora, en la calidad de cambio de sentido, es diacrónica y, en la calidad de desvío aceptado, es sincrónica.

Finalmente, otro problema irrumpe de la eliminación de la «cosa», de la realidad como factor de significado. FS considera el significado como inmanente al sistema, sin referencia al «mundo», aunque, como antes ya hemos citado, se contradice cuando define lo arbitrario del signo. La eliminación del referente por los lingüistas y por los semanticistas saussurianos, da origen, en la opinión de PR, a una aporía, puesto que el discurso, por su función referencial, pone, inmediatamente, los signos en relación con las cosas, con la realidad, mientras que la significación es una relación entre significante y significado.

Esta crítica a la semántica psicológica, con base en la obra de SU, da a PR una base para reforzar su teoría de que la metáfora es un juego de sentido entre la palabra y la frase. La estructura inestable del vocabulario conduce a un juego que permite *lanzar un puente entre la semántica de la frase y la de la palabra y corolariamente, entre metáfora-sustitución y metáfora-interacción.*

La complementariedad entre estas dos teorías no se reduce a un ecletismo, antes tiene que ver con una concepción dialéctica entre la focalización semántica de la palabra y el cuadro de la frase y de la obra que torna patente la interacción entre las palabras. Es, por lo tanto, por un efecto de focalización sobre la palabra, que la interacción, o tensión,

se polariza entre el foco y el cuadro. Es en el enunciado que ellos se relacionan entre sí.

La metáfora se define antes, como una predicación impertinente, es decir, en la que los trazos atribuidos a un ser no son, desde el punto de vista del código, compatibles con aquel ser. Se instaura una tensión que moviliza la frase en la relación de ser y no ser, a la vez, creada por el verbo copulativo y por el contexto referencial.

4.2. Ser y no ser: el paso a la hermenéutica de la metáfora

La concepción de la metáfora como una predicación conduce a una segunda cuestión, a saber, a la cuestión de la relación o no de la metáfora con el mundo. Dicho de otro modo, si se considera que el sentido del discurso es trascendente, supera el mundo de la lengua hacia el mundo de los hechos, o de la «existencia de estado de cosas» como define Wittgenstein, la metáfora, como un hecho del discurso, también sobrepasa su realidad lingüística hacia las cosas y los acontecimientos. Con esto, la pregunta de PR *¿qué dice el enunciado metafórico sobre la realidad?* replantea dos cuestiones: la de la interpretación y la de la verdad en la metáfora.

Sobre la referencia, PR presenta dos teorías opuestas pero que a él le parecen complementarias y no irreconciliables – la de Frege y la de Benveniste. Para el primero, la proposición tiene una denotación, *pues es de la referencia del nombre que un predicado es afirmado o negado. Todo aquél que no admite que el nombre tenga una referencia no le puede atribuir ni negar un predicado a él.* Cada nombre puede significar un concepto, un género o un objeto individual. Una palabra como «caballo», por ejemplo, designa un concepto en una frase como: «Esto es un caballo». Esta palabra, en ese contexto, significa «animal, cuadrúpedo, mamífero, herbívoro, domesticable, macho, que sirve para el transporte de cosas o personas, etc.» En una frase como: «Este caballo está estropeado», la palabra caballo significa un objeto específico, tiene una relación directa con el ser real que allí está. Pero cuando se dice: «El caballo es herbívoro», la palabra caballo tiene una extensión mayor porque se refiere a todos los animales de aquél género. Esas consideraciones de Frege evidencian la característica de su concepción de referencialidad de los nombres que, según este autor, permite la atribución de un predicado o la negación. Delante de una vaca se puede afirmar: «Esto

no es un caballo»; refiriéndose a un caballo, se puede atribuirle un predicado: «este caballo es pequeño». Así, para Frege, la palabra tiene un valor literal, denota algo o, en términos saussurianos, tiene un significado. Estos tres significados que se atribuyen a una palabra son denotativos, tienen que ver con la realidad a la que la palabra se refiere. Para Frege, la búsqueda de una denotación de la palabra pertenece a la intención que tenemos al hablar o pensar. Tal intención es el «deseo de verdad» y es eso que nos conduce del sentido hacia la referencia. La verdad sería entonces la relación del sentido con la referencia. Pero se podría preguntar: ¿Cuál es el sentido de la palabra relación en Frege? ¿Se trata de una adecuación entre sentido y referencia? ¿Cómo comprobar el carácter de verdadero o falso en la relación sentido/referencia en el caso de las metáforas? Para Benveniste, por el contrario, la denotación irrumpe de la frase entera hacia la palabra. O sea, la palabra es un haz de significados, por eso, paradójicamente, nada significa fuera del contexto. Sólo en un contexto específico de la frase entera, la palabra «fijará» el sentido adecuado a aquella situación discursiva. En la primera teoría, la referencia es un hecho del nombre «propio», en el sentido lógico de «adecuado», hacia la frase, o sea, un nombre es verdadero o falso dependiendo de las relaciones en la frase. Se parte de la palabra hacia la frase. En la segunda, la referencia es un hecho de la frase que se segmenta en el interior del sintagma hacia la palabra. Desde este punto de vista, la palabra sólo adquiere significado en la frase que, en cuanto tal, es un hecho del discurso. La primera teoría reafirma un camino sintético, mientras que la segunda privilegia el analítico.

Concluye PR:

Las dos concepciones de referencia son complementarias y recíprocas: sea que se remonte, por composición sintética, del nombre propio a la proposición, sea que se baje, por disociación analítica, del enunciado a la unidad semántica de la palabra. Al cruzarse, las dos interpretaciones de la referencia hacen aparecer la constitución polar de la propia referencia, que puede ser nombrada *objeto*, si se considera el referente del nombre, o *estado de cosas*, si se considera el referente del enunciado entero.

La referencia tiene dos funciones: de identificación y de denotación. Considerada como la relación entre el nombre y el objeto, realiza la función de identificación. El nombre es propio, adecuado a la identificación de la cosa. Así, al escuchar o hablar la palabra «caballo» no se piensa en perro, vaca u otro animal cualquiera. Cuando se refiere a un estado de cosas, tiene una función de denotación, a saber, el sentido se proyecta en

el mundo, en la existencia. Se advierte en esta postulación, una vez más, el carácter mediador y totalizador de la dialéctica ricoeuriana, que busca siempre una tercera vía, conciliatoria tal vez, huyendo de las posiciones dicotómicas y antagónicas, pero no cayendo en un relativismo fácil. PR no hace un eclecticismo con teorías opuestas, sino que construye una nueva posibilidad teórica a partir de ellas.

El postulado de la referencia como la relación del sentido con la existencia, en fin, como denotación, tiene que ser, según PR, reelaborado, cuando se considera la obra, que es una realidad discursiva, completa en sí misma y compleja, que no se reduce a un conjunto de frases, consideradas como unidades del discurso.

PR define obra, desde una matriz marxista, como una estructura discursiva constituida de categorías prácticas de producción y de trabajo. Como producción, la obra no se limita a una suma de frases, sino que resulta de la codificación del lenguaje en determinado género, como la novela, el poema, etc. Son estos géneros que regulan la praxis del texto. Como trabajo, la obra es el resultado de una composición singular. Por consiguiente, son los géneros que regulan la composición, la praxis del texto. Tras esa concepción marxista, como no podría dejar de ser, subyace una concepción estructuralista que postula reglas específicas, aceptadas por la comunidad lingüística, que especifican los géneros literarios.

El trabajo de la interpretación se dirige hacia el texto como obra: *Tal es la cosa a la que se dirige el trabajo de interpretación: es al texto como obra, disposición, pertenencia a géneros, efectuación en un estilo singular, son las categorías propias de la producción del discurso como obra.*

Por este prisma, el texto es una estructura que crea un mundo propio, el mundo de la obra. La hermenéutica es el paso de la estructura de la obra al universo por ella creado. En la concepción de PR, la estructura es a la obra, lo que el sentido es al enunciado; el mundo de la obra es para ésta lo que la denotación es para el enunciado. El análisis estructural aún no se puede entender como hermenéutico porque se limita a la immanencia del sistema, sin preocuparse con la relación entre los sentidos recreados en el mundo de la obra y el mundo real y la vida del lector que la obra proyecta, por un proceso de presentación y ocultación. Hay sentidos que no están dados claramente en la obra; hay preguntas que la obra no contesta claramente. Empieza ahí el trabajo de la

hermenéutica.

La concepción del mundo de la obra exige un despliegue en el sentido de la referencia, puesto que crea una referencia de primer grado, la que se dirige al mundo, a la existencia real, y una referencia de segundo grado que se dirige al mundo de la obra, al universo creado por ella. Esto permite a PR postular que el discurso literario no es sólo connotativo, como afirman algunos teóricos, sino que es denotativo también, por consiguiente, la denotación no es prerrogativa del discurso científico. La diferencia está en que, en la obra literaria, hay una suspensión de la referencia de primer grado para que se desvele el mundo de la obra, la referencia de segundo grado.

En este cuadro de dos referencias, es posible comprender la metáfora como la relación entre la referencia en suspensión y la referencia actualizada, por eso, *es posible que el anunciado metafórico sea precisamente aquél que muestra con claridad la relación entre referencia suspensa y referencia desvelada*. El enunciado metafórico se constituye en cuanto tal *sobre las ruinas de lo que se puede llamar, por simetría, su referencia literal*.

Sin embargo, hay, desde la retórica y de la poética estructural, una argumentación en contra de la concepción del discurso poético como referencial. La retórica, al decir que la metáfora es sólo un ornamento, niega su poder de añadir nuevos sentidos a la expresión y, en consecuencia, niega la posibilidad de interrogar sobre la verdad de la metáfora. La poética estructural, al considerar el mensaje en sí mismo, en el discurso poético, elide, o por lo menos desprecia, la función referencial. RJ, en el artículo “Lingüística y Poética,” considera a esta última como parte de la lingüística, al afirmar: *La poética trata de los problemas de la estructura verbal, así como el análisis de la pintura se ocupa de la estructura pictórica. Como la Lingüística es la ciencia global de la estructura verbal, la Poética puede ser encarada como parte integrante de la Lingüística*. Cabe, según este autor, a la Poética contestar a la pregunta ¿Qué hace de un mensaje verbal una obra de arte? Al considerar la Poética una rama de la Lingüística, la respuesta a esta pregunta es obvia: lo que hace de un mensaje verbal una obra de arte es el juego en el sistema. Un juego que se realiza aprovechando los elementos de la lengua, pero jugando con ellos de una manera que pone en evidencia el mensaje por sí mismo. Por esa perspectiva, el lenguaje poético se basa en dos aspectos: una posición de desvío

de la norma y una reducción del desvío, por una nueva estructuración, sin, con todo, huir de las posibilidades del sistema, es decir, hasta el error gramatical es previsible por el sistema. O sea, la «impertinencia» tiene que ser siempre «pertinente». Esta concepción deja una laguna. ¿Qué es el mensaje? ¿Es una idea previa que se quiere transmitir? ¿Es una nebulosa que será revestida por el código? ¿Tiene algo que ver con la realidad? O, por el contrario, ¿es algo que se construye en el juego de relaciones dentro del sistema verbal? Si se considera la Poética como parte de la Lingüística estructuralista, como lo hace RJ, la respuesta tiene que ver con la última cuestión. Por lo tanto, no se refiere a la realidad.

La confusión se origina de una mezcla de niveles de análisis. Para resolver esas incoherencias, RJ coloca en un mismo nivel de análisis los hechos de codificación del lenguaje poético y las funciones a que se presta el lenguaje. Cohen, autor representativo de la Poética Estructural, intenta aclarar este problema, postulando que si se atribuye un sentido al lenguaje poético, por lo tanto, también una referencia, puesto que, como se ha dicho, el sentido es construido en el sistema, pero se dirige a lo real, en este caso, entonces *ya no se trata más del mensaje por sí mismo, como sistema de signos, sino del efecto subjetivo producido en el receptor*. Con eso, se infiere que, para Cohen, considerar una función para el lenguaje poético es cambiar de nivel de análisis. Pasar del nivel de la estructuración para el nivel de la comunicación, en el que el lenguaje ejerce varias y distintas funciones.

RJ, el autor de las seis funciones del lenguaje centradas en los seis elementos constituyentes de un acto comunicativo, aclara que sería muy difícil encontrar mensajes verbales que rellenasen una única función, por el contrario, *la diversidad radica no en el monopolio de alguna de estas funciones, sino en un orden jerárquico distinto de las funciones*. Para este autor, reducir la función poética al ámbito de la poesía, o colocar la poesía como cumpliendo sólo la función poética, sería una simplificación «excesiva y engañosa».

Del texto de Lorca se pueden sacar ejemplos que confirman las afirmaciones de RJ en cuanto a la imposibilidad de que un texto realice solamente una función. La sonoridad de las palabras, el tono de lamento, la entonación de los versos y las metáforas dramáticas tienen que ver con el mensaje por sí mismo, es decir, construyen una

opacidad para los signos y realizan la función poética del texto. El enfoque de la primera persona - «yo tengo», «(yo) pido», «mi angustia», «mi vestido», «me está clavando» - realiza la función emotiva. La presencia de un destinatario, aunque imaginario, representado por la segunda persona - «tú has de venir, amor, mi niño – muestra el lenguaje en su función conativa. La definición de los pechos como «dos manantiales», como «paloma sin ojos» además de la función poética, realiza también una función metalingüística.

Sobre el postulado de PR de una doble referencia, se puede hablar de un «referido primario» que remite a la realidad de la existencia (por ejemplo, en el poema de Lorca, las «cosas» puerta, hijo, pecho, agua, sal, tierra, fruta; los «sentimientos»: dolor, angustia) que queda obnubilado por un «referido secundario» que remite al universo del poema y de la obra entera.

La teoría de RJ permitió que la poética, de base estructuralista y con soporte en la epistemología positivista, condujera los estudios poéticos a la «cosificación» del mensaje poético. La poesía es estudiada como si fuera un icono en el que *el movimiento no se consume hacia fuera, sino en el interior*.

Desde esta perspectiva, la cuestión de verdad y, en consecuencia, de la interpretación, no son pertinentes. En la opinión de PR, si el sentido del discurso dice lo que dice y nada más, es decir, si se trata de icono y el icono no se interpreta, se percibe, sacar el sentido de un poema es percibirlo en su totalidad. A partir de esta postulación, se justifica la dicotomización entre lenguaje cognitivo y emocional. Con eso se ratifican lo poético y lo metafórico como discursos sin referencia, no pasibles de verificación.

En contraposición a esta teoría positivista de la metáfora, PR presenta la teoría de la denotación generalizada, de Nelson Goodman. Se trata de la designación del lugar de una teoría francamente denotativa de la metáfora en la que referencia y denotación quieren decir lo mismo. Esta teoría asume, además, que los sistemas simbólicos construyen y reconstruyen el mundo: *reorganizan el mundo en términos de obra y las obras en términos de mundo*. La consecuencia más importante de esta teoría, según PR, es la recusación a distinguir cognitivo y emotivo, puesto que para Goodman, en la experiencia estética, las emociones funcionan cognitivamente: lo estético presupone acción (re) creadora.

Por otro lado, PR cuestiona la teoría de Goodman por su nominalismo pragmático y por considerar la metáfora como una unión bigama, una resistencia del hábito a la innovación, y no una «epojé» de un modo de referencia como condición de la emergencia de otro modo. No se trata, pues, de una cuestión de «cambio de etiqueta», tampoco de una (re) organización de la realidad, sino que se trata de una manera de ser de las cosas, a través de una innovación semántica. El enigma del discurso metafórico, para PR, está en el hecho de que él inventa en el doble sentido de la palabra: *lo que él crea, lo descubre, lo que él encuentra, lo inventa*.

El debate de PR sobre la verdad metafórica empieza por un estudio comparativo entre metáfora y modelo, basado en la teoría de los modelos de Max Black. Para este autor, la metáfora es para el lenguaje poético lo que el modelo es para el lenguaje científico. En el lenguaje científico, el modelo tiene la función de descubrir las «verdades» científicas o, por lo menos, *destruir la interpretación inadecuada y trazar el camino para una interpretación más adecuada*. El modelo teórico es, pues, un aparato ficticio, puesto que creado por el científico, a través del cual se redescubre la realidad. ¿Qué se comprende por la realidad que el modelo redescubre? ¿Aunque ficticio, sería el modelo un instrumento de comprobación, tal como una prueba científica?

Anticipándose a estas y otras preguntas, PR aclara que el modelo, en cuanto una ficción, no pertenece a la lógica de la prueba, sino a la de la descubierta. Esto quiere decir que el modelo es un instrumento que posibilita interpretar la realidad a través de sus redes de descripción. Por ejemplo, una teoría como el psicoanálisis trata de comprender el psiquismo a partir de la construcción teórica de las estructuras de las «tópicas» y de la economía del deseo. No hay modos de comprobación empírica, o lógica sobre si nuestro psiquismo está o no estructurado de tal manera, pero este aparato da cuenta no sólo de muchos fenómenos del psiquismo, como se mostró más adecuado que las descripciones de teorías psicológicas o neurológicas anteriores. Aceptar o no el modelo, no es una cuestión de comprobación científica o lógica, sino que se trata más de una creencia. El científico tiene que creer que aquel modelo es más adecuado que otros para elegirlo.

Black, citado por PR, plantea los modelos en una jerarquía de tres niveles que se podrían traducir, en términos jakobsonianos, por icónico, diagramático y simbólico. El

grado más bajo es el icónico, llamado por Black de «modelos de escala». Una maqueta de un edificio, de un navío, o una ampliación de la pata de una hormiga, son ejemplos de modelos de escala, puesto que presentan en tamaño menor o mayor la realidad que quieren describir. El segundo grado, los diagramas, o como los nombra Black, los modelos análogos, representan un aspecto del objeto. Por ejemplo, un dibujo de las estructuras del sistema económico, a través de trazos que se interconectan. El tercer grado se constituye de los «modelos teóricos» que tienen en común con los otros los hechos de ser ficción y estructura. El modelo es, pues, una vía para el descubrimiento y no para la comprobación, pero, en definitiva, *comporta un proceso cognitivo, un método racional que tiene sus cánones y principios*.

Los modelos teóricos comparten con las metáforas los siguientes trazos: son producciones «langagières», discursivas, son ficticias, crean nuevos sentidos y significaciones, posibilitan la configuración y la refiguración de la realidad y son procesos cognitivos, por lo tanto, racionales. Los trazos que los distinguen se sitúan en el nivel del discurso, es decir, la función del lenguaje más evidente en cada uno de los dos - en la metáfora predomina la función poética, mientras que, en el modelo, predomina la función referencial - y en el nivel semántico, puesto que, según PR, lo que corresponde al modelo no es el enunciado metafórico aislado, sino la red completa de enunciados. El modelo utiliza, pues, una red metafórica para redescibir la realidad, completando, de este modo, la explicación científica dada por el modelo deductivo.

PR concluye que la extensión de la teoría de la metáfora a la teoría de los modelos no sólo confirma los trazos principales de la metáfora – interacción entre predicado secundario y sujeto principal, valor cognitivo del enunciado, producción de nueva información, imposibilidad de ser traducida o de agotarse por paráfrasis -, sino que muestra que ambos, metáforas y modelos, son *procedimientos hermenéuticos que permiten una nueva visión de lo real, a través de la utilización de un lenguaje ya dominado semánticamente*.

¿Cuál es la consecuencia de esta comparación entre modelo y metáfora para la discusión de la verdad metafórica?

Según PR, la teoría de los modelos muestra que la ficción del modelo se une a la descripción de la realidad, posibilitando, en el conocimiento teórico, una coincidencia

entre inventar y descubrir, es decir, el modelo es un instrumento heurístico para la comprensión de la realidad, aunque sea por sí ficticio, puesto que fue el científico que lo inventó.

Este componente heurístico, como ha sido sugerido, también se encuentra en la metáfora. La referencia metafórica se realiza, como fue dicho, por la suspensión de la referencia primaria de las palabras y la atribución de una predicación impertinente, que crea nuevos sentidos, los cuales se dirigen hacia el mundo de la obra y del lector. Esto se traduce por lo que Douglas Berggren, citado por PR, llama de conjugación entre los «esquemas poéticos de la vida interior» y la «objetividad de las texturas poéticas». El «esquema poético» está comprendido como algún fenómeno observable o imaginario que sirva de vehículo para expresar algo de la vida íntima del hombre, o de una sobre realidad, es decir, una realidad no espacial, pero imaginable. Por «realidad textural» se comprenden los estados del alma que sirven de soporte a los esquemas poéticos. Con todo, no se debe comprender ahí estados del alma en el sentido emocional, ni como una realidad objetiva en el sentido positivista. Es, en verdad, algo que se traduce en un sentimiento poético *que en sus expresiones metafóricas, manifiesta la indistinción del interior y del exterior.*

La metáfora realiza esta confusión e indistinción entre dentro y fuera como una tensión bipolar que supera la oposición entre ser y no ser, entre subjetivo y objetivo, propiciando una experiencia de la realidad en la que «crear y revelar» coinciden y es ahí que realiza su función heurística.

Para PR como para Black, por lo tanto, el lenguaje metafórico constituye un instrumento de interpretación de la experiencia. Así como la ciencia utiliza un modelo para interpretar lo real, el lenguaje poético utiliza la metáfora. Un modelo es un paradigma que posibilita una aproximación, una descripción de la realidad. Se puede decir que el modelo es la «construcción» teórica que posibilita una relación fundamental entre el «cogito» y el mundo. En el lenguaje poético, la metáfora tiene también esta función heurística, es decir, no sólo una metáfora aislada, sino una red metafórica que permite una aproximación a la realidad. Pero, cabe preguntar con Ricoeur, ¿qué significa esta realidad?

La comparación entre modelo y metáfora que acabamos de sintetizar ha

conducido a PR a la elaboración del concepto de verdad metafórica como el resultado de una tensión en la relación referencial del enunciado metafórico y lo real. La idea de tensión ya había sido aplicada por el filósofo al enunciado – entre tema principal y tema secundario; entre interpretación literal que la interpretación semántica deshace y la impertinencia metafórica de la nueva predicación; entre identidad y distinción en el juego de la semejanza que la cópula realiza.

Para la formulación del concepto de verdad metafórica, PR postula que el verbo copulativo suscita una tensión por estar sujeto a una doble interpretación – la literal y la metafórica. Por la primera, se puede comprender dos sentidos para el verbo ser: el relacional y el existencial. Por la segunda, dos interpretaciones serían también posibles: la identidad y la diferencia, entre el «esto es» y el «esto no es».

Esto posibilita el «ver como» wittgensteiniano, según el cual nuestra percepción de la realidad es determinada por un proceso cognitivo de interpretación. En este sentido, las informaciones que pasan del cerebro a los ojos son más importantes que las que pasan de los ojos al cerebro, puesto que es el esquema cognitivo que determina nuestro modo de ver. Los ejemplos dados por Wittgenstein de un cubo dibujado con transparencia y de la cabeza LP son ilustrativos de este «ver como». El cubo puede ser visto, bien como un cubo de vidrio, bien como una caja abierta, nunca los dos a la vez. La cabeza es percibida como un conejo o como un pato. *Nosotros los interpretamos y los vemos como interpretamos.*

En esta búsqueda de explicitación del concepto de metáfora como la tensión entre el «es» y el «no es» PR utiliza el método dialéctico entre dos críticas de la metáfora – la crítica de la ingenuidad ontológica y la crítica de la desmitización. La primera se fija en el «es», como una creencia, una experiencia del lenguaje que lleva al éxtasis, es decir, lleva a algo fuera del lenguaje. Al ignorar el «no es», esta tendencia considera la metáfora como algo vivo, como comprueban las propias metáforas sobre la metáfora. Así, es común llamar a las metáforas de «planta», llena de «vida», «intensa» y eso corresponde al «qué es» ontológico. La contrapartida dialéctica de la ingenuidad ontológica es aquella que considera la metáfora como un fingimiento, como un error calculado pero disimulado por la gramática, puesto que ésta no tiene marcas para distinguir el uso literal del uso metafórico. Se podría decir que esta posición, que

funciona como antítesis de la primera, se fija en el «no es» y se olvida del «es». Desde este punto de vista, la metáfora es un «como si» condicional que niega una referencia a la metáfora y deja inferir un concepto de verdad como adecuación a la realidad, en un sentido verificacionista. Por esa perspectiva, no hay verdad en la metáfora, ya que ella no se adecua a la realidad.

La crítica de PR a estas dos posiciones antagónicas busca una mediación entre la creencia unilateral en el «es» y la desmitificación del «no es», construyendo una tercera vía representada por la mencionada tensión del verbo copulativo que juega con el «es» y el «no es» al mismo tiempo, en la predicación metafórica.

¿Cuál es, entonces, el concepto de verdad metafórica que el filósofo construye a partir de esta tercera vía? Por supuesto que no se trata de un concepto de verdad como algo que se puede comprobar empíricamente. Según PR, la verdad de la metáfora es justamente su poder heurístico, su capacidad de posibilitar nuevas búsquedas y nuevas creaciones de sentido, a partir de un nuevo proceso de «referenciación»: *del mismo modo que el sentido metafórico resulta de la emergencia de una nueva pertinencia semántica sobre las ruinas de la pertinencia semántica literal, la referencia metafórica procedería del desmoronamiento de la referencia literal* La verdad de la metáfora se encuentra justamente en esta posibilidad de jugar con el «ser» y el «no ser» - el lector/intérprete «sabe» que una metáfora no es lo real, pero, al mismo tiempo, «sabe» que, en algún sentido es. Este juego posibilita la relación entre lenguaje metafórico y realidad. No una relación de representación, sino una relación de configuración y refiguración que amplía la realidad con nuevos y más ricos sentidos. La potencialidad creadora de la metáfora constituye su verdad más profunda. La verdad metafórica se radica, pues, en esta posibilidad que ella ofrece al intérprete de transformarse a sí mismo y transformar el mundo a partir de los sentidos que suscita. Así, como lo afirma Greisch, *es apostando en la existencia de una «verdad metafórica» “sui generis,” que nos permite comprender lo real de otra manera y más profundamente, que nosotros somos conducidos a pensar el mundo como un «mundo habitable».*

4.3. La metáfora da a pensar

Se ha tratado de mantener, en la interpretación de la teoría de la metáfora de PR, el objetivo primero de esta investigación el cual se desdobra en dos líneas: a) investigar la utilización del estructuralismo, por el filósofo, como método de análisis de la metáfora; b) analizar el valor de la metáfora como interpretación del ser.

La primera línea fue bastante estudiada y aclarada por la inteligencia de la metáfora como una predicación impertinente, bajo el soporte de la teoría benevistiana de la semántica, como estructura que se realiza en el discurso. La segunda línea, sin embargo, necesita de una mayor profundización, como fue sugerido algunas veces, puesto que no se han resuelto todavía algunas cuestiones como: ¿Hay un valor filosófico en las metáforas? ¿Tienen las metáforas una capacidad interpretativa? ¿El discurso filosófico utiliza lo poético? ¿Se pone PR de acuerdo con la teoría de que son los conceptos metáforas muertas?

PR inicia la discusión sobre tales cuestiones por el prisma de la pluralidad de las esferas del discurso y por el reconocimiento de la fecundidad de intersección de sus objetivos semánticos. La tesis de la pluralidad de las esferas discursivas posibilitó al filósofo postular la distinción entre discurso poético y discurso especulativo. Mientras la metáfora es uno de los recursos más fundacionales del lenguaje poético, el lenguaje especulativo tiene a la analogía como uno de los métodos posibilitadores de la trascendencia formal, para la descripción del concepto.

Para comprobar esta tesis, PR analiza el discurso ontológico a partir de las aporías encontradas en el análisis categorial de Aristóteles. Para responder a la pregunta ¿qué es el ser?, Aristóteles se depara con la paradoja de que el ser se dice de muchas maneras. Pero esa plurivocidad de sentidos del ser no es de la misma naturaleza que la plurivocidad de sentidos en la metáfora. Aunque sean también planteados por la función predicativa, los sentidos del concepto son regulados por las categorías de la sustancia, es decir, tales categorías son los predicados que amplían el sentido del ser.

Este discurso que se puede nombrar «descriptivo» encuentra en la analogía su carácter más científico, o lógico tal vez. La analogía es trascendental, o sea, su uso no se limita a un contexto dado, o a un único acto discursivo, o a la descripción de un único ser. Por eso, la analogía es una forma, no un contenido. Esta forma se realiza plenamente en las matemáticas, donde el simbolismo de la proporcionalidad – A es a B lo C es a la D

– se puede aplicar a cualesquiera cantidades. Eso también ocurre en el discurso especulativo, donde no importan los entes comparados, sino las relaciones que se establecen entre ellos.

En cuanto a la metáfora, aunque analógica, es siempre contextual. En ella, lo más importante es el contenido, o los contenidos posibilitadores de nuevas e inusitadas significaciones. Los sentidos de una metáfora no pueden, pues, ser regulados como los sentidos que la analogía describe para los seres. No existen categorías para las metáforas, su atribución predicativa es libre y, cuanto más imprevisible, más sentidos podrá evocar. En el caso de las analogías, *la polisemia regulada del ser ordena la polisemia aparentemente desordenada de la función predicativa como tal*, ya en el caso de las metáforas, su sentido múltiple no tiene ninguna regulación u ordenación de función predicativa. *Una (la analogía) reposa sobre la predicación de términos trascendentales, la otra (la metáfora) sobre las predicaciones que traen consigo su contenido material.*

PR, basándose en la obra de Aubenque, afirma que la ontología aristotélica trae en su constitución una aporía porque, al mismo tiempo que propone un recurso formal y trascendental, el cual posibilita generalizaciones tan necesarias al conocimiento científico, postula, bajo la influencia de la teología platoniana, la existencia de un ser primero - «un orden astral sobre lunar, motor inmóvil, pensamiento del pensamiento» - que mantiene la problemática de la unidad. Un ser uno no posibilita generalizaciones, no se le pueden dar atribuciones; porque es uno, no tiene diversidad como las que se aplican a las cosas físicas – sustancia, cantidad, calidad etc. El planteamiento de un ser único y primero establece una jerarquía de los seres en cuanto tales y caracteriza el discurso teológico cuyo proyecto es llegar al ser primero.

Por otro lado, el movimiento que afecta a los seres, torna imposible, en su principio, la unidad del ser. En otros términos, el movimiento escinde el ser entre la esencia y el accidente, estableciendo, entonces, una secuencia de significaciones del ser que caracteriza el discurso ontológico, cuyo principal objetivo es dar a conocer el ser, a través de su descripción. Eso significa que la aporía de la ontología aristotélica procede de su exigencia de tener como objetivo a una ciencia no genérica del ser. *En síntesis, el movimiento hace que la ontología no sea una teología, sino una dialéctica de la escisión y de la finitud.* Un ser divisible, predicable, plurisignificativo y pasible de análisis

y descripción es un ser en movimiento hacia el fin. *Allá donde alguna cosa adviene, la predicación es posible: la predicación se establece sobre la disolución física introducida por el movimiento.* El ser único, inmóvil, que está allí desde siempre, no adviene, «es», por lo tanto, no es susceptible a una predicación.

Se infiere del análisis ricoeuriano que la ontología aristotélica es aporética no por reunir dos órdenes de discurso – el ontológico y el teológico - sino por confundir dos objetivos – la búsqueda del ser primero y la descripción de los seres. Entre estos dos objetivos hay, con todo, una comunicabilidad que es la «ousía», la sustancia, la esencia, en la que las categorías del discurso atributivo se cruzan con el sentido único del ser divino. A partir de este punto, los dos discursos se divergen, conforme lo afirma el filósofo:

(...) es cierto que la heterogeneidad denunciada entre el discurso ontológico sobre las múltiples significaciones del ser y el discurso teológico sobre el ser «apartado» no podría llegar a una incomunicabilidad entre esferas de sentido, so pena de tornarse impensable la interferencia exigida por su propia tesis según la cual la ontología aporética recibe su perspectiva de la teología unitaria.

A pesar de las críticas que han sido hechas sobre el uso de la analogía, acusándola de no ser científica porque compara seres entendidos como sustancias, por lo tanto, individuales y no genéricos conforme lo exigen las ciencias, los tratados de las categorías sólo fueron posibles porque *una vez fue pensada la diferencia entre la analogía del ser y la metáfora poética.*

En la visión deconstructivista de Derrida, la génesis de los primeros conceptos, no de los conceptos empíricos, por supuesto, sino de los llamados «filosofemas», se da a partir de una metáfora viva. Cuando ésta se apaga, pierde su poder creador, posibilitando el surgimiento de «filosofemas» como «teorías», «eidos», «logos», que se articulan en el campo de la metafísica. Según Derrida, citado por PR, *la metafísica apagó en sí misma la escena fabulosa que la produjo y que permanece, con todo, activa, turbulenta, inscripta con tinta blanca, dibujo invisible y oculto en el palimpsesto.*

La crítica de PR a esta concepción del concepto como una metáfora muerta tiene dos puntos de mira: el deconstructivismo y el discurso filosófico en general. Con relación al primero, el filósofo afirma que esta táctica del deconstructivismo no quiere arruinar solamente el concepto, al considerarlo como una metáfora muerta, por eso

«blanca», en que subyacen las huellas de la metáfora viva, creadora, que le dio el origen. El objetivo del deconstructivismo es también eliminar todas las oposiciones que constituyen la metafísica: lo semántico y lo sintáctico, lo figurado y lo propio, lo sensible y lo inteligible, lo convencional y lo natural. En síntesis, arruinar por la aporía el discurso metafísico.

En cuanto al segundo objetivo, PR nos pone en guardia para la distinción que se debe hacer respecto al uso de la metáfora en el discurso filosófico. Él plantea que hay un uso banal de la metáfora, como si fuera una extensión del lenguaje ordinario que tiene como objetivo rellenar una laguna de denominación. Así, si un filósofo describe una significación nueva para la cual no existe una palabra, él recurre a las metáforas lexicalizadas o muertas para recubrir aquella significación. No obstante, PR afirma que puede haber un uso de la metáfora mucho más interesante, al cual el discurso filosófico recurre, deliberadamente, para extraer nuevas significaciones de la impertinencia semántica, a la luz de nuevos aspectos de la realidad, por la acción de la innovación semántica.

Esta posición de Ricoeur deja claro: 1) que para él el concepto no es una metáfora muerta; 2) que discurso filosófico y discurso poético son dos cosas distintas; 3) que la filosofía puede echar mano de las metáforas sin perder su identidad.

En otras palabras, el postulado ricoeuriano de que hay distintos modos de discurso y que el discurso especulativo no se mezcla con el discurso poético no es contraria a la existencia de una ínter animación entre modos de discurso. Esta ínter animación no significa continuidad entre ambas discursividades, por el contrario, existe, en la opinión de PR, una discontinuidad entre lo poético y lo especulativo.

Una de las características que los distingue es que el discurso especulativo tiene que lidiar con la aporética cuestión ontológica: ¿Qué es el ser? y, en consecuencia, con la cuestión de la verdad. En esta búsqueda ontológica, hay un elemento lingüístico común entre los dos discursos: la predicación. El ser se define también por la metáfora, como se mostró en los versos de Lorca, pero estas definiciones metafóricas sobrepasan la cuestión especulativa y crean nueva aporía con relación a la cuestión de la verdad.

El discurso especulativo, si se pretende algún grado de científicidad, necesita buscar otro tipo de definidor, que, como se ha dicho, es la analogía. Ésta, según PR, es

el resultado de todo un proceso de pensamiento que consiste en sobrepasar la realidad de los objetos, reduciéndolos a una red de relaciones. En la analogía hay dos relaciones: de dominancia y de jerarquía. En el caso de la fórmula citada, «A» es el dominante, aquello que se define. Los otros, «B», «C», «D» ocupan una posición jerárquicamente inferior por remitir al «A». Desde el punto de vista de PR, la analogía se impuso como solución para la aporía central del discurso ontológico. Tal vez podamos decir que la analogía se distingue de la metáfora por la ausencia de opacidad. Su sentido es trasparente porque muestra las relaciones abstractas entre los seres. Una «analogía» sería aquí pertinente para explicar la diferencia entre analogía y metáfora: la analogía es al diagrama lo que la metáfora es al icono (diagrama e icono en el concepto peirciano). PR explicita la contribución de la analogía, al afirmar:

Mi propósito expreso es mostrar como, pasando al campo de la problemática del ser, la analogía, a la vez, contribuye con su conceptualismo propio y recibe la calificación trascendental del campo al cual es aplicada. En la medida en que, en efecto, es cualificado por el dominio en lo que interviene con su articulación propia, el concepto de analogía recibe una función trascendental y, en el mismo lance, jamás es reconducido a la poesía, pero mantiene, con relación a ella, el desvío inicial engendrado por la metáfora.

Este desvío inicial es lo que aproxima la metáfora de la analogía. Los versos de Lorca: «el agua da sal, la tierra fruta, y nuestro vientre guarda tiernos hijos» podrían ser interpretados en el esquema matemático: «el agua es a la sal, lo que la tierra es a la fruta y el vientre al hijo». Sería un tipo de analogía metafórica, pero no tendría la fuerza de la analogía formal porque no se aplicaría a otros entes. En la analogía metafórica, el contenido es lo más importante.

PR, sin embargo, mantiene una posición distinta respecto a la relación entre metáfora y concepto, puesto que comparte la teoría de Le Guern según la cual la metáfora gastada, dilucidada, es parte del léxico, consta en el diccionario, pasando, por consiguiente, a tener un sentido literal.

Desde este punto de vista, lo más importante y que merece la pena ser analizado no es el uso extensivo del lenguaje ordinario para rellenar una laguna de denominación del concepto filosófico, sino la utilización, por la filosofía, de metáforas vivas, como un recurso heurístico y hermenéutico.

Esta concepción reafirma su concepto de metáfora viva y pone de manifiesto la

influencia de la semántica, tanto en el sentido benevistiano como en el sentido lingüístico, confirmando, así, el postulado predicativo, sintagmático de la metáfora, y, a la vez, permitiendo que se vislumbre el postulado de la intersección de las esferas del discurso y las posibilidades de «dar a pensar» de la metáfora.

Aunque los discursos especulativo y metafórico sean discontinuos por tener constitución y función distintas, uno no anula el otro. Si la constitución del discurso especulativo ocurre, según el filósofo, en un espacio conceptual que no puede ser derivado de la percepción o de la imagen y, por otro lado, el discurso metafórico se construye en la imaginación que engloba imágenes mentales, asimilaciones y esquematizaciones predicativas, esto significa que estos dos discursos están en niveles distintos. Pero esto no impide que exista una intersección entre ambos. El discurso especulativo puede nutrirse con el metafórico y éste necesita de algún grado de especulación para ser comprendido.

Discurso filosófico y discurso poético pueden, pues, reavivarse mutuamente, a través de la revivificación de la función semántica de la expresión metafórica. La dimensión poética es el elemento nuclear del símbolo, puesto que es la expresión del verbo creador. Así, la filosofía puede enriquecerse con este poder creador, a través de la articulación del discurso conceptual con el discurso poético. La concretización de tal articulación se procesa por la vía de la hermenéutica que posibilita la combinación de la exigencia descriptiva del concepto y la plenitud simbólica de la metáfora. *Este camino implica un «estilo hermenéutico» que tenga simultáneamente el poder clarificante del concepto y la capacidad constituyente de la metáfora.*

Esta capacidad constituyente de la metáfora se traduce por la innovación de sentido, por la irrupción de significaciones creadoras que no sólo muestran aspectos de lo real que no habían sido antes percibidos, sino también presentan un gran poder de interpretación del mundo, en la medida en que lo configura y posibilita al intérprete refigurarlo.

Por otro lado, el discurso especulativo también tiene el poder de vivificar el discurso poético, a través del concepto. Éste no tiene el poder de generar significaciones y sentidos nuevos; con todo, puede clarificar y discriminar las significaciones, ofreciendo, de este modo, al discurso poético, un cuadro analítico de sus posibilidades significativas.

La tensión entre los dos discursos se resuelve por la interpretación, pues, es ésta la que pone en movimiento las interrelaciones entre sus distintas semánticas, contribuyendo para un «pensar a más» en el nivel del concepto, o, como en las palabras del filósofo, *la metáfora no es viva sólo por vivificar el lenguaje constituido. Lo es por inscribir el impulso de la imaginación en un “pensar a más,” en el nivel del concepto. Esta lucha para un «pensar a más», bajo la conducción del «principio vivificativo», es el «alma de la interpretación».*

Este «pensar a más» no puede ser el resultado de una concepción ingenua según la cual la semántica de la enunciación metafórica por sí sola daría cuenta de la ontología inmediata, es decir, del «ser» puesto por el discurso metafórico, cabiendo a la filosofía solamente desvendarlo y formularlo, a través del lenguaje especulativo. En verdad, la semántica de la metáfora, en su doble articulación entre un sentido literal y una predicación impertinente, no sólo no muestra de inmediato el ser, sino que lo oculta tras las innumerables posibilidades de significaciones. Es esa tensión que abre una fenda por donde penetra el discurso filosófico, en la búsqueda de una ordenación y regulación de las múltiples posibilidades significativas del discurso poético.

Dos tareas están ahí implicadas, segundo PR: 1ª) la construcción de una teoría general de las intersecciones entre las distintas esferas de discurso; 2ª) la proposición de una interpretación de la ontología implícita a los postulados de la referencia metafórica que tome en cuenta la dialéctica de las modalidades del discurso.

Esta interpretación es posible a través del discurso especulativo que, como se vio, se construye en la articulación de los conceptos, los cuales se caracterizan por su funcionamiento totalmente racional y metafísico, teniendo por instrumento básico de análisis la analogía. No obstante, esa necesidad que, según PR, se liga al propio espíritu, o mejor, es el espíritu reflejándose, puede encontrar en la esfera del discurso poético el dinamismo semántico de la enunciación metafórica.

En síntesis, el discurso especulativo de la ontología plantea el ser explícitamente, a través de las categorías o de la analogía, mientras el metafórico plantea el ser implícitamente, por el juego de la referencia doble del «ser y no ser» y de la referencia segundo grado, por la suspensión del referido primario, hecho que permite que broten los referidos secundarios. Estos juegos causan un choque semántico en la metáfora, entre

sentido literal y sentido metafórico. Es exactamente este choque que «demanda» una explicación y una explicitación que sólo son posibles por el concepto.

La referencia metafórica demanda una ontología explícita y, para que ésta pueda realizarse, es necesaria la traducción de los sentidos de la enunciación metafórica por conceptos. Esta explicitación ontológica, además de clarificar el ser y el sentido de la metáfora, amplía su referencia. Como lo afirma PR: *Toda ganancia en significación es a la vez una ganancia en sentido y en referencia.*

Si se traduce esta afirmación para los conceptos de significado, sentido y significación de Guiraud, tal como están mostrados en el apartado 4.1. , la explicitación filosófica crea nuevas signi – ficaciones, posibilitando la ampliación de los sentidos inmanentes en el sistema y, con eso, aclarando, profundizando y ampliando las referencias para un nivel metafísico. *Así, el campo referencial puede extenderse más allá de las cosas que podemos mostrar, e incluso más allá de las cosas visibles y perceptibles.*

La dialéctica entre el discurso especulativo de la filosofía y el discurso metafórico de la poética encuentra, pues, en la teoría ricoeuriana, una mediación y totalización en el discurso hermenéutico en el que la interpretación corresponde al mismo tiempo a la noción de concepto y a la intención configurante de la experiencia que se refigura en la metáfora.

La interpretación es entonces una modalidad de discurso que opera la intersección entre dos esferas, la de lo metafórico y la de lo especulativo. Es, por lo tanto, un discurso mixto que, como tal, no puede dejar de sufrir la atracción de dos exigencias rivales. De un lado, ella quiere la caridad del concepto, del otro, busca preservar el dinamismo que el concepto detiene y fija.

La teoría de la metáfora viva ratifica, una vez más, las hipótesis defendidas en este trabajo sobre las relaciones de PR con la lingüística y, más específicamente, con la teoría de Benveniste. Se hace patente que su concepción del lenguaje metafórico tiene anclaje en la semántica, en el sentido benevistiano. La metáfora se define, pues, desde este punto de vista, por su aspecto sintagmático-predicativo y por la impertinencia gramatical. Esta tensión entre la pertenencia a un campo semántico por la función atributiva y el distanciamiento, en el mismo campo, por la impertinencia de trazos sémicos abre espacio para el pensamiento y el discurso especulativos. En este espacio se

configura el «filosofar», situando la metáfora, en cuanto fenómeno del lenguaje, como una mediación entre *el hombre y el mundo, entre el hombre y el hombre, entre el sí y el sí mismo*. Es en este sentido filosófico y no semántico que la metáfora, como el mito, da a pensar. Esto quiere decir que, desde el punto de vista especulativo, la metáfora tiene que ser pensada a partir de la realidad, esto es, a partir de la referencia. La relación del lenguaje con la realidad tiene que ver con la referencia en general. La semántica se limita al sistema, aunque tenga una relación con la realidad. Pero, pensar esa realidad en cuanto tal es tarea de la filosofía.

La referencia metafórica, antes citada, es doble, puesto que se fundamenta en el «ser como» - pero no un «ser como» en un sentido de fingimiento, sino en el sentido wittgensteiniano de percepción -, que, en última instancia, es «el ser y no ser», o, como en las palabras de Mac Cormac: *Los seres humanos no solamente descubren analogías, sino que en las metáforas ellos combinan analogías con disanalogías para producir metáforas creativas, ampliando nuestro conocimiento hacia lo desconocido*.

En todos los estudios que componen el libro *La Metáfora Viva*, se encuentra la influencia del estructuralismo lingüístico y semántico, sea en la adopción de los conceptos fundamentales como valor, sincronía y diacronía, lengua y habla, signo, significado y significante, sea en la adopción del método estructural como una vía para la hermenéutica. En los estudios tres y cuatro, el autor establece un diálogo más contundente con la teoría de FS, incluso contestando la ortodoxia de sus pares opositivos.

Si, por un lado, el autor no niega esas dicotomías, por otro, busca, a través de una posición dialéctica, una aproximación entre los conceptos que las constituyen. Intenta con esto demostrar que, muchas veces, lo que parece antagónico en los pares dicotómicos, no pasa de niveles distintos de análisis. Así, la concepción de metáfora como cambio de sentido, la ubica en el nivel paradigmático, hecho que no impide que sea concebida como una predicación, ubicada, por lo tanto, en el nivel sintagmático.

Sin embargo, es la teoría de EB que constituye la base metodológica para la hermenéutica de la metáfora de PR. La distinción entre semiótica y semántica de aquél, la primera sedimentada en el código y la segunda en el discurso, posibilitó a PR un análisis pragmático de la metáfora que la considera como uno de los medios de

redescribir la realidad. La afirmación, algunas veces repetida, de que “no hay metáforas en el diccionario” reafirma la metáfora como un acontecimiento que se da en la colisión de varios y distintos campos semánticos opuestos y hasta se podría decir contradictorios que, en la instancia del discurso se identifican por una semejanza creada o (re) creada y, por ello, no tienen existencia previa como designación, tampoco como connotación. La metáfora construye mallas de interacciones significativas que crean un contexto actual y único. Por consiguiente, cuando la metáfora es adoptada por la comunidad lingüística, pierde el aspecto metafórico y se encuadra en la polisemia. Pasa a contribuir con la historia de la lengua, insiriéndose en el código, deja de ser «viva».

Así, la metáfora, como los símbolos y los mitos, oculta y muestra, a la vez, el ser. Pero para que éste pueda desvelarse, se necesita un trabajo de interpretación. Desde esta perspectiva, PR insiere el destinatario en el proceso metafórico, es decir, cabe al destinatario el reconocimiento del carácter de innovación y creación del sentido emergente de la metáfora. No hay como enseñar previamente su significado. Su interpretación es un acto creador, tanto como su construcción. Es por una intuición y por una capacidad de síntesis que el destinatario (oyente/lector) recobra la “semejanza” entre términos, creada por la metáfora en un momento y en un contexto dados. Según Correia, *en la medida en que el intérprete no pueda construir el sentido con la significación literal de la frase, construye el sentido metafórico, a partir de la distancia crítica introducida*. Esta distancia crítica es posible, según PR, porque la metáfora resulta de una dialéctica discursiva entre pertenencia y distanciamiento. La pertenencia es el nexo entre los términos de la metáfora y el distanciamiento, la distinción que se establece entre ellos. Es esta distancia que posibilita la entrada del discurso reflexivo, especulativo que, en síntesis, es la búsqueda de lo que se oculta en la metáfora y que remite al «más allá» de ella: el mundo, el otro y la «ipseidad».

V CAPÍTULO

DEL DISCURSO DE LA ACCIÓN A LA ACCIÓN DISCURSIVA

Para mí, el mundo es el conjunto de referencias desvendadas por todo el tipo de texto, descriptivo o poético, que leí, comprendí y amé. (Ricoeur)

El camino recorrido hasta este punto de esta investigación fue una vía casi naturalmente determinada por la propia obra de PR, bajo la perspectiva de la tercera línea de su hermenéutica – la de la influencia de la lingüística, referida en la introducción. El paso por una revisión teórica del estructuralismo en el primer capítulo, por las cuestiones ontológicas de la relación sujeto/objeto y de las relaciones entre hermenéutica y estructuralismo, en el segundo, y por la estructuración simbólica en los mitos y las metáforas, en el tercero y cuarto, fue una preparación para que se pudiera analizar la acción discursiva y alcanzar al sujeto de la narración.

Si se retoma la metáfora de la espiral, se puede decir que dos obras, “Teoría de la Interpretación: el Discurso y el Exceso de Significación” y “El Discurso de la Acción”, ambas publicadas en la década de los setenta, del siglo pasado, constituyen el punto de cierre de una de las vueltas de la hermenéutica ricoeuriana que proyecta, a la vez, la próxima vuelta, donde se buscará la comprensión del hombre frente al texto.

El primero de los libros citados en el párrafo anterior constituye una compilación de una serie de clases impartidas en Estados Unidos, en 1973, en la Texas Christian University, con el título “Discurso y Exceso de Significación.” Es la expresión de la filosofía del lenguaje de PR, en la que el autor establece *“una teoría sistemática y comprensiva que intenta explicar la unidad del lenguaje humano en vista de los diversos usos a los que está sometida.”*

Esas lecciones, publicadas originalmente en inglés en 1976, con el título “Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning,” representan, desde nuestra perspectiva, una síntesis de las ideas sobre el lenguaje y las manifestaciones discursivas que el autor vino construyendo desde “La Philosophie de la Volonté,” pasando por “Le Conflit des Interprétations” y “La Métaphore Vive,” y refleja el diálogo interdisciplinar del filósofo con otros ramos del saber, principalmente con la

lingüística.

El segundo libro, “El Discurso de la Acción” explota, según el propio autor, la contribución del lenguaje a la filosofía de la acción. El análisis del discurso de la acción empieza por reconocer en las acciones una especie de «gramática» o estructura que determina una red de relaciones entre los distintos elementos presentes en una acción.

Toda acción presupone un agente, o varios, en el caso de las acciones complejas, una intención, para que se distinga de acontecimiento, una consecuencia o modificación en el objeto sobre el cual fue realizada. Eso significa que el análisis de las acciones exigirá la elaboración de categorías para que se puedan construir sus sentidos. En este aspecto, la acción necesita del lenguaje para que pueda ser relatada. Estas categorías como: intención, fin, razón, preferencia, opción, agente, responsabilidad, tienen que definirse las unas en relación con las otras en el ámbito de una acción dada. El límite entre la acción en cuanto tal y su análisis por el lenguaje se configura en el nivel de la búsqueda del sentido, a través de la definición de los conceptos, en un sistema estructural del campo semántico de la acción.

Sin embargo, no es sólo en el nivel semántico que se realiza el «decir del hacer», sino que también ocurre en el nivel de la frase, en la sintaxis, donde la acción se enuncia como proposición. También hay una articulación de la estrategia de la acción en el nivel de los argumentos. Los tres niveles: de los conceptos, de las proposiciones y de los argumentos posibilitan, por lo tanto, la construcción del discurso de la acción.

El lenguaje estructura «la vida significativa» de las acciones sea por su uso ordinario, sea por las formas lógicas, pero, principalmente, por el enlace entre las oraciones. El carácter eminentemente articulado del discurso permite la expresión de la argumentación, al mismo tiempo que expresa el carácter articulado de la acción en cuanto tal.

El análisis lingüístico de la acción es un análisis de los conceptos y categorías de este campo semántico e incide sobre la estructuración de una experiencia y de su sentido, por eso, según PR, la descripción lingüística ayuda a la descripción fenomenológica. Por otro lado, la fenomenología en cuanto *ciencia eidética del sentido de lo vivido*, en otros términos, *descripción de los noemas alcanzados por la conciencia*, ayuda a la lingüística, en la medida que el noema constituye el sentido que posibilita el «decir»

sobre lo vivido, pues, para PR, *el plano noemático, este haz de sentido, es inmediatamente anterior al plano de la expresión, al haz del enunciado lingüístico.*

La aserción de que el sentido precede al enunciado lingüístico remite a la cuestión de las relaciones entre pensamiento y lenguaje, entre lenguaje y contexto y a las funciones del lenguaje. Para algunos lingüistas como Jakobson, por ejemplo, la elección de los enunciados lingüísticos depende de la relación entre los componentes de un acto comunicativo y de la función atribuida al lenguaje por los partícipes de tal acto.

Eso suscita otras tantas cuestiones. ¿Existe el sentido fuera del lenguaje? ¿No sería la estructuración lingüística responsable por la construcción del sentido? ¿Es posible apartar mensaje y código, idea y cadena sonora? ¿Hay posibilidad de un pensamiento sin simbolización? ¿El sentido de una acción se daría en la acción misma, o es una construcción narrativa y, por tanto, lingüística? ¿Qué se comprende por acción y sentido de la acción? Esas y otras cuestiones serán abordadas a lo largo de este capítulo.

Según PR, lo que caracteriza la acción y la distingue del acontecimiento es, en primer lugar, el estatuto de agente. En la acción, lo importante es que alguien hace algo. En el acontecimiento, lo importante es que algo ocurre. El estatuto del agente implica las categorías de conciencia e intención. La primera no significa una generalización, sino una especificidad – tener conciencia de lo que se hace en una acción determinada. La segunda no significa pretensión, deseo, sino un propósito u objetivo determinado. La intención se relaciona con la lógica de la cual resultan las estructuras discursivas de su acepción: «hacer algo en vista de»... o buscar algo al hacer tal cosa. Ya los acontecimientos son fortuitos, no intencionales.

Otro aspecto que distingue acción de acontecimiento es que, para la primera, el agente tiene siempre un motivo y este no proyecta nada, no mira al futuro; simplemente contesta algo que ocurrió. Luego, el motivo explica pero no determina. Para los acontecimientos hay siempre una causa y esta, sí, es determinante.

A partir de esas consideraciones, se podría decir que la acción se define como la realización de algo por alguien, en respuesta a un motivo el cual responde más profundamente al deseo, en el que el agente esté conciente de aquello que hace y de la intención con que lo hace. Intención, motivo, finalidad, acción, en fin, los términos de esta red significativa, convergen al agente que es, a la vez, sujeto y causa de la acción.

Ser sujeto, en términos lógicos, según PR, es ser indivisible (se dice que tal persona hizo una cosa y no su mano, su pie, su ojo, o su boca); idéntico (quien hizo esta cosa es el mismo que hizo tal otra, cuando se trata de la misma persona); identificable (quien hizo esto ayer es el mismo que hoy lo justifica).

Ser causa es aquí un concepto distinto de determinante, puesto por la tradición moderna. En el sentido dado por PR, causar significa producir, realizar, en suma, hacer que algo ocurra, se transforme, se modifique. *El agente es efectivamente aquel que no sólo es identificable, responsable, sino, aun más fundamentalmente, aquel que hace, que produce la acción, que pone sus actos.*” Al contrario de la visión estática, pasiva, contingente de la noción moderna de causa, esta noción implica la idea de poder, de voluntad e intención y, por ende, de actividad.

La acción como construcción de un sentido, como un discurso, es significativa, es *como un texto que se ofrece a la lectura, a varias lecturas, y la dialéctica entre explicación y comprensión implicada en la lectura y comprensión de un texto nos invita igualmente a buscar en la interpretación de las acciones de los hombres una alternativa semejante entre comprender y explicar.*

La construcción de ese «texto» se basa en una gramática cuya sintaxis empieza por la intención voluntaria, el querer hacer, pasa por el comenzar a hacer y se acaba por hacer de manera que algo se modifique. Toda acción, además de los requisitos conceptuales, acarrea una consecuencia – la modificación de algo: un objeto, una situación, un comportamiento. La sintaxis que articula la secuencia desde los motivos hasta las consecuencias se constituye como un tenue límite entre categorías y conceptos y la semántica de la acción.

Del discurso de la acción se llega al discurso como acción. Una acción que se vincula a las otras acciones y por eso se somete a las ideologías, a la ética y a las costumbres, y que, por supuesto, también se define por categorías de agente, acción, fin, razón, motivo, preferencia, opción, responsabilidad, intención. Eso posibilita que se hable del sujeto del discurso y de los motivos y objetivos que lo hicieron hablar esto o aquello, de tal o tal manera, deseando hacer algo con su decir, como muy bien demostraron Austin y Searle, ya referidos.

En estas dos obras, “Teoría de la Interpretación: el Discurso y el Exceso de

Significación,” y “El Discurso como Acción,” PR explicita sus relaciones con el estructuralismo, como ya lo había iniciado en obras anteriores como “El Conflicto de las Interpretaciones.” Deja claro que el estructuralismo es para él un método de análisis y no un sistema filosófico. Como método, el análisis estructural del lenguaje representa un nivel de comprensión de la estructura superficial del texto, un umbral que posibilita el paso al análisis fenomenológico y a la especulación filosófica.

Por el análisis lingüístico se logra aprehender los significados a partir de los enunciados, de la objetivación en el signo, de tal modo que *la función del análisis estructural es conducirnos a una semántica de superficie*, mientras que el análisis fenomenológico, a partir de la semántica de superficie, busca la semántica de profundidad que desvela un mundo posible. Esa tesis de PR enseña que, para él, análisis lingüístico y análisis fenomenológico se completan, *no constituyen sino un solo y único discurso descriptivo y analítico, cuya unidad aparecerá mejor cuando se le oponga otro tipo de discurso, constitutivo y dialéctico: será el discurso de la acción significativa.*”

Otro punto importante y caracterizador de la hermenéutica de PR que se evidencia en estas dos obras es el movimiento dialéctico del autor que busca la eliminación de las dicotomías rígidas, a través de una tercera vía que abre posibilidades de totalizaciones: entre lengua y habla, el discurso; entre sincronía y diacronía, la pancronía; entre evento y significación, el lenguaje.

Si se puede considerar, como fue dicho, esas dos obras de PR una síntesis de su filosofía del lenguaje y de su hermenéutica, no es menos verdad que en ellas se encuentran los fundamentos de su análisis de la narrativa que desembocarán en la profundización del concepto de subjetividad en las obras subsiguientes.

1. Mas allá de las dicotomías: las dialécticas del discurso.

Como ya hemos mencionado, en la “Teoría de la Interpretación. El Discurso y el Exceso de Significación” se configuran claramente las influencias del estructuralismo lingüístico en la hermenéutica de PR, pero también, como se demostró, se evidencian los límites de esta influencia y el lugar en el que el autor coloca el análisis estructural. Esto significa que el filósofo utiliza conceptos y categorías de lingüistas como Saussure,

Jakobson, Chomsky, pero, por otro lado, juega con tales conceptos y categorías dialécticamente, buscando una mediación y una totalización ancladas en tres líneas de investigación: la lingüística de Benveniste, la filosofía del lenguaje ordinario de la tradición anglosajona y la fenomenología de Husserl.

La concepción del lenguaje como discurso y del discurso como evento acarrear innumerables polarizaciones que son discutidas y resueltas por PR bajo la concepción de distintos niveles de análisis.

Comprendido como acción, el discurso exige dos signos básicos – un nombre y un verbo, que se conectan en una síntesis que crea otro sentido y éste supera el significado en el nivel de las palabras. El discurso se opone, por lo tanto, al código que es la lengua. Este «oponerse», con todo, no es entendido como una contradicción, sino como un cambio de perspectiva.

La reducción del fenómeno del lenguaje al código permitió a la lingüística, como se mostró en el primer capítulo, segmentar las frases en sus unidades mínimas discretas – morfológicas y fonológicas – y construir los paradigmas de esos sistemas, como también la comprensión de la estructuración sintagmática. Este modelo que, al principio, se aplicaba a las unidades menores que las frases, pronto se expandió, con los formalistas rusos y con la antropología estructural de Lévy-Strauss, a unidades mayores que las frases – los textos.

Sin embargo, para PR, la extensión del análisis estructural a los textos no logra solucionar el problema del discurso, puesto que la frase, elemento mínimo de este nivel, aunque se constituya de signos, no es ella misma un signo, tampoco una unidad discreta. También no se reduce a la suma de signos discretos. Se trata de una estructura sintética entre un sujeto y un predicado que se caracteriza por una función de identificación y una función predicativa, o sea, un sujeto y un predicado.

El sujeto, en el sentido lógico, tiene una función singular, mientras que el predicado atribuye una característica universal al sujeto. Esta síntesis de sentido es la forma mínima del discurso. Para PR, por lo tanto, el discurso es proposicional, o sea, es una expresión del lenguaje que tiene por lo menos el predicado, ya que existen lenguas que admiten frases sin sujeto.

El autor no se refiere a las frases que no son proposiciones, como por ejemplo,

una palabra como “Silencio.” Ésta no es una proposición, pero es una frase, en determinados contextos en los que tiene los requisitos exigidos para la comunicación: sentido, emisor, destinatario, finalidad, es decir, tiene todas las características de una acción discursiva. ¿Cómo interpretar estas frases desde el punto de vista estructural, si ellas no se prestan al análisis?

Otra cuestión que se presenta es con relación a un discurso más largo, que posee incontables frases, como por ejemplo, una obra literaria. Nadie pone en cuestión el hecho de que un haz de frases desconectadas no constituye un discurso. Así, aunque el discurso no sea el producto de combinaciones de un conjunto finito de oposiciones discretas, ya que las frases no son unidades discretas opositivas, existen otros elementos que crean la estructura discursiva. Así como la frase es una síntesis y no sólo una sintaxis, esto es, es *un todo irreducible a la suma de sus partes*, el discurso no es una frase más amplia, tampoco una mera suma de frases.

No hay como pensar el discurso como el resultado de posibilidades combinatorias de conjuntos finitos de frases, porque las frases no se organizan en paradigmas, puesto que son infinitas. Hay una gramática de la frase, ¿habría una gramática del discurso? ¿Cómo explicar las expectativas sobre los distintos textos de una comunidad lingüística? ¿Cómo explicar el reconocimiento de un poema como distinto de una novela, de un cuento?

La solución estructural presentada por PR para esas cuestiones fue considerar que hay, al nivel del discurso, un conjunto finito de reglas que generan las distintas especies de textos. Este conjunto de reglas constituye los géneros. Más adelante volveremos a este concepto.

La construcción de una ontología de la obra discursiva en “Teoría de la Interpretación: el Discurso y el Exceso de Significación,” con enfoque en la obra escrita, prepara, como ya hemos mencionado, el terreno para el estudio de la narrativa en las obras subsiguientes. El principal objetivo del autor en esta obra fue alcanzar el problema de la interpretación que se caracteriza por polaridades dialécticas entre evento y significación, sentido y referencia, explicación y comprensión.

La primera complejidad del discurso es el hecho de que él tiene dos naturalezas. Es a la vez un evento y un sistema. Como evento, se desarrolla en el tiempo, es fugaz,

inestable, sujeto a las interferencias individuales. Como sistema, se constituye sincrónicamente, es estable, colectivo, no sujeto a interferencias individuales. Con todo, lo que existe en realidad es el acto discursivo, el lenguaje en acto. El discurso tiene la prioridad ontológica, puesto que sólo a partir de los actos discursivos, por un proceso de abstracción, se puede desprender el sistema. El discurso es real, el sistema, virtual.

¿Cómo se resuelve esta polaridad entre evento y sistema, entre fugacidad y permanencia? Según PR, esto se resuelve en la comprensión del discurso como predicación. Si el discurso no se resume al aspecto subjetivo, transitorio del evento, puesto que se constituye de proposición, o proposiciones en las que lo dicho, el enunciado, permanece como algo que puede ser identificado, traducido, dicho por otros términos, eso significa que tiene una identidad propia. Esta identidad se da por el enlace entre las funciones de identificación y de predicación que, en último análisis, es la significación. La solución ricoeuriana para esa dialéctica entre evento y significación se basa en la teoría de EB: la distinción entre enunciación y enunciado y la frase como una estructura sintética, objeto de la semántica.

Para PR, *toda la apología del habla como evento es significativa si y sólo si se hace visible la relación de actualización, gracias a la cual nuestra competencia lingüística se actualiza en la «performance», en el desempeño.* Aquí merece la pena subrayar la utilización por PR de la terminología de la gramática generativa. No se trata de una simple traducción de los términos saussurianos «langue» y «parole». Al revés, el concepto de «competencia» presupone un proceso activo de la parte del hablante oyente el cual, a partir de los actos de habla incompletos, vinculados al contexto situacional, reconstruye las reglas de la gramática de su lengua. Este concepto se distingue del término saussuriano «langue» en la medida en que FS imagina que la lengua es un conjunto de reglas que el individuo registra pasivamente.

Tras esas dos concepciones subyacen dos maneras distintas de concebir el funcionamiento de la mente humana. La de Chomsky, de carácter innatista/racionalista, presupone el aprendizaje de la lengua como el desarrollo de una capacidad innata que, en contacto con el objeto «lenguaje» en uso, por procesos de análisis, hipótesis, reflexiones, por lo tanto, activamente, posibilita la construcción, por el sujeto, de las reglas que le permitirán hablar y comprender cualquier frase de la lengua de la comunidad lingüística

a la que pertenece. La de Saussure, de carácter empirista/positivista, presupone una mente vacía que, por procesos de imitación, memorización y analogías registrará la lengua de su grupo social.

Los conceptos de habla y desempeño también no son totalmente idénticos. Para Chomsky, el desempeño es un proceso generativo en el sentido matemático del término, o sea, a partir de un conjunto finito de reglas, se genera el conjunto infinito de las frases, así como, de un conjunto finito de guarismos y de reglas de su utilización, se genera el conjunto infinito de los números. En ambos casos, por la existencia de la recursividad. Ésta es la posibilidad de que una regla sea aplicada infinitamente en el interior de otra en la generación de frases, como en las matemáticas, la posibilidad de siempre insertar un guarismo a la derecha del otro, creando infinitos números. Según NC, la recursividad ratifica el aspecto creador de la gramática.

Parece, pues, que al buscar los conceptos chomskyanos, PR subraya, por un lado, el carácter dinámico, por su poder generativo e intencional, del discurso y, por el otro, marca la distinción entre la problemática de la actualización y de la significación. Si la actualización pone de manifiesto el aspecto creativo, aunque transitorio, del discurso como evento, también expresa la significación, la cual señala la síntesis de las funciones de identificación y de predicación, a saber, el contenido proposicional que permanece en cuanto «dicho».

El énfasis en la significación como resultado de la predicación ratifica los conceptos benevistianos, ya referidos, de semiótica y semántica y la elección, por Ricoeur, de esta última como método de análisis.

La significación se constituye de dos aspectos, un subjetivo y otro objetivo. El subjetivo se caracteriza por la auto-referencia del discurso, por la manifestación del comprometimiento del locutor con lo que habla y con la intención de reconocimiento por parte del oyente. El aspecto objetivo de la auto-referencia se manifiesta en la expresión gramatical, a través de los marcadores de persona, de algunos adverbios, y de los demostrativos que tienen como punto de referencia el locutor o el momento de actualización del discurso.

El involucrimiento del locutor con aquello que habla se procesa en los actos «ilocucionarios» que distinguen las órdenes, los deseos, las acciones y las aserciones, a

través de expresiones gramaticales, como la primera persona, en el caso de los performativos, la tercera, en el caso de las aserciones, el uso de los modos verbales, etc.

La intención de reconocimiento por parte del oyente se da por el direccionamiento hacia una segunda persona, por el acto «interlocucionario» el cual posibilita la comunicación humana.

Para profundizar este concepto de acto interlocucionario, PR recurre una vez más al modelo de la teoría de la comunicación adoptado por Jakobson, referido en el capítulo anterior, y a las funciones del lenguaje correspondientes. Este modelo, según el filósofo, posibilita la descripción directa del discurso y no del habla como un «residuo» de la lengua. Reconoce y describe una estructura del discurso y no sólo un evento subjetivo e irracional, puesto que subordina la función del código a la «operación conectora de la comunicación».

Esta operación conectora, que caracteriza el diálogo, exige una investigación filosófica, por ser la comunicación un enigma. No se comunica la experiencia. Esta es intransferible y, en este sentido, el hombre está siempre condenado a estar solo. Pero es posible dar un sentido a esta experiencia. Este sentido es dado por el lenguaje que posibilita *la exteriorización gracias a la cual una impresión se trasciende y se vuelve expresión o, en otros términos, la transformación del psíquico en noético*. La transformación de la experiencia en sentido posibilita al hombre superar su soledad, pues *algo pasa de mí para ustedes, algo se transfiere de una esfera de vida para otra. Este algo no es la experiencia en cuanto «experimentada», sino su significación. He ahí el milagro*.

La mediación y totalización, tan caras a la dialéctica de PR, se realizan, en el caso de los polos evento/significación, por el lenguaje, proceso a través del cual la experiencia, que por naturaleza es privada, individual, intransferible, se vuelve pública, se trasciende en la expresión. Como en las palabras del autor, *la exteriorización y la comunicabilidad son una sola y misma cosa, porque no son nada más que la elevación de una parte de nuestras vidas al «logos» del discurso*.

La comprensión de la significación como una realidad que se procesa no sólo a partir del locutor, sino también de la frase, suscita una segunda dialéctica que tiene como polos el sentido y la referencia. Hay un lado subjetivo de la significación que es el sentido

creado por el locutor en la instancia del discurso y un lado objetivo, que es el contenido proposicional. Este contenido se realiza por «lo que se dice» y por aquello «acerca de lo que se dice». El primero es el sentido y el segundo, la referencia.

En el primer caso, los signos se refieren a los otros signos; no hay, ahí, el problema de la relación con el mundo. Las relaciones son internas y no trascienden al sistema. En el segundo caso, en el «acerca de lo que», los signos, organizados en el discurso, se refieren al mundo fuera del sistema y acarrear el problema filosófico de la verdad.

La dialéctica entre sentido y referencia es para PR fundamental, puesto que expresa la relación entre el lenguaje y la condición ontológica del «ser-en-el-mundo». Sólo el hombre «es» en el mundo porque lo crea, a través de la conciencia de existir. Crear el mundo y no sólo «estar-ahí» ónticamente pasa también por crear el lenguaje. Es, pues, en la acción discursiva que se enlazan el sentido y la referencia. Es el locutor que, por un acto intencional, crea el discurso por el cual se refiere a sí mismo y al mundo.

5. 2. La configuración narrativa: el mundo del texto

En las obras “Teoría de la Interpretación: el Discurso y el Exceso de Significación”, “Tiempo y Narrativa I, II, III” y “Del Texto a la Acción,” el autor tilda la inscripción del discurso y la preeminencia, para la hermenéutica, del texto como escritura. Es la escritura un instrumento de creación de un mundo, puesto que es por ella que la referencia va más allá de los estrechos límites de la situación del diálogo. *Gracias a la escrita, el hombre y sólo el hombre tiene un mundo y no solamente una situación.*

El texto comprendido como escritura liberta la significación de la intención mental, porque se constituye de dos ausencias: la del destinatario, en el momento en el que el escritor escribe; y la del autor, en el momento en que el lector lo lee. La escritura significa, por lo tanto, un distanciamiento: entre autor y lector, entre mensaje y autor, entre mensaje y lector.

En el discurso oral, tanto el locutor como el oyente pertenecen a una situación concreta en la que *la intención subjetiva del locutor y la significación del discurso se sobreponen una a la otra de tal modo que es lo mismo comprender lo que el locutor pretende decir y lo que su discurso significa.*

En el discurso escrito, la intención del autor y el significado del texto ya no coinciden más. El texto adquiere una autonomía semántica y su sentido es más importante que la intención del autor, cuando lo escribió.

Es por eso que, según PR, la exégesis empieza con la búsqueda del conjunto de significaciones dentro del texto mismo, sin ningún anclaje en la psicología del autor. Pero también no están en lo cierto los que hacen la hipóstasis, la reificación del texto como una «cosa en sí», una entidad sin autor. Para PR, la autonomía semántica del texto hace que la relación entre evento y significación se vuelva compleja y, en este sentido, dialéctica. Es exactamente cuando *el texto no responde que tiene un autor y no un locutor*.

También la relación que se establece entre el texto escrito y el lector es dialéctica. Mientras en el discurso hablado la relación dialógica determina previamente al oyente, puesto que el locutor sabe a quien se dirige – el tú frente al yo – y el oyente comprende el mensaje y la intención del hablante al mismo tiempo, en el texto escrito, el autor no conoce a sus lectores empíricos, sino que tiene que dirigirse a un lector abstracto o, como en los términos de Eco, tiene que crear un lector modelo. Según PR, es por eso que *los autores no se preocupan con sus lectores y, aunque su público esté presente, siguen hablando de sus lectores como de una comunidad secreta muchas veces proyectada en un futuro borroso*.

El texto escrito se dirige a quien lo pueda leer, es decir, no se puede predecir los destinatarios. Hay en la escrita una universalidad potencial, aunque se sepa que, por cuestiones sociales y personales, no todas las personas pueden leer cualquier libro. Así se establece una dialéctica de alcance, puesto que el discurso escrito se muestra simultáneamente como universal y particular. Se dirige a quien quiera leerlo, pero no puede ser leído por todos, a causa de las contingencias sociales, culturales, lingüísticas y psíquicas. *De cualquier libro, no sólo de aquél afamado – se puede decir que es para todos y para nadie*.

La universalización potencial de lectores se expresa en una paradoja: *Porque el discurso está ahora preso a un soporte material, se vuelve más espiritual, en el sentido de que es libertado del límite de la situación cara a cara*. Esa «espiritualidad» del texto, a su vez, crea otra situación paradójica: el lector empírico tendrá que apropiarse del

sentido, a partir de sus condiciones particulares y, al mismo tiempo, respetar los derechos del texto, los meandros creados por el autor-modelo.

Es en las paradojas que se instauran las dialécticas y es en esta lucha que se engendra, según PR, la dinámica de la interpretación. No hay más diálogo donde se instaura la lucha, y *la hermenéutica comienza donde acaba el diálogo*.

Para profundizar el análisis de las dialécticas del discurso, PR busca soporte en los elementos de la comunicación propuestos por Jakobson, mencionados anteriormente. El filósofo empieza por analizar la relación entre mensaje y código. Aclara que esa relación se vuelve más compleja en el caso del discurso escrito, porque éste se configura como una obra y como tal está sometido a las costumbres de una comunidad lingüística. Hay algo más en una obra que la configura como teniendo ciertas características específicas que faltan en otra. En otros términos, hay determinadas especificidades creadas por una comunidad lingüística que permiten a sus miembros reconocer un texto como un poema, una narrativa, un ensayo, un cuento, una novela y otros más. Estas características, aunque tengan expresiones lingüísticas, sobrepasan el nivel de la lengua, es decir, el mensaje sobrepasa el código. ¿Cuál fue la solución propuesta por PR para este callejón “casi” sin salida?

En primer lugar, el autor reconoce estas características de cada obra como «género», pero no como modelos clasificatorios, sino como matrices generativas *para producir discursos como*. Se trata de una relación entre mensaje y código semejante a la relación que ocurre en el nivel de la frase. A los códigos fonológico, lexical y sintáctico, el filósofo añade los códigos discursivos. Los géneros, desde este punto de vista, son un conjunto finito de reglas que generan los infinitos discursos, semejante al modo como la gramática, en calidad de conjunto finito de reglas, genera el número infinito de frases. El autor afirma que *los códigos discursivos pueden añadirse a los códigos fonológico, lexical y sintáctico que regulan las unidades del discurso - las frases*.

La solución propuesta por PR fue tratar el género como un expediente generativo cuya *función es producir nuevas entidades lingüísticas más largas que la frase, totalidades orgánicas, irreducibles a la simple adición de frases*.

Este poder generativo no es propio sólo de la escrita. El discurso oral es también generado a partir de las reglas gramaticales y de género. Eso permite al filósofo inferir

que las especificidades del dinamismo de generación de los discursos no provienen de la dicotomía entre lenguaje oral y escrito, sino que se realizan por la aplicación al discurso de categorías desprendidas de la acción práctica y de la obra. En este sentido, el lenguaje en cuanto posibilidad de creación de sentidos, y no simplemente como un código, se somete a reglas de elaboración, de artesanía. Eso posibilita considerar el discurso como una acción del hombre sobre el lenguaje, creando, así, una obra. Esta lleva la señal de su autor, la marca personal de urdidura de la tela, a partir de las reglas objetivas de entrelace. Desde esa perspectiva, los géneros literarios son para PR *las reglas técnicas que presiden a su (de las obras del discurso) producción y el estilo la configuración individual de un producto o de una obra singular. El autor no es sólo el locutor, sino el realizador de la obra que es la suya.*

Esta solución, de carácter nítidamente chomskiano, no contradice la teoría de RJ. Ambos han bebido en el manantial de las matemáticas y ven el lenguaje como un sistema de reglas, o código; como medio de comunicación. Se puede decir también que ambas teorías se limitan al nivel de la frase, pues, aunque RJ amplíe su estudio insertando el contexto, el emisor y el destinatario, hace una separación entre código y mensaje que no posibilita el estudio del discurso. Lo que los distingue es que RJ se limita a la descripción, no alcanzando la estructura profunda como lo hace NC. El primero también no considera el carácter generativo y recursivo de las reglas, propiedades esas que son el mayor hallazgo de la teoría chomskiana.

La teoría de RJ, al considerar el lenguaje como comunicación y apartar el código del mensaje, permite que se infiera la existencia de un mensaje sin código. Es como si hubiera la preexistencia de una idea y, a continuación, el hablante o escritor la insertara en el código que allí está, completo, cerrado sobre sí mismo, listo para ser usado. También el contexto se presenta como algo que ya está dado, a la espera de un acto comunicativo que en él se inserte.

Si esas inferencias están en lo cierto, la teoría de la comunicación contradice la concepción del lenguaje como acción e interacción discursiva. En ésta, el mensaje es una construcción de sentido que se realiza por la interacción entre emisor y destinatario en un contexto no sólo dado ahí, sino que creado por el comportamiento de los participantes de un acto comunicativo. Este comportamiento se realiza por el uso del cuerpo y del

lenguaje, en la oralidad y sólo del lenguaje en la escrita. Así, es la interacción humana que construye el contexto.

Según Duranti y Goodwin,

Los trabajos recientes han puesto en tela de juicio las primeras definiciones de contexto a favor de una concepción más dinámica entre las dimensiones lingüística y no lingüística de los eventos comunicativos. En vez de concebir el contexto como un conjunto de variables que involucran estáticamente fragmentos de conversación, contexto y conversación son ahora considerados en una relación de reflexión mutua, la conversación, y el trabajo interpretativo que ella genera, molda el contexto tanto cuanto el contexto molda la conversación.

Por supuesto, la teoría de RJ representó un avance sobre el estructuralismo saussuriano en la medida que aquella consideró el acto comunicativo y no sólo el sistema en cuanto tal.

El estudio de la obra literaria realizado por PR se basa, como lo afirma el autor en varias oportunidades, en el fenómeno de la innovación semántica, a la semejanza de la metáfora. Así como en la metáfora la innovación consiste en la creación de una nueva pertinencia semántica por medio de una atribución impertinente, en la obra narrativa, la innovación semántica se realiza por la creación de un enredo que también consiste de una síntesis: *A causa de la intriga, los objetivos, las causas, las casualidades son reunidos bajo la unidad temporal de una acción total y completa. Es esta síntesis de lo heterogéneo que aproxima la narración de la metáfora.* Eso significa que la matriz significante de la metáfora, bien como del texto narrativo, es el esquematismo. La imaginación en ambas se produce de acuerdo con reglas de comparación, asociación, semejanzas, aproximaciones, hecho que confirma el aspecto cognitivo subyacente a la construcción tanto de la metáfora como de la narrativa.

Para «explicar más» y «comprender mejor», PR se fundamentó en dos conceptos básicos de la Poética de Aristóteles: la construcción de la intriga, «el mito» o «fábula», y la actividad mimética.

Para Aristóteles, *el arte que sólo utiliza palabras y que hasta hoy en día no ha recibido un nombre* se basa en la imitación de la realidad. En la comedia, por ejemplo, se imitan las personas inferiores; la poesía épica y la tragedia imitan los seres superiores, principalmente a través de sus acciones. Por lo tanto, está en la intriga el carácter mimético de la acción.

En Aristóteles, la imitación tiene que ver con la relación entre los procesos simbólicos y la realidad. En la metáfora, ese proceso se realiza por la semejanza: *ser capaz de bellas metáforas es ser capaz de aprehender las semejanzas*; en la narración, por la construcción de la intriga.

La intriga, en la concepción aristotélica, es la reunión de las acciones, *el principio, el alma, por así decir, de la tragedia* y ésta es la imitación de *una acción acabada y entera, de alguna extensión. Entero es lo que tiene comienzo, medio y fin.*

La exigencia de extensión ubica la intriga en el tiempo. Para analizar el tiempo en la narrativa, PR empieza por retomar las investigaciones y aporías agustinianas sobre el tiempo, pero antes de una profundización del análisis ricoeuriano del tiempo en San Agustín, es menester volver a la noción de intriga como mimesis de acciones.

Según Marchese y Forradellas,

La intriga se produce por el encadenamiento de las secuencias para construir un texto: cada una de ellas produce una mutación en las circunstancias o en los personajes con respecto a la anterior y propicia otra mutación que se producirá en la siguiente. En un sentido más bien genérico la intriga es el núcleo esencial del relato.

Asimismo en Aristóteles la intriga es un encadenamiento de acciones que imitan una acción real o verosímil, puesto que, en la obra literaria, la verdad se traduce por verosimilitud, es decir, por parecer ser verdad. Se trata también de un juego de «ser y no ser» a la vez.

PR reconoce tres sentidos para la mimesis. El primero es la transposición del campo práctico para el mítico. Es el nivel empírico y práxico que corresponde al corte en la realidad para la entrada en la ficción. Este movimiento es una prefiguración de la acción como una totalidad constituida de inicio, medio y fin. Se trata de la objetivación de la acción en los símbolos. El autor afirma que nosotros tendemos a considerar nuestras vidas como una historia a la espera de ser narrada. Eso se manifiesta en la frase “Mi vida daría una novela”, frecuentemente dicha por la gente sencilla, cuando habla de los éxitos y desdichas de su vida.

El segundo sentido es la configuración ficticia, la construcción, por el lenguaje, de una sobre-realidad, a través de un estilo y de un género específicos. Se trata de la utilización del lenguaje en su función poética. Pero, como aclara el filósofo, esta función no se limita, como en la teoría de RJ, al mensaje por él mismo, en detrimento de la

función referencial. La función poética, desde la perspectiva ricoeuriana, tiene el poder de crear una nueva referencia, más disimulada que, a la vez, se revela y se oculta. En la obra, la referencia, tanto cuanto el sentido y la acción, es metafórica.

Por fin, el tercer sentido de la mimesis es la refiguración narrativa. Corresponde al dinamismo del texto en su relación con el lector. Este último sentido merecerá una profundización mayor en el apartado tres de este capítulo, porque es el umbral para la comprensión de la obra como posibilidad de reconocimiento del «si-mismo».

Sin embargo, una pregunta flota e insiste en nuestra mente, a lo largo del estudio de “Temps et Récit.” ¿Por qué PR ha buscado en la Poética de Aristóteles los elementos básicos de sus estudios de la narrativa? Al tiempo en que escribió los tres tomos de esa obra, los formalistas rusos ya habían hecho una total revolución en la teoría de la literatura. En comparación con los avances de los formalistas, ¿no estaría la poética de Aristóteles un tanto caduca? Por ejemplo, la noción de «mimesis» como imitación de la realidad no resiste a la comprensión de la producción artística como una alteración, deformación, transformación de la realidad, según las leyes particulares del arte, como propusieron los formalistas rusos.

También la noción de reconocimiento, presentada por Aristóteles como una de las partes de la intriga, no se coaduna con la concepción del arte como extrañamiento, de los formalistas. Para éstos, la finalidad del arte *es recobrar nuestra percepción de la vida, para hacernos sentir las cosas (...) es proporcionarnos una sensación del objeto, una sensación que debe ser visión y no sólo reconocimiento.*

Correia resume en cuatro puntos las principales críticas al modelo aristotélico de intriga: a) la obra literaria no tiene como objetivo último representar; b) la historia es un elemento secundario de la escrita literaria; c) la obra literaria no describe la acción, sino que la suspende; d) el principio configurador de la obra literaria no es la intriga, sino el diálogo entre los personajes sin el cual no sería posible una descripción fenomenológica de los estados afectivos de la conciencia.

PR justifica el uso del modelo aristotélico por haber encontrado en el concepto de construcción de la intriga la réplica a la inversa de la «distentio animi» de Agustín. En la dialéctica entre la atención en un presente sentido como infinito y, al mismo tiempo, como un lapso entre el pasado y el futuro, se crea una tensión en el espíritu en

direcciones opuestas. Según PR, *el tiempo es un misterio precisamente en eso: que las percepciones que se imponen a su respecto no se dejan unificar*. Ya en la «puesta en intriga» la ficción unifica las percepciones temporales a través de una visión completa del tiempo en el todo de la obra, rescatando, así, la concordancia.

En la construcción de la intriga, la complicación es la discordancia y la resolución o desenlace realiza la concordancia. En el tiempo de la vida, la discordancia es la «*intentio animi*», o tiempo infinito en el presente. Por la «atención», o la impresión de que el presente es un lapso de tiempo, aunque, según Agustín, no tenga ninguna dimensión, puesto que no tiene espacio, el presente es vivo, intenso, eterno, pero, a la vez, se distiende al futuro y al pasado. La «*intentio animi*» es dinámica, tiene una función de síntesis, liga el pasado al futuro. En la «*distentio animi*» se extravasan los límites de nuestra finitud. El alma hace presentes las cosas pasadas, las presentes y la expectativa de las cosas futuras. Es en esta distensión que se vuelve posible medir el tiempo. Para PR, *el triple presente es la estampa definitiva de la distensión del alma*. «*Distentio*» e «*intentio*» se oponen y se completan. Del triple presente reformulado como triple «*intentio*» brota la «*distentio*» y esta establece la concordancia.

Así, el concepto ricoeuriano de mimesis va más allá del aristotélico, en la medida que, además de *la imitación creadora de la experiencia temporal viva*, la intriga realiza la referencia a la experiencia discordante del tiempo. Discordancia que se revela en las aporías de simultaneidad de contrarios: unicidad/multiplicidad, totalidad/infinitud, ser/no ser, tiempo del alma/tiempo del mundo.

En resumen, PR utiliza los conceptos aristotélicos de construcción de la intriga y de mimesis no como una norma exclusiva, sino como un impulso inicial para la reflexión sobre las relaciones entre el relato y el tiempo:

Por su lado, el pleno despliegue del concepto de mimesis requiere que sea menos alusiva la relación referencial al dominio *real* de la acción y que este dominio reciba otras determinaciones además de las determinaciones *éticas* – por supuesto, importantes – que Aristóteles les atribuye para que podamos anudarle la problemática puesta por Agustín concerniente a la experiencia discordante del tiempo.

Una lectura más profundizada de los tres volúmenes de “*Temps et Récit*” nos muestra que las críticas al modelo aristotélico encuentran límites de aplicación. El primero, es la cuestión de la representación. PR no comprende tal concepto como una

pintura de la realidad, como una copia de aquello que es, sino como una representación poética de la acción. *como la instauración de un modelo simbólico y ficticio a través del cual la praxis humana es redescrita*

En cuanto a la «historia», toda narrativa presupone una acción que presupone una resolución. Con todo, PR reconoce que no toda obra literaria contiene una «historia». Los poemas, por ejemplo, se caracterizan, primordialmente, por los procesos metafóricos. Sin embargo, la novela presupone la creación de un mundo posible, ficticio, pero fundado en la vivencia; un mundo simbólico. Esta vivencia sobrepasa a una situación particular y alcanza la condición humana, las posibilidades de ser.

También en cuanto a la acción se advierte que no está reducida a un esquema causal, en la obra de PR. La intriga no se configura como una secuencia de eventos. Como se vio al principio de este capítulo, la acción se caracteriza por intencionalidad, motivación, teleología, iniciativa. Es importante subrayar también la perspectiva estructuralista subyacente al análisis ricoeuriano de la narrativa. La intriga es puesta por PR como un sistema de relaciones estructurales entre las acciones, los personajes, los signos y los símbolos ahí constituidos. Por ejemplo, el análisis de tres obras: “Mrs. Dalloway”, de Virginia Woolf, “La Montaña Mágica”, de Thomas Man y “En la Búsqueda del Tiempo Perdido,” de Marcel Proust, realizado en el segundo volumen de “Temps et Récit”, utiliza el método estructuralista en el establecimiento de relaciones entre los personajes, los símbolos y metáforas referentes al tiempo y al espacio. Como aclara el autor, en un primer nivel él concentra su interés sobre la configuración de las obras y ésta se crea por un juego de relaciones y oposiciones, en el nivel de la lengua y en el nivel de la urdidura de la trama. Esta urdidura se realiza como especificación de las reglas de género. En un segundo nivel, más profundo, PR intenta desprender la visión de mundo y, principalmente, la experiencia temporal de los personajes, así posibilitando al lector una refiguración de su propio mundo y de su propia experiencia del tiempo.

A su vez, el tiempo es tratado, en una primera etapa, por las relaciones estructurales entre las experiencias temporales de los personajes y los eventos y símbolos que contribuyen para la configuración de la obra. En “Mrs Dalloway,” se establece una relación entre el sonar del badajo del reloj y el suicidio de uno de los personajes. Esa relación inscribe, en el tiempo público del reloj, el tiempo íntimo de los

personajes. También el análisis de los tiempos verbales con relación a los eventos de un único día y la relación entre los incidentes contribuyen para el cierre de la obra en un sistema. En una segunda etapa, el análisis hermenéutico supera el análisis estructural en dirección al mundo real y al lector-empírico. En “La Montaña Mágica”, el filósofo plantea una estructuración de oposición espacial entre la vida en el sanatorio y la vida de los pueblos al pie de la montaña. Esta oposición determina y refuerza la oposición entre tiempo psicológico y tiempo cronológico

Estos y otros ejemplos comprueban el abordaje estructuralista de PR como una puerta de entrada para la hermenéutica, tratando de comprender el reflejo del mundo ficticio de la obra sobre el mundo real, los sentimientos y las acciones del lector empírico.

Finalmente, la cuestión de la primacía del diálogo y de la descripción de los estados de conciencia sobre la intriga, en otras palabras, la primacía del carácter de los personajes sobre la «historia» se resuelve por la distinción entre el ámbito de la enunciación y el ámbito del enunciado. Sin esa distinción, la narrativa no sería posible, puesto que *la enunciación se convierte en el discurso del narrador, mientras que el enunciado se convierte en el discurso del personaje*. Esta afirmación pone de manifiesto la influencia del estructuralismo de EB sobre la hermenéutica de PR., principalmente sobre el análisis del lugar y la voz del narrador en la enunciación y el lugar y la voz de los personajes en el enunciado.

La acción se desarrolla en el tiempo, sea en la vida o en la obra. El tiempo es pues el fulcro de la «ipseidad», del reconocimiento de «si mismo» ante la obra, y “Temps et Récit” puede ser traducido como la búsqueda de la subjetividad a través del tiempo de la ficción.

Así, en “Temps et Récit I la prefiguración narrativa trata del tiempo vivido y sus aporías, teniendo como soporte las aporías del tiempo en San Agustín. El corte para el mito y para la metaforización corresponde a un corte del tiempo de la praxis para el tiempo narrado.

En “Temps et Récit II” la mimética de la acción se construye a través de la intriga en una relación en la que se configuran la enunciación y el enunciado y, consecuentemente, el tiempo de la narración y el tiempo de lo narrado, o sea, el tiempo

del narrador y el tiempo de los personajes.

En “Temps et Récit III” la narrativa refigura el tiempo entre narrador y lector, entre obra y lector. La experiencia del tiempo es *sugerida al lector por la resonancia de una experiencia solitaria a otra experiencia solitaria*. Lo que se explicita desde Agustín es que la aporía mayor se da entre el tiempo del alma y el tiempo del mundo. Para PR, el tiempo escapa a cualquier pretensión de unificación entre esos dos tiempos.

Esta refiguración del mundo, de las acciones y del tiempo y la cuestión de la subjetividad inherente a ella será el tema del apartado siguiente. Pero lo que se puede anticipar es que, para PR, el carácter aporético del tiempo en la praxis tiene una resolución en el tiempo contado. Es en este tiempo y en esas acciones que el lector se reconoce. Esto da a pensar *cualquier cosa como un mundo del texto, en la expectativa de su complemento, el mundo de la vida del lector, sin el cual la significación de la obra es incompleta*. Cabe, pues, al lector-empírico colaborar con el autor-modelo en la configuración de la obra. En otros términos, toda obra es un trabajo de coautoría.

3. La refiguración narrativa: del texto al lector

La filosofía ricoeuriana del lenguaje, como se acaba de mostrar, atribuye al receptor de un acto comunicativo un papel de coautor va en contra de la estaticidad subyacente al propio término «receptor», porque comprender es mucho más que recibir pasivamente. Comprender es construir sentidos a partir de pistas o, si se quiere utilizar las categorías de la estética de la recepción que, a su vez se originan en Husserl, a partir de horizontes de expectativas intra textuales, o sea, contruidos en la estructura de la obra misma, y del equipaje vivencial del oyente/lector, u horizontes de expectativas extra textuales.

Para PR, el acto de leer es la contrapartida del acto de escribir, a tal punto que, sin un lector que realice la refiguración de la obra, ésta no alcanza siquiera su configuración. En consecuencia, la dialéctica entre evento y significación del discurso genera una *dialéctica correlativa en la lectura entre la comprensión y la explicación*.

La comprensión tiene con el acto de leer la misma relación que el evento del discurso tiene con la enunciación, a saber, es inmediata y sintética. Hasta cierto punto, la

comprensión es una adivinación, ya que el sentido verbal no coincide con la intención del autor. La explicación mantiene con el acto de leer una relación semejante a la de la autonomía verbal textual con el objetivo del discurso, puesto que no es inmediata sino que se desarrolla en el tiempo, por etapas, en un proceso analítico que es realizado por segmentaciones, construcciones de hipótesis, verificaciones, deducciones. Comprender y explicar son dos fases de un mismo proceso: la interpretación. Así, según PR:

El texto es mudo. Entre el texto y el lector se establece una relación asimétrica, en la cual sólo uno de la pareja habla por los dos. El texto es como una partitura musical y el lector como el maestro que sigue las instrucciones de la notación. Por consiguiente, comprender no es sólo repetir el evento del discurso en un evento semejante, es generar un nuevo acontecimiento, que empieza con el texto en lo que el evento inicial se objetivó.

En suma, el lector tiene que hacer conjeturas sobre el sentido del texto porque no es posible alcanzar la intención del autor, hecho que en sí no tiene ninguna importancia. Lo que importa es que hay en el texto una significación objetiva e inmanente, distinta de cualquier intención subjetiva del autor. Esa significación se construye en la estructura interna de la obra, pero, por su carácter simbólico y metafórico, la significación textual es plurívoca, permitiendo distintas interpretaciones bien como malentendidos.

Por lo tanto, la significación inmanente a la estructura textual constituye solamente las pistas que posibilitarán al lector crear sentidos nuevos, hacer conjeturas y proyectar referencias con relación al mundo real o a un mundo posible. Comprender un texto es, pues, *seguir su movimiento del sentido para la referencia: de lo que el texto dice para aquello de lo que habla.*

El paso del mundo del texto al mundo del ser se da por la interpretación. Ésta, en las obras narrativas, se procesa en dos niveles: en el primero, el interés del lector se concentra en la configuración de la obra. Esta configuración se da por la «puesta en intriga», en la mimesis II. Esta construcción depende no sólo de los aspectos lingüísticos, sino de las cuestiones intrínsecas al papel del narrador, es decir, del punto de vista y de las voces narrativas. En el segundo, el interés se vuelve *hacia la visión del mundo y para la experiencia temporal que esta configuración proyecta fuera de ella misma.*

La concepción del potencial de trascendencia de la obra hacia la experiencia mundana y temporal, a través de la participación activa del lector/intérprete, es uno de

los axiomas fundamentales de la estética de la recepción la cual, según PR, no se puede involucrar con el problema de la comunicación sin involucrarse con el problema de la referencia. *Lo que se comunica, en última instancia, es, para más allá del sentido de la obra, el mundo que ella proyecta y que constituye su horizonte.*

Esta interacción entre el mundo del texto y el mundo del lector resignifica el mundo en su dimensión temporal, transforma el texto en obra e inscribe la subjetividad. *Lo que se resignifica es lo que fue presignificado en el nivel de la actuación humana.*

En la estera de Husserl, vía Ingarden, la relación entre la obra y el lector es sentida como una doble relación de falta y proceso, por eso, es doblemente inacabada. Primero, porque presenta lagunas, indeterminaciones que el lector tiene que suplir con su imaginación. Esta «partitura musical» que es el texto es susceptible de «ejecuciones distintas». Segundo, porque, a partir de frases que se desarrollan en el tiempo, unas tras las otras, el lector tiene que sintetizar el todo, para (re) construir el mundo del texto. Estos dos movimientos de rellenar la falta y sintetizar el todo tienen que ser recibidos en e integrados al universo de expectativas del lector. Eso no quiere decir que las faltas serán rellenadas y el proceso completado. Por el contrario, el texto literario exige siempre del lector un proceso de cambio de expectativas y *este proceso, solo, hace del texto una obra.*

Este movimiento es en sí mismo «subjetivante», puesto que conduce al lector a su propio mundo interior y lo “obliga” a una acción reflexiva, imaginativa y transformadora. La obra como comunicación es, pues, un espejo que refleja dos subjetividades: la del autor, a través del proceso de creación y de su estilo, y la del lector, a través de su coautoría y de las relaciones que él establece entre la obra y su propia vida.. En otros términos, la esencia de toda obra de arte radica en el hecho de que, como lo ha formulado Hegel, citado por Gadamer, *trae el hombre hacia delante de sí mismo.*

Este «traer el hombre hacia delante de sí mismo» significa el reconocimiento de la existencia de un sujeto frente a un objeto espejado – el texto – que, además de desvelar un mundo posible, refleja al lector su propia imagen. ¿Cómo se procesa esa subjetivación? La respuesta de PR es que el discurso del personaje, también mimético y ficticio, lo plantea como capaz de «contar» sus pensamientos, sentimientos y acciones, revelándolo como un sujeto. Es el «yo» frente al «tú» del enunciado ficticio que revela

otras subjetividades: la del narrador, éste también ficticio: *el autor instituido por el texto, que él mismo se sostiene en el espacio del significado trazado e inscripto por la escritura. El texto es el lugar mismo donde el autor adviene*; la del autor empírico; la del lector ideal y, por supuesto, la del lector empírico. Éste debe encontrar en los textos respuestas a sus «horizontes de expectativas». *El lector no es sólo receptor que registra, sino también individuo socialmente afectado, que aprovecha la literatura desde la base de su experiencia vital.* Estas identidades narrativas no se limitan a lo individual. Según PR, lo colectivo como instituciones, culturas, entidades se alzan al rango de «casi personajes» y se construyen con una identidad propia e inconfundible.

Para explicitar mejor cómo y en qué medida está implicada la subjetividad en la teoría del texto de PR, es necesario volver al concepto de texto y de identidad narrativa del autor. Pero, para aclarar estos conceptos que vinieron siendo apuntados, de alguna manera, desde el inicio de esta tesis, me pareció interesante empezar con un ejemplo de una obra clásica de la literatura española, “Don Quijote de la Mancha.” En la concepción ricoeuriana, por supuesto, Quijote es un texto alzado al nivel de obra. Mientras para la lingüística del texto éste sea cualquier pasaje lingüístico, oral o escrito, portador de sentidos creados por los recursos lingüísticos de la coherencia y de la cohesión, la teoría de la narrativa de PR, a pesar de estar de acuerdo con esa concepción, elige, en su hermenéutica, el texto como discurso escrito, principalmente, la obra literaria: *Llamamos texto a todo discurso fijado por la escritura. Según esta definición, la fijación por la escritura es constitutiva del texto mismo.*

Es en la obra que se crean las identidades narrativas ¿Cuál es la identidad o las identidades narrativas creadas en Don Quijote? Se podría empezar por el análisis de la identidad de los personajes Quijote y Sancho Panza. Ambos tienen una «identidad» creada ficticiamente, pero que permanece del inicio al fin. Esa identidad es el carácter, el físico y la narrativa que cuenta el «quién» de ambos. Quijote es valiente, soñador, loco. *Frisaba la edad de nuestro hidalgo con los cincuenta años. Era de complexión recia, seco de carnes, enjuto de rostro, gran madrugador y amigo de la casa.* Panza es un poco cobarde, goloso, sencillo, ambicioso. Quijote tiene sed de justicia, dedica sus últimos tiempos de vida a la búsqueda del bien y preserva su amor para darlo a Dulcinea. A pesar de “loco” era el agente de sus acciones. Tomó la decisión de salir en

busca de aventuras de caballería y obró para cumplir su deliberación. Tiene una integridad de carácter, pero a veces también se acobarda. Sus acciones, aunque equivocadas, absurdas y cómicas, denotan un agente consciente de la misión que se ha atribuido a sí mismo. Por lo tanto, se trata de un sujeto frente a los objetos aunque estos sean ilusorios, transformados por la locura. Panza, por otro lado, sabe distinguir lo que es fantasía y realidad, pero elige seguir los sueños de su caballero, por la ambición de ser gobernador de alguna isla que su amo le había prometido. Es un compañero no siempre valeroso, pero fiel. Se puede concluir que, en la trama ficticia, dos subjetividades se entrelazan.

Sin embargo, esas dos subjetividades no existirían, si no hubiera una subjetividad del autor en carne y hueso, que quiso escribir la novela por un acto de voluntariedad. Él practicó una acción discursiva cuyo resultado es la obra. Pero esta subjetividad ahora no importa más. Ella se distanció en el tiempo y en el espacio tan pronto terminó la obra. Asumió su lugar otra subjetividad, la del narrador que, como autor-modelo, se coloca como sujeto de la enunciación, en otros términos, ejecuta una acción discursiva. Ejecutar una acción discursiva presupone tener conciencia de algo y, en la medida que objetiva las cosas, los sentimientos, las acciones, se advierte como un sujeto frente a estos objetos.

Pero todo esto sólo cobra existencia si otra subjetividad ahí se manifiesta, la del lector/intérprete. Cabe a éste vivificar el texto, recuperando las intenciones del autor-modelo, recreando los sentidos, construyendo, a partir del acto de leer e interpretar, nuevas referencias, más amplias y libertadas de las referencias situacionales.

Como lectora/intérprete, me reconozco a veces en D. Quijote, otras en Sancho, y, aunque haya tantos siglos y kilómetros de distancia de la época y espacio en los que escribió Cervantes, puedo también reconocer trazos de mi época y de mi cultura en la obra. Eso demuestra lo que quiere decir PR, cuando afirma que, además de las identidades de los personajes, hay una identidad colectiva, que nos permite reconocer un mundo, una cultura, una época. Por eso, podemos reconocer, sea la hipocresía de la cultura occidental tan bien retratada en Quijote, sea el «mundo» español a finales de la época medieval, sea la crítica a las novelas de caballería. Son justamente las identidades creadas en el texto que instauran su apertura, posibilitando al lector/intérprete no sólo configurar el mundo del texto, sino, y principalmente, refigurar los mundos como el

griego, el romano, o una época, como la antigüedad, la medieval y, al mismo tiempo, refigurar su propio mundo y a sí mismo. Por ese proceso, el lector se apropia de los sentidos del texto, pasando por la criba de sus propios conocimientos y sentimientos, en fin, de su subjetividad.

Tanto la identidad colectiva como la individual de los personajes del texto, que posibilitan que yo me identifique e identifique mi civilización en él, sólo son posibles porque el texto tiene referencia: *El texto tiene referencia; esta será precisamente la tarea de la lectura como interpretación: efectuar la referencia*. Si, por un lado, el autor tiene que, a través de recursos lingüísticos, crear un modo de «referenciación», por el otro, el lector, como intérprete, tiene que colaborar con el texto efectuando la «referenciación» a partir de sus «horizontes de expectativas».

Las relaciones autor-texto y lector-texto se caracterizan, pues, como un cruzamiento de subjetividades. En el acto de escribir está implicado el objeto: escribir es escribir sobre, implica, pues, tener «conciencia de» y tener «conciencia de» supone la conciencia de sí mismo, es decir, presupone una subjetividad que no está ya «dada ahí», sino que está en constante proceso de construcción. En otros términos, ejecutar una acción discursiva presupone tener conciencia de algo, de «objetos», y, en el acto mismo de objetivar las «cosas»: objetos, sentimientos, deseos a través de los signos lingüísticos, se amplía la conciencia de «sí mismo» como un sujeto frente a esos objetos.

En el acto de leer está también implicado el «objeto»: leer es leer algo, es descifrar un objeto, construyéndole sentidos. Eso requiere, como ya fue dicho, una apropiación y ésta significa un proceso de subjetivación.

Las subjetividades implicadas en la obra realizan una mediación entre ellas y el lector/intérprete, porque es a través de las historias que cuentan «quién» hizo esto o aquello, que el lector se reconoce también como un sujeto frente a un objeto y que puede asumir su propio discurso.

Todo acto discursivo, por lo tanto, es, simultáneamente, objetivante y subjetivante. Objetivante en la medida que habla sobre algo y subjetivante porque implica «la conciencia de» este algo. En el diálogo, según PR, están implicadas, simultáneamente, dos subjetividades – la del hablante y la del oyente-. Hay un intercambio entre ellos. En el texto escrito este intercambio no existe. Esta distancia que

la escritura impone acarrea una «verdadera perturbación» en las subjetividades, porque el autor ya no responde al lector. La interacción no es más entre emisor y destinatario. ¿Quién responde al lector, en la escritura? El propio texto, a través del proceso de interpretación. En otros términos, las subjetividades están implicadas en la teoría ricoeuriana del texto en la medida que éste es considerado el resultado de una acción consciente tanto por parte del escritor como por parte del lector y este proceso es mediado por las identidades narrativas - personales y colectivas - que son construidas por las acciones ficticias que funcionan como espejo en lo que el lector se reconoce y reconoce su mundo.

Hay un cruzamiento entre la narrativa histórica y la narrativa de ficción porque ambas comparten la característica de sólo adquirir sentidos en la confrontación entre el mundo del texto y el mundo del lector. Ese cruzamiento y la articulación entre tiempo y narrativa posibilitaron que PR pudiera construir el concepto de «identidad narrativa» de lo que hemos tratado hasta el momento:

El vástago frágil nacido de la unión de la historia y de la ficción es la atribución a un individuo o a una comunidad de una identidad específica que puede ser nombrada «identidad narrativa». «Identidad» está tomada aquí en el sentido de una categoría de la práctica. Decir la identidad de un individuo o de una comunidad es responder a la cuestión: ¿quién ha hecho tal acción? ¿Quién es el agente, el autor?

La identidad narrativa es, pues, la historia que cuenta el «quién» de la acción. Se trata de algo frágil, del *propio lugar donde el sujeto experimenta, a veces, su falta de identidad*.

A pesar de que PR no confunde enteramente «identidad narrativa» e «ipseidad», porque esta última presupone la promesa y la responsabilidad, hay entre ambas una conexión. El sí puede ampliar el campo de su auto-conocimiento por *los efectos catárticos de las narraciones, sean ellas históricas o ficticias, vehiculadas por nuestra cultura*. Eso significa que la «ipseidad», diferentemente de la «identidad narrativa», es una identidad moral. Esa cuestión será profundizada en el último capítulo.

La participación del lector en la construcción de sentidos y de referencias para la obra posibilitó a PR hablar del «arco hermenéutico», significando con ello que todo proyecto interpretativo se alza de la vida, atraviesa la obra literaria y se vuelve a la vida.

A este último segmento del arco el filósofo le da el nombre de apropiación, ratificando, con ello, su tesis de que sólo a través de la lectura una obra se realiza plenamente en cuanto obra. Sin la lectura, sin alguien que posibilite a la obra la trascendencia hacia el mundo, *el mundo del texto permanece una trascendencia en la inmanencia*. Sólo la lectura posibilita la realización del dinamismo de la configuración y, desde ésta, el lector sobrepasa el mundo del texto a través de las acciones efectivas que él suscita. Entonces, *la configuración se trasmuta en refiguración*.

Nadie permanece el mismo después de una lectura significativa de una obra literaria. La obra de ficción tiene, con relación a la vida cotidiana, las funciones de revelar aspectos apenas sentidos, pero presentes en el inconsciente y de transformar la vida del lector por hacerle examinar su conciencia y sus acciones. *Una vida así examinada es una vida transformada, una vida otra*. El filósofo no coloca el adjetivo «autre» antes del nombre «vie», prefiere la posposición. Con ello, no sólo topicaliza el nombre «vida», poniéndolo en evidencia, sino que subraya la radicalidad y la cualidad del cambio que se procesa en el lector que afecta a la ética de su praxis. Por otra parte, crea una contraposición entre el «yo» de antes y su «otro» después de la afección por la lectura.

Por este prisma, se concluye que leer no es sólo construir sentidos nuevos, tampoco crear significaciones pertinentes sobre las significaciones ficticias. Es, antes de todo, apropiarse de esas significaciones y con ellas construir nuevos sentidos para la vida, de tal modo que lo cotidiano se resignifique, se ilumine y se expanda. Esa es la verdad que el texto, así como la metáfora, aporta: la posibilidad de creación de un mundo nuevo, un mundo habitable.

Es menester, con todo, reconocer una vez más que PR no deja de ver la obra literaria como un acto de comunicación. Por ello, desde esa perspectiva, no se puede eliminar el papel del autor como emisor y del lector como destinatario. En este esquema jakobsoniano, esta comunicación *tiene su punto de partida en el autor, atraviesa la obra, para alcanzar su punto de llegada en el lector*. Esta comunicación establecida por el texto no es sólo, ni necesariamente, entre autor y lector, sino que se trata de una comunicación más amplia, entre comunidades históricas, en la ínter subjetividad de autor/ texto/ lectores de distintos y distantes lugares y tiempos. Por eso, según el filósofo, *el*

texto es, por excelencia, el soporte de una comunicación a distancia y a través de ella.

Sin embargo, no se trata de volver a un psicologismo sobrepasado que buscaba en la historia personal del autor las explicaciones de los objetivos e intenciones del texto, sino que se trata de reconocer que es desde el autor que nacen las estrategias de persuasión que tienen al lector como objetivo. Aquí no se trata del autor histórico o empírico, sino del autor ideal o modelo. Al poner en intriga y configurar la obra, el autor lo hace con el pensamiento vuelto al lector implícito. Es decir, él crea la estructura de tal manera que pueda dar al lector, no importa a cual, las condiciones de involucrarse con la trama y recrear el mundo del texto en relación con su propio mundo.

En este contexto, la obra no puede ser considerada simplemente una estructura con autonomía semántica, en otros términos, el mensaje por el mensaje, como han propuesto la poética jakobsoniana y la semántica greimasiana. Sólo de esos puntos de vista que la obra tiene una autonomía semántica, una «inmanencia en la trascendencia», porque el análisis estructural pone entre paréntesis las estrategias de persuasión creadas por el autor y las estrategias de comprensión usadas por el lector. Pero no se puede olvidar que el análisis estructural es también una lectura interpretativa de la obra y que, aunque se limite al sentido inmanente del texto, fue considerado por PR como una primera etapa para la entrada en sus significaciones más profundas y trascendentes.

Así, para PR, la creencia de que el texto es estructurado por sí y en sí es una ilusión. El reconocimiento de una estructura textual es tarea del lector, en calidad de intérprete, sin el cual no hay obra: *Nuestros análisis anteriores deberían ser suficientes para disipar esta ilusión: sin lector que lo acompañe, no hay acto configurante de la obra en el texto; y sin lector que se apropie de él, no hay mundo desplegado ante el texto.*

Desde una perspectiva fenomenológica, el acto de la lectura necesita del lector histórico, así como el acto de la escrita necesita del autor histórico que lo realice. Si, por un lado, el lector implícito está inscrito en la obra como parte de su estructuración, por otro, cabe al lector histórico, «en carne y hueso», asumir el papel de lector implícito, para que pueda transformar el texto, darle vida, configurándolo y refigurándolo.

Pero la tarea de la hermenéutica no puede ser la búsqueda del autor histórico y de sus intenciones psicológicas o ideológicas disimuladas detrás del texto. Como se ha

mencionado, hay un distanciamiento entre el autor histórico y la obra. Es exactamente este distanciamiento que posibilita nuevas lecturas e interpretaciones en otros contextos. La interpretación tampoco puede reducirse a una desconstrucción de las estructuras. A partir de esas consideraciones, PR se plantea la cuestión: *¿Qué es lo que queda para interpretar?* Y él mismo contesta: *Mi respuesta será: interpretar es explicitar el tipo de ser en el mundo desplegado ante el texto.*

Como se puede advertir, la escrita como obra constituye una paradoja: por un lado se objetiva como los demás productos del trabajo y del arte del hombre – *el autor es el artesano que trabaja con el lenguaje*. En esta objetivación, se distancia del autor y adquiere una autonomía con relación a él. Ya no pertenece al autor, sino a todos los que la leen. Por otro lado, la obra es el fruto de un estilo que es individual y que, al producir lo individual, remite, retrospectivamente, a su autor. Luego, la categoría de autor, aunque pertenezca fundamentalmente a la estilística, es también una categoría de la interpretación. PR afirma: *Pero por eso mismo* (por el hecho del autor ser un artesano) *la categoría de autor es una categoría de la interpretación, en el sentido de que es contemporánea del significado de la obra como un todo.*

¿No se instaure ahí una contradicción? Por un lado él niega el psicologismo y el historicismo, por el otro, reconoce al autor como categoría de la interpretación. Además, al considerar la obra como un discurso y, por lo tanto, un acto de comunicación, no puede eludir la fuente de este acto, o sea, el autor. ¿Cuál es la salida para este conflicto?

Parece que la solución se encuentra en el propio concepto de distanciamiento, o sea, de descontextualización de la obra que ya no pertenece más al tiempo y espacio en los que fue producida, y, en consecuencia, a la instauración del concepto de autor implícito que se construye en la estructuración misma de la obra. Además, en el discurso que subyace tras las estructuras de la obra se identifican la enunciación y su sujeto - el narrador -, también fruto de la ficción, y el enunciado y su sujeto ficticio– el personaje.

Así, lo que el lector alcanza es pura ficción. A la descontextualización corresponde la recontextualización en la que se despliega un mundo nuevo – el mundo de la obra – en el cual el lector/intérprete se reconoce. En este proceso, el autor histórico no cobra ninguna importancia. Lo que de hecho importa es el proceso de alargamiento

de la conciencia que el acto de leer posibilita y la subjetivación configurada por el encuentro de dos mundos – el de la obra y el del lector – en la intersubjetividad de las comunidades históricas de dos o más contextos distintos.

VI CAPÍTULO

MÁS ALLÁ DEL ESTRUCTURALISMO: LARGO ITINERARIO DE LA CONSTRUCCIÓN DEL SUJETO EN LA OBRA DE RICOEUR

Ser y no Ser

Para que algo exista – un dios, un bicho, un universo, un ángel... – es menester que alguien tenga conciencia de él. O simplemente que lo haya inventado. (Mario Quintana)

Me parece posible empezar esta última parte de mi investigación con el poema {746} de Fernando Pessoa, gran poeta portugués de la primera mitad del siglo veinte:

La araña de mi destino
Hace telas para que yo no piense.
No supe lo que era de niño,
Soy adulto sin encontrarlo.
Es que la tela desparramada,
Me atrapó el querer ir...
Soy una vida balanceada
En la conciencia de existir.
La araña de mi suerte
Hace telas de muro a muro...
Soy presa de mi soporte.

A las preguntas «¿qué es el ser?», «¿cuál es el sentido del ser?», «¿cómo se sitúa el ser, siendo en el intersticio entre nacimiento y muerte?» hechas en el segundo capítulo de esta investigación, se podría, tal vez, encontrar respuestas en ese poema, a través del sentido metafórico que se construyó en él. Se puede, pues, desprender que, según el poema, ser es aquél que tiene conciencia de existir. Esta conciencia es, sobre todo, conciencia de algo: - «destino», «suerte», «vida», «existencia» -. Sin embargo, no se trata de una conciencia plena ya que el sujeto que se manifiesta tiene el deseo atrapado en la «telaraña» del destino que lo impide pensar, querer, saber. En esta «tela», de «muro a muro» el ser se balancea, pero se sabe prisionero.

¿Cuáles son las nuevas pertinencias semánticas posibles de atribuirse a las metáforas del poema y qué relaciones tendrían con el tema que se intentará analizar en este último capítulo? Desde una perspectiva semántico-filosófica, creo que es posible inferir que la araña es una metáfora del tiempo que nos involucra y nos mantiene en la vida. Tiempo que sentimos en nosotros mismos y, al mismo tiempo, lo sentimos fuera de nosotros, como algo que tiene que ser conocido. Tiempo a la vez subjetivo y objetivo. Sabemos lo que es el tiempo desde la perspectiva de sufrirlo, sentirlo y temerlo. También lo sabemos desde la perspectiva cósmica de los cambios de días y noches, del cambio de las estaciones o desde una perspectiva cronológica del reloj, del calendario. Pero no conocemos lo que es el tiempo en cuanto «ser», hecho que nos muestra San Agustín: *¿Qué es, por consiguiente, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; si lo quiero explicar a quien me ha hecho la pregunta, ya no sé.* ¿Es la vida de uno su tiempo? ¿El tiempo es el ser, desde la fecha de su nacimiento hasta la de su muerte?

Con relación al poema ¿puede la metáfora de los muros, en los que la telaraña se fija, ser comprendida como la vida y la muerte? Es posible, pero también se podría inferir que los muros son el saber y el no saber; la conciencia y la enajenación; lo voluntario y lo involuntario.

¿La conciencia de existir me garantiza la libertad, la autonomía, la posibilidad de elegir? Según el poema, parece que no. El «yo» que se manifiesta a lo largo del poema, a través de la primera persona de los verbos y de los pronombres, es una identidad frente a los elementos que objetiva: la conciencia, la suerte, el pensar, el querer ir, la niñez y la madurez, la vida y la muerte, pero, reconocerse como un sujeto frente a los objetos con

los cuales interactúa no garantiza la libertad. Por el contrario, el sujeto que allí se muestra está sojuzgado a la telaraña que le sirve de soporte pero que también lo aprisiona en el balanceo. ¿Sería la telaraña una metáfora de las estructuras, las cuales dan al hombre a la vez una aparente seguridad y una prisión?, es decir, la seguridad como «soporte» en la vida, pero también como prisión, porque lo mantiene atrapado a la cultura. ¿O sería la telaraña una imagen del «servio arbitrio»?

Y el destino, ¿qué sentido se le puede atribuir en el contexto del poema? ¿Es el destino, en ese contexto, también una metáfora? El diccionario así define el léxico «destino»:

- 1) hado, fuerza desconocida que se cree obra sobre los hombres y los sucesos.
- 2) Encadenamiento de los sucesos considerado como necesario y fatal.
- 3) Circunstancia de serles favorable o adversa esta supuesta manera de ocurrir los sucesos a personas o cosas.
4. Consignación, señalamiento o aplicación de una cosa o de un lugar para determinado fin.
5. Empleo, ocupación.
- 6) Lugar o establecimiento en que un individuo ejerce su empleo.
- 7) Meta, punto de llegada.

El «destino» en el poema, a mi juicio, involucra casi todos los sentidos dados por el diccionario, excepto los números 5 y 6. Es «destino» el nacimiento y la muerte. Es «destino» el «ser ahí». El balanceo es el *prolongarse el ser ahí entre el nacimiento y la muerte (...)* lo *continuo de la vida* en el que, sin embargo, se mantiene el «ser ahí». Es «destino» el «cuidado» en cuanto preocupación con el propio ser, con el tiempo, la vida y la muerte. Este ser que tiene conciencia de su existencia, de que no puede *erigirse en medida de la objetividad*, por su condición de «ser en el mundo», anclado en este lugar de «ser y estar ahí» desde donde sufre el balanceo de la telaraña, pero también desde donde puede sentirse, situarse, comprenderse e interpretarse. El «ser en el mundo», esa pertenencia que precede al alejamiento que posibilita la reflexión, es el «destino» inscripto en la «condición humana» y escrito en el poema.

¿Esta conexión entre el poema y aspectos de las teorías heideggeriana y ricoeuriana está dada por el poema mismo o soy yo, lectora de Ricoeur, Heidegger y Pessoa que la construí? En la estera de este razonamiento, se puede también preguntar: ¿Cómo se hilvanan las metáforas del poema, los sentidos y las referencias que ellas posibilitan, con la teoría de la identidad narrativa y de la «ipseidad» de PR?

Tal vez sea posible hacer este hilván, en primer lugar, porque PR reconoce que

el hombre vive, hasta cierta medida, prisionero de las estructuras creadas en lo colectivo: los códigos sociales – lenguaje, sistemas de comportamiento, ideologías, religiones – y las estructuras afectivas de su psiquismo – las tópicas del psíquico y la economía del deseo. En segundo lugar, por la «conciencia de existir», aún que esa conciencia no esté dada por completo desde el inicio, sino que tiene que ser buscada por el proceso de una hermenéutica crítica, a través de las huellas dejadas por el hombre: sus símbolos, signos, mitos, metáforas, y, principalmente, sus acciones entre las cuales se subraya el discurso.

Ser sujeto no es, por lo tanto, tener conciencia plena de sí mismo. La conciencia es inicialmente falsa, como han propuesto las teorías de la sospecha mencionadas en el segundo capítulo. El «yo» del poema, en cuanto un «existente» es una identidad «idem», pero es también una identidad «ipse», en la medida que se dice, se revela, se reconoce a sí mismo y nos cuenta «quien» es, a través de su historia, su biografía: «fui niño, soy adulto, pero soy el mismo que era de niño, me reconozco existente, pero también prisionero de la telaraña».

6.1. La dialéctica de la mismidad y de la ipseidad en la identidad narrativa.

¿De qué habla PR, cuando habla de identidad «idem» e identidad «ipse»? ¿Hay un concepto de subjetividad en esta teoría de identidad? La tentativa de contestar a esas interrogaciones nos ha remitido a la afirmación de Hannah Arendt: *La pluralidad humana, condición básica de la acción y del discurso, tiene el doble aspecto de igualdad y diferencia*. Es por lo que hay de igual en la humanidad que los hombres se comprenden entre sí, comprenden a sus ancestros, preservan la cultura y proyectan el futuro, basándose en la previsión de las necesidades de las generaciones venideras. Por otro lado, es por la diferencia que los hombres necesitan de las acciones y del discurso para que se comprendan los unos a los otros: *La acción y el discurso son los modos por los cuales los seres humanos se manifiestan unos a los otros, no como meros objetos físicos, sino como hombres*.

PR analiza la condición humana de un modo muy semejante al de Arendt, colocando el problema del reconocimiento de nuestro «cuerpo propio» como un cuerpo cualquiera, situado objetivamente entre otros cuerpos y el «sí mismo» en su modo de ser

en el mundo. En cuanto cosa entre cosas en el espacio, un hombre se distingue de otro puesto que, para decir lo que es una cosa, es menester distinguirla de otra. En este nivel de «ser ahí», la alteridad es el aspecto más importante de la pluralidad. Pero lo que distingue al hombre de las cosas es la posibilidad de reconocer las diferencias y poder comunicarlas. *En el hombre, la alteridad, que él tiene en común con todo lo que existe, y la distinción que él comparte con todo lo que vive, se vuelve singularidad, y la pluralidad humana es la pluralidad paradójica de seres singulares.* Según este concepto, el hombre es idéntico en el sentido de que es el mismo desde su nacimiento hasta la muerte. Sin embargo, ser el mismo no quiere decir ser inmutable. Lo mismo se refiere a la posesión de un cuerpo propio y de un carácter, hecho que no niega que el hombre cambia durante toda su vida, gracias al proceso de acción y reflexión, por el cual el hombre profundiza y amplía la conciencia de sí mismo.

Dicho de otro modo, en la concepción ricoeuriana, el hombre, en su permanencia en el tiempo, es una estructura caracterizada por la identidad. Esa identidad, como se ha mencionado, se constituye de dos polos: el de la «mismidad» y el de la «ipseidad». El primero es aquello que estructura al ser, dándole organicidad, haciéndolo reconocible a través del tiempo, reidentificable en distintas ocasiones. El segundo, es el aspecto que se refiere a la responsabilidad del hombre. Es lo que PR nombra “constancia de sí mismo”, es decir, cada persona tiene un modo de conducirse, de tal manera que las otras personas pueden contar con ella. Esta constancia se refleja en sus acciones y obras y, en términos heideggerianos, se actualiza en el «cuidado», éste traducido como «pre-ocupación» y responsabilidad consigo y con el otro.

El «mismo» de la identidad se refiere a la posesión de un cuerpo físico reconocible. Esta posesión insta una aporía, pues, cuando digo «mi cuerpo» ¿quién es ésta que pregunta? ¿Mi cuerpo no soy yo entera? Si soy mi cuerpo, ¿cómo puedo preguntarme por él? La respuesta dada por las filosofías del «cogito» de un ser fragmentado en cuerpo y alma, o, si se quiere, cuerpo y mente, cuerpo y psiquismo no resuelve el sentimiento de posesión, pues yo digo igualmente mi alma, mi mente, mi psiquismo. Esta posesión marca la distinción entre el «yo» que habla, que enuncia y el objeto poseído. Del mismo modo que digo mi casa, mi dinero, mi familia, mis hijos, mis padres, puedo decir mi cuerpo, mi pie, mi mano, mis riñones, mi corazón. ¿Quién es ésta

que se siente poseedora de objetos alienables e inalienables? La respuesta «yo» también no es satisfactoria porque puedo decir: mi yo. Siento que poseo un «yo» más profundo que no se confunde con el yo que habla, con el poseedor. La aporía continúa: ¿Quién es este «yo» que continúa manifestándose como poseedor de «sí mismo»?

Tampoco escapa a la aporía de la posesión el carácter. ¿Soy yo mi carácter? En el lenguaje común no se dice «yo soy un carácter». Los verbos utilizados para referirse al carácter son indicadores de posesión: «yo tengo un carácter», «X es una persona que tiene carácter». Si podemos confiar en la naturaleza de lenguas como el español y el portugués, el carácter se plantea como un objeto, una sustancia pasible de recibir predicados. ¿De qué se habla cuando se habla de carácter?

Paul Ricoeur define el carácter, en el ámbito de su teoría de la identidad, como *el conjunto de disposiciones durables por las cuales se reconoce una persona*. Se trata, pues, de una segunda naturaleza alcanzada por la sedimentación de los hábitos adquiridos que se transforman en «trazos distintivos» por los cuales *se reconoce una persona, se la reidentifica como siendo la misma*.

Por lo tanto, la identidad de una persona se construye bajo la dialéctica de la «mismidad» y de la «ipseidad». La primera, como se ha mencionado hace poco, involucra el cuerpo propio y el carácter, refiriéndose a la permanencia del mismo ser a través del tiempo; la segunda, que, según el filósofo, no implica ningún núcleo, o sustancia inalterable de la persona, se caracteriza por la palabra dada. El ser como «idem», como «mismidad», es un ser neutro, impersonal, que se traduce como un «existente» entre «existentes» semejantes y, por ello, otros. El ser de «ipse» es aquél que, a partir de la auto-designación - «yo» - puede contar su historia, y que, por un proceso de distanciamiento, puede preguntarse por sí mismo: ¿Quién soy yo? ¿Qué hago yo? Y, en la medida que se objetiva en el auto-análisis y en la reflexión, atestigua su propia existencia y la existencia del otro. Se constituye como ser de la responsabilidad y de la promesa.

En otras palabras, la identidad se articula en la dimensión temporal de la vida humana. En cuanto «mismidad», se caracteriza como una «relación» de relaciones - numérica, cualitativa y de continuidad. La numérica garantiza que dos o más ocurrencias de la misma cosa designada por el mismo nombre tratan de una sola y misma cosa. Por

ejemplo, una persona puede aparecer y desaparecer en nuestra convivencia y no dejará de ser ella misma. Un instrumento puede ser usado, dejar de serlo, volver a serlo e incluso modificado, mejorado, no dejará de ser el mismo instrumento. En este sentido, identidad es unidad, cuyo contrario es pluralidad. La cualitativa se basa en la semejanza. Dos cosas son tan semejantes que una puede sustituir la otra. Por ejemplo, el mismo color, las mismas costumbres, los mismos trazos físicos hacen que podamos reconocer un pueblo, una raza. La continuidad no interrumpida nos permite el reconocimiento de un ser, a pesar de las modificaciones a través del tiempo. Hay continuidad del ser entre el primero y el último estadio de lo que consideramos el mismo individuo. Por ejemplo, desde la semilla hasta el árbol completo; desde el niño hasta el viejo.

En cuanto «ipseidad», la forma de permanencia en el tiempo, aunque involucre las formas de la «mismidad», no se reduce a ellas, sino que se relaciona a la pregunta ¿quién? cuya respuesta es una imputación de la responsabilidad respecto a una acción, o la narración de su propia historia. En síntesis, al hablar de sí mismo, la persona tiene dos modos de permanencia en el tiempo: el carácter que, en la teoría ricoeuriana recobre el «idem» y el «ipse» y es inconsciente; y la «promesa hecha», o sea, el mantenimiento de la palabra dada, en cuanto fidelidad a sí. Lo último es consciente e implica una práctica y una ética.

En el sentido de «ipseidad», la identidad personal se acerca de la identidad narrativa. Dartigues afirma que la cuestión de la identidad en PR se presenta en principio simple: *la identidad personal, o la respuesta a la cuestión «¿quién es usted?» no puede ser simplemente el nombre de la persona. Es necesario algo más, la narración de su historia, el contexto a partir del cual se puede identificar la persona. La persona es lo que hizo y lo que sufrió.* Como en un texto narrativo en el que los personajes se constituyen en la trama y ésta es una secuencia de acciones y pasiones que se desarrollan en el tiempo, en la historicidad, el «sí mismo» se mezcla, en la vida, con sus acciones, sufrimientos y contingencias de su historia. Como en cualquier narrativa, las cuestiones básicas que conducen al reconocimiento de la estructura de la trama, tanto como de los personajes, son: ¿quién?, ¿qué hizo? o ¿qué sufrió?, ¿cuándo?, ¿con quién? También en la vida real, la comprensión del hombre pasa por un cuestionamiento semejante, puesto que es por esa vía analítica que el «sí mismo» puede ser encontrado.

Las respuestas a esas cuestiones traen consigo los mayores trazos de la hermenéutica del «sí mismo», es decir, la dialéctica de la «ipseidad» y la «mismidad»; de la «ipseidad» y la «alteridad» y la intervención de la identidad narrativa en la constitución conceptual de la identidad personal.

Esta construcción del concepto de subjetividad como el «sí mismo» tuvo un largo itinerario en la obra de PR. Empezó por la reflexión sobre lo voluntario y lo involuntario, en “Philosophie de la Volonté I” en que, según Greisch, el autor ya denuncia *el señuelo de la inmediatez del sí a sí y nos pone en la presencia de un «Cogito roto»*; se amplió bajo la influencia de la hermenéutica de la existencia de MH y del psicoanálisis, hasta llegar a la construcción de la identidad narrativa, fruto del cruzamiento del relato histórico con el ficticio.

A partir de esta última, se consolidaron dos tesis muy importantes en la teoría del filósofo: 1) sólo se puede hablar de un sujeto como un ser descentrado; 2) sólo se llega al conocimiento de sí por un proceso de interpretación. La primera plantea que el sujeto no es el ombligo del mundo, puesto que el «yo» de la enunciación necesita distanciarse para colocarse como un sí objetivable e interpretable, como lo muestran las obras “Temps et Récit III y “Soi-même comme un Autre.” La segunda plantea que *la comprensión de sí es una interpretación, la interpretación de sí, por su vez, encuentra en el relato, entre otros signos y símbolos, una mediación privilegiada(...)*

Finalmente, el término de la vuelta de la espiral de la construcción del concepto de sujeto se dará en la obra “Soi-même comme un Autre”, a través de la construcción del concepto de «sí mismo» como el ser de la imputación moral, de la promesa frente al otro que es, a su vez, «sí mismo». Éste se configura como una tercera vía en la dialéctica que se estableció entre la concepción de un sujeto centrado, idéntico a sí mismo en la diversidad de sus estados, como plantean las teorías del «cogito», y un ser concebido como una variedad de cogniciones, emociones y voliciones como lo plantea Nietzsche.

El concepto de subjetividad empieza a configurarse por la cuestión del carácter. En la “Philosophie de la Volonté,” el carácter fue definido en términos de una dicotomización entre lo voluntario y lo involuntario. El autor critica la caracterología de los años anteriores, porque trataba el carácter como una fotografía dibujada desde fuera, del exterior. Construyeron un esquema compuesto de trazos distintivos como /actividad/

/emotividad/ /primariedad/ / secundariedad/, de manera a componer, por la combinatoria de esos trazos, una tipología. Así, se caracterizaba a alguien como flemático, pasional, ciclotímico etc. Desde esa perspectiva, el carácter era inmutable, inconsciente y colocaba en tela de juicio la cuestión de un «yo» consciente y el libre albedrío. PR propone una distinción entre «involuntario absoluto» e «involuntario relativo» y postula que *si yo puedo pensar hasta el final mi carácter como objeto, esto ya es una liberación como sujeto: soy yo que lo pienso, soy yo que lo quiero como objeto comprendido bajo la ley*. El filósofo definía el carácter como conjunto de marcas distintivas que permiten identificar al individuo como siendo el mismo en cuanto a la manera propia de pensar de cada uno, no en cuanto al pensamiento en sí. En “L’homme faillible,” 1960, el carácter era definido como sin matiz, como naturaleza inmutable y heredada: *mi nacimiento, decía yo todavía, es el «ya allí» de mi carácter*. Ya en 1990, el carácter es definido como *la «mismidad» como algo que me pertenece como propio de mí (la mêmété en la mienneté)*.

En la versión de subjetividad del libro “Soi-même,” que parece cerrar un itinerario de la construcción de ese concepto, el autor postula que hay significaciones coincidentes entre el polo de la «ipseidad» y el de la «mismidad», pero hay otras significaciones que hacen con que esos polos permanezcan opuestos. El primer caso, de las coincidencias, se trata del carácter por el cual la persona puede ser identificada y reidentificada en el recorrer del tiempo. El segundo caso, de las diferencias, la «ipseidad» está vinculada a la noción de ética, cuyo aspecto esencial es la «constancia de sí». El carácter es inconsciente, «la constancia de sí» es consciente; el carácter tiene mucho de involuntario, ya la «constancia de sí» nace de la voluntariedad y esa se pauta por principios éticos: *La constancia de sí es para cada persona aquella manera de conducirse de tal modo que los otros pueden contar con ella. Porque alguien cuenta conmigo, yo soy responsable por mis acciones delante del otro*.

El estudio de la cuestión del “sujeto” en PR, a través de algunas de sus obras, nos permitió construir algunas síntesis. Primera, que en su obra el autor, desde el principio, trata de caracterizar el «yo» como una posibilidad de alargamiento del campo de la conciencia. Eso se da por un proceso de interpretación, de desvelamiento que posibilita alcanzar al hombre responsable por sus acciones, sujeto a la imputación moral,

autor de sus actos y de su historia, aunque sepa que esa autoría sea una constante construcción a lo largo de su vida, puesto que tiene que abrir brechas en las estructuras alienantes e inconscientes, incluso de su carácter. Esa búsqueda sólo es posible a través de la reflexión, por medio del análisis profundo y cuidadoso.

Segunda, que su concepto de hombre como un «yo» de la responsabilidad, es construido por la interdisciplinaridad entre filosofía fenomenológica, psicoanálisis, semántica, antropología, por tanto, con fuerte contribución estructuralista, pero alcanza una mayor amplitud y más profunda coherencia en la medida en que introduce la identidad narrativa entre los polos de la «mismidad» y de la «ipseidad» para construir el concepto de identidad personal.

Por último, la cuestión de la «alteridad» como constitutiva del «sí mismo» posibilita nuevas consideraciones. Yo soy lo que hicieron de mí. Por ello puedo reconocerme en el otro y puedo encontrar en mí características que le pertenecen a él también. Eso me posibilita ponerme en el lugar del otro, sentir con él sus alegrías y dolores, comprenderlo en sus acciones y sentimientos, reconocer el hilo que nos une en una misma humanidad. *Mi humanidad es mi comunión esencial con todo lo que es humano fuera de mí; esta comunión hace de todo hombre mi semejante.* Una alteridad que en las palabras del autor:

No es, o no solamente, la comparación sugerida por nuestro título, una alteridad tal que pueda ser ella misma, constitutiva de la «ipseidad». «Sí mismo» como otro sugiere la presencia de un juego en lo que la «ipseidad» del «sí mismo» implica la alteridad en un tan íntimo grado que uno no se permite pensar sin el otro. (...) Al «como» nos gustaría ligar la significación fuerte, no sólo de una comparación - «sí mismo» semejante a otro - pero una implicación - «sí mismo» en cuanto otro, como otro.

Es menester, ahora, retomar la pregunta inicial de este trabajo sobre la compatibilidad entre una concepción estructuralista del hombre y de la cultura y la búsqueda por el sentido de la subjetividad. De este cuestionamiento se desplegaron otros: ¿Se podría afirmar, como sugiere el cuestionamiento, que PR considera el hombre, el mundo y los hechos humanos como estructuras? En caso afirmativo, ¿qué relaciones ha mantenido con el paradigma estructuralista de análisis? ¿Cómo construye el autor el sentido de la subjetividad, si no ve al hombre como una conciencia dada desde siempre?

A la primera pregunta, es posible contestar afirmativamente. En varios pasajes de su obra, el autor habla de las estructuras o esquemas de los fenómenos. En su concepto de carácter, por ejemplo, él afirma que lo que permanece en el tiempo es la estructura, y su concepto de «mismidad» se basa en un conjunto de relaciones. También la adopción de categorías y conceptos de la fenomenología husserliana, de la lingüística estructural y del psicoanálisis, teorías nítidamente estructurales, ya sería suficiente para comprobar una concepción de los seres en cuanto fenómenos estructurados. Así, la pregunta inicial que nos hicimos: ¿Cómo PR adopta el estructuralismo sin desbancar al sujeto? no cobra más sentido, porque se advirtió que su concepto del «yo», o mejor, del «sí mismo» es esencialmente estructural: el hombre es una estructura hecha de dos polos que constituyen su identidad, pero sobrepasa esa estructura por la noción de identidad narrativa, es decir, por poder decir yo soy de esa o de aquella manera; a mí me gusta eso o aquello; mi historia es esa o aquella, yo nací en tal o tal fecha.

Esa argumentación acarrea otra pregunta: ¿Está esta estructuración en los objetos en tanto objetos o son categorías «a priori» de nuestra mente que determinan nuestra apercepción de un mundo estructurado?

A mi juicio, la respuesta está dada en el concepto de fenómeno como objeto de nuestra experiencia, o sea, lo que se muestra, se vuelve visible a partir de los esquemas de nuestras formas «a priori» de la sensibilidad y de «las leyes del entendimiento».

Esta hipótesis de una filiación kantiana de la fenomenología, en particular, de la fenomenología de PR, abre espacios para nuevas cuestiones, como por ejemplo, la cuestión de la distinción entre sujeto y objeto, así como la construcción del concepto de subjetividad. Como se ha dicho, el sujeto kantiano es trascendental o, si se quiere, el sujeto epistémico, poseedor de las categorías «a priori», válidas para todos en general. ¿Sería éste el concepto de sujeto de PR? O mejor, ¿hay una separación entre sujeto y objeto en la teoría de PR? Estas cuestiones introducidas en el segundo capítulo y algunas veces retomadas en los demás, se mostraron importantes para la comprensión de la teoría ricoeuriana de la subjetividad.

Es patente que la división sujeto/objeto permanece en PR, pero, como se ha mencionado muchas veces, no se trata del sujeto del «cogito» cartesiano, ni el sujeto trascendental kantiano.

El sujeto ricoeuriano no es el centro, no está dado, no es capaz de comprenderse por una intuición inmediata. Por el contrario, es un sujeto sojuzgado, alienado en las estructuras y que se construye por un proceso de análisis reflexivo, a través de la interpretación de sus propias acciones y obras y de las acciones y obras del otro. El sujeto es, por lo tanto, una construcción interpretativa del «sí mismo».

Este «sí mismo» es pensado por el filósofo como un ser dialéctico que, por un lado, se siente una subjetividad libre, lúcida, conciente, capaz de hacer y comprender el mundo; por el otro, una subjetividad atrapada a la opacidad del cuerpo, del carácter y del inconsciente que lo induce, muchas veces, a actuar sin saber la razón más profunda de sus acciones y reacciones, de sus miedos e incertidumbres. Para este segundo elemento de la oposición polar en el que *el hombre es una isla cercado de inseguridad por todos los lados*, son propuestas algunas salidas: la de Marx, según Campos, fue la construcción del *hombre colectivo, purificado por la armoniosa dependencia social del archipiélago*. La de Freud, según el mismo escritor, fue el diseño de la *estructura del hombre fuerte en su soledad animal, el hombre para quien una rosa es una rosa, un deseo es un deseo, un rayo es un rayo, la muerte es la muerte*. ¿Y la de PR? Este último propone como salida de la «isla de inseguridad» la reflexión y el análisis de «sí mismo», a través de la interpretación de las obras de la humanidad, ahí incluidos, por supuesto, los símbolos y las artes, en particular, el arte de la palabra en las obras literarias. A través de este rodeo interpretativo, la comprensión de que el «yo» es fraguado por el otro tanto como lo fragua a él significa transformarse a causa de una experiencia pasada por la criba del análisis y de la reflexión, sea objetivándose en los procesos de auto análisis, reflexionando sobre «sí mismo» como objeto, sea reconociéndose a sí como semejante al otro, poniéndose, por un proceso de identificación, en su lugar. Ponerse en el lugar del otro significa comprenderlo con respeto, compasión y cuidado, en síntesis, significa ponerse a «sí mismo como otro».

6. 2. Subjetividad, ética e imputación moral

La relación entre el «sí mismo» y el «otro» pasa por el prisma de las determinaciones éticas y morales de las acciones que se relacionan, respectivamente, a las categorías de lo «bueno» y lo «obligatorio». La ética propuesta por PR en los capítulos

séptimo y octavo del libro “Soi-même” se basa en un ternario: la «estima de sí», la «solicitud» y las «instituciones justas». La acción, como plantea PR, es algo que alguien realiza sobre algo. Toda acción, por lo tanto, resulta de la interacción entre agente y paciente. Si alguien practica una acción, hay alguien que la sufre. Esta interacción tiene un doble carácter – es externa e interna -. El carácter interno se realiza cuando la interacción es apropiada por los seres que interactúan. PR da el ejemplo del proceso de aprendizaje. La acción de aprender sólo estará efectivamente terminada, cuando el aprendiente pueda realizar lo que ha aprendido sin necesidad de la presencia del enseñante. La relación de aprendizaje es poco a poco reabsorbida en la competencia adquirida.

No se puede, con todo, olvidar que el aprendizaje y el entrenamiento son basados en la tradición y hasta para romper con ella es necesario que haya sido absorbida. La relación entre tradición e innovación adquiere sentido, según PR, en *el cuadro del concepto de interacción interiorizada*.

Es en el ámbito del actuar e interactuar que se manifiestan las cuestiones éticas y se establecen las normas morales, porque la acción de uno puede causar daños físicos o morales, o los dos a la vez, al otro. En este caso, se establece una relación de verdugo y víctima. Pero hay que subrayar con PR que, tanto en el plano de la interacción como en el de la comprensión subjetiva, el no actuar es aún actuar. La negligencia y la omisión resultan en dejar que el otro actúe, muchas veces de una manera criminal. También el soportar puede convertirse en someterse y éste causa sufrimiento. La teoría de la acción se extiende, por lo tanto, de los agentes a los sufridores.

Esta interacción suscita la determinación de principios éticos y normas morales porque, en el fondo, lo que conduce las acciones humanas es la búsqueda de una vida buena. Lo bueno es la utopía que inspira los proyectos de vida de la humanidad. Pero, en esta búsqueda, hay desvíos causados por el inconsciente, puesto que el placer de uno puede llegar al sadomasoquismo. También las cuestiones sociales como las injusticias económicas pueden suscitar revuelta, causar hambre y dolor. En suma, el mal siempre presente en esta vida en la Tierra es el gran responsable por la pérdida del ideal de lo bueno. A causa de esos desvíos, se hacen necesarias las reglas que median las interacciones en el grupo social.

Bajo esas consideraciones, se aclara la tesis de las tres mimesis de PR. En mimesis I, la vida prefigura el arte y se asemeja a la narrativa de ficción. Cada uno de nosotros tiene una historia de vida que se constituye de sus acciones y pasiones en la interacción con el otro. Cada uno puede contar su historia aunque no pueda precisar el comienzo. El comienzo de mi historia sólo puede ser contado por mis padres, por los padres de mis padres y así sucesivamente, puesto que el comienzo de mi historia coincide con el comienzo de la historia de la humanidad, en una visión filogenética. En una visión ontogénica, el comienzo de mi historia ocurre en el momento de la fecundación, pero yo todavía no estaba allí. Así, sólo el otro puede narrar mi comienzo. También ya no estaré más aquí para narrar mi muerte. Cabrá a los otros hacerlo, siempre que yo esté en su memoria, para que mi muerte sea tema en sus narrativas. Como en las palabras del filósofo:

Nada en la vida real tiene valor de comienzo narrativo; la memoria se pierde en las brumas de la primera infancia; mi nacimiento y, por razón más fuerte, el acto por el cual yo fui concebido pertenecen más a la historia de los otros, al acontecimiento de la vida de mis padres que al de mi propia vida. En cuanto a mi muerte, ella no será un fin contado, sino en la narración de aquellos que me sobrevivirán; yo estoy siempre en dirección a mi muerte, esto excluye que yo la coja como fin narrativo.

En mimesis II, la configuración del mundo de la obra por la «puesta en intriga» posibilita al narrador, aun cuando éste es uno de los personajes, establecer el comienzo y el fin de la historia de todos los personajes. Es posible hasta que el personaje narrador, después de estar muerto, cuente su historia. Machado de Assis, gran escritor brasileño del siglo XIX, en su novela “Memorias Póstumas de Brás Cubas,” empieza la narración de su historia, por la narración de su muerte, hasta que, en determinado momento, previene al lector de su condición de muerto con estas palabras: *Ésta no es la historia de un autor difunto, sino de un difunto autor.* Así, se ve que uno de los aspectos importantes de la configuración es el criterio de conclusión que determina el desenlace de la trama y hace que la obra tenga, como decía Aristóteles, comienzo, medio y fin. Esta estructura de la historia como algo entero es uno de los hechos que posibilitan al lector identificarse con los personajes y colaborar con el autor en la creación de sentidos, tal como planteado por PR en mimesis III.

Es exactamente este identificarse con los personajes que relaciona la teoría

narrativa a la teoría ética. Es cierto que existen relaciones entre la «identidad narrativa» y la ética, pero esas relaciones no son libres de dificultades. La narrativa, en tanto configuración y refiguración de un mundo prefigurado en la vida real, busca la construcción de lo bueno y lo bello, por eso, no hay narrativa ficticia neutra, o mejor, no hay narrativa, sea de que género sea, neutra. Ni la narrativa histórica o de las ciencias están libres de valores, no cumpliendo, pues, el ideal de neutralidad. En la narrativa histórica, por ejemplo, la descripción e interpretación de los sucesos y acciones están sometidas a las creencias teóricas e ideológicas del historiador. Lo mismo ocurre con las ciencias, cuyas descripciones y conclusiones están cargadas de influencias de teorías precedentes y de las creencias de sus autores.

PR afirma que la narrativa de ficción, aunque no pierda las motivaciones estéticas en favor de las éticas, en la fase de configuración, y que el lector empírico ponga en suspensión el juicio moral real y la acción real, en el momento de la refiguración, lo imaginario desplegado del arte narrativo se constituye también en *el reino del bien y del mal*.

La identidad narrativa se sitúa entre el polo de la «mismidad» y de la «ipseidad». En la construcción del carácter del personaje, a través de sus acciones y reflexiones, por las cuales se manifiestan sus sentimientos, la narración da una visión de una vida verdadera, del bien y del mal. Eso confiere a los personajes trazos que los hacen amados u odiados, respetados o despreciados, posibilitando al lector identificarse o no con ellos. Posibilitando también la concurrencia de los dos polos de la identidad personal: la permanencia en el tiempo del carácter y la manutención del «sí».

En la discordancia entre el carácter y la manutención de sí; entre la imaginación que le da al hombre la sensación de que «todo es posible» y la voz de la conciencia que le dice que «todo es posible pero no todo es bueno», se pueden empezar a discutir las cuestiones de ética, moral y sabiduría práctica con las cuales PR finaliza la construcción de su concepto de subjetividad como un «sí mismo como un otro».

Las dimensiones éticas y morales son tratadas por PR como predicados de un nuevo género, y su relación con el sujeto de la acción como una mediación que posibilita, por un proceso analítico, llegar al «sí mismo». Así, los trazos «bueno» y «obligatorio» se aplican a la acción en el mismo sentido que la proposición discursiva se

relaciona al locutor, que las frases de acción marcan la posición de agente y que las estructuras narrativas se relacionan a la constitución de la identidad narrativa.

Hablar de ética y moral es hablar sobre seres pensantes, hablantes y agentes. Ser pensante presupone la capacidad de elegir, actuar y comunicarse. Ser hablante presupone la capacidad de ponerse como sujeto del discurso, aunque no sea un discurso verbal. Los sordos pueden mantener una comunicación, crear un discurso a través de signos gestuales. Ser agente presupone la realización de una acción. En un sentido más amplio, puede ponerse el «pensar», «hablar» y «actuar» bajo la rúbrica de la acción. Pertenece a la idea de acción, según PR, que ella sea accesible a preceptos en forma de consejos, recomendaciones, instrucciones que objetivan enseñar a hacer bien lo que se tiene que hacer. Estos preceptos no son de orden moral, al revés, son de orden técnico, estratégico, estético. Pero las reglas morales se insertan en el círculo de los preceptos, puesto que están íntimamente ligadas a las prácticas para cuya delimitación contribuyen.

La teoría narrativa es caracterizada por PR como centro de la teoría de la acción, como se mostró en el inicio de este capítulo, y la teoría moral allí desempeña un rol de mediadora en el paso de la descripción a la prescripción, puesto que narrar es favorecer la apertura de *un espacio imaginario a las experiencias de pensamiento donde el juicio moral se ejerce bajo un modo hipotético*.

Aunque etimológicamente las palabras ética y moral tengan el mismo sentido -«costumbres» -, la primera se origina del griego y la segunda del latín, PR les da a ellas sentidos distintos en su teoría ética. La ética tiene como objetivo la «vida buena», una vida cumplida, cuya finalidad es lo bueno. Esta perspectiva teleológica tiene su fuente en la ética de Aristóteles. La moral significa las normas que se imponen como obligatorias para que se pueda cumplir la finalidad de orden ético. El concepto de moral, de deber ser y hacer de tal manera, es la deontología heredada de Kant. Los aspectos teleológicos y deontológicos, característicos, respectivamente, de la ética y de la moral, no son, con todo, antagónicos. Por el contrario, al plantear la moral como incluida en la ética, o sea, que el punto de vista deontológico está subordinado al teleológico, PR los considera como complementares. Cuando en la práctica, la norma no es suficiente para el establecimiento de un juicio de valor, se vuelve a la ética para la toma de decisiones. Por otro lado, la perspectiva ética tiene que pasar por la criba de las normas morales para que

no se distancie de las acciones en la vida real.

En el nivel de la designación de «sí», se puede establecer una relación entre «estima de sí» y «objetivo ético» y «respeto por sí» y «moral». Estos dos aspectos - «estima de sí» y «respeto por sí» - se relacionan con el «deber ser» y el «ser», respectivamente y son un estadio más avanzado del desdoblamiento de la «ipseidad», porque presupone una más amplia conciencia de sí y del otro.

Según Aristóteles, *toda arte y toda indagación, así como toda acción y todo propósito tienen como objetivo algún bien*. Este aspecto teleológico de las actividades humanas se subordina a una relación entre medio y fin. Las finalidades se subordinan unas a las otras de acuerdo con el grado de importancia de cada una. Toda acción que practicamos está subordinada a las finalidades y, dependiendo de éstas, es que elegimos los medios para alcanzarlas. El ejercicio de la medicina, por ejemplo, tiene como objetivo la cura y el médico no tiene que reflexionar si debe o no curar el paciente. La única elección que tiene que hacer es entre métodos de tratamiento. Para Aristóteles, un médico no tiene que pensar sobre el «ser médico», sino sobre «como» lo hace para curar.

PR muestra que esta posición de Aristóteles no da cuenta de algo mayor con relación al hombre integral. Este algo mayor se aparta del modelo medio/fin. Se trata de los «ideales vagos» de la «vida buena». Los hombres elaboran su «plan de vida» en un movimiento de idas y venidas de los ideales distantes al acto de pesar los pros y los contras, la conveniencia o inconveniencia de elegir este o aquel plan de vida en el nivel de la práctica.

En el contexto de la ética aristotélica, la palabra «vida», según PR, se refiere al hombre en su integralidad: el hombre necesita de placer, de acción política, pero también de contemplación. Ese concepto más amplio de vida, mucho más allá del concepto puramente biológico, lleva a Aristóteles a preguntarse si hay una tarea, una función, para el hombre que le cabe a él desempeñar. ¿Hay un fin último para el cual se dirigen todas las acciones del hombre?

PR afirma que esta cuestión puesta por Aristóteles sobre la relación medio/fin se olvida de un aspecto muy importante que es la adecuación entre el plano de la ejecución práctica y el de los ideales de vida. Retomando el ejemplo del médico, PR puntúa que

hay momentos en los que él se pregunta si hizo la mejor elección, cuando se decidió por la medicina. Hay momentos en los que él se pregunta si no sería mejor cambiar de rumbo, abrazar otra profesión, si ha hecho el mejor plan de vida. Hay momentos, por lo tanto, que elegir los mejores medios «en vista de» no es lo más importante, puesto que hay una cuestión anterior y más fundamental que es volver a la elección de «plan de vida». Eso remite al hecho de que elegir implica perder lo que no ha sido elegido. Hay elecciones definitivas que favorecen la duda, el arrepentimiento, el cambio de planes de vida, cuando eso es todavía posible. Así, el hombre examina siempre su vida y este reflexionar es el posibilitador de una vida buena. La interpretación que el hombre hace de sí y de sus acciones contribuye para el conocimiento mejor de sí, esto es, para la ampliación de la conciencia, puesto que, *en el plano ético, la interpretación de sí se vuelve «estima de sí»* y la estima de sí se realiza para el otro en las «instituciones justas».

Otro aspecto importante puesto por PR, es el hecho de que, en la narrativa, la unidad se realiza mejor por la reflexión sobre las acciones y la auto evaluación de los personajes, que por la sucesión de acciones y acontecimientos. Este poder de reflexionar y autoevaluarse confiere a los personajes una identidad narrativa. Es a partir de esta identidad que se crea el ideal de «vida buena» en la obra, que es traducido por la resolución de la trama, con la justicia hecha y la felicidad de los personajes principales.

Cuando se habla de ideal de «vida buena» o «vida realizada», se desprende de estos conceptos que hay una vida ideal, hay un patrón virtual que determina nuestras elecciones y nuestros proyectos de vida. En la narrativa ficticia, ese patrón se aclara a través de la identidad de los personajes con los cuales nos identificamos. En los Cuentos de Hadas él es muy claro: la vida buena es representada por los personajes íntegros, bellos, valerosos, inocentes, puros y fieles cuyo símbolo mayor es el hada. La vida que no sigue el modelo del bien es representada por los personajes inmorales, que no respetan las normas, por eso son considerados inmorales, pérfidos, traicioneros. El símbolo máximo del mal es la bruja. Y la felicidad es el «destino» de los buenos. Todas las acciones y peripecias ocurren en dirección al «Y vivieron felices para siempre».

El segundo componente del objetivo ético, designado por PR como «solicitud», se vincula al primero - «vivir bien» -, por la dimensión dialogal que la solicitud instaure sobre la «estima de sí». El filósofo subraya, con base en Heidegger, que el «sí» no es el

«yo», a no ser en las situaciones dialógicas en las que el «yo» se posiciona frente al «tú». En otros términos, al decir que el «sí» es «en cada caso mío», MH se refiere, según PR, al «otro» presente en cada situación de interacción. La presencia del «yo» implica la presencia del «otro» y viceversa. En síntesis, *la estima de sí y la solicitud no pueden vivir una sin la otra.*

La solicitud se realiza en dos niveles – el de las relaciones interpersonales, donde la amistad es el ejemplo fuerte, y el del colectivo, representado por el sentido de justicia. La amistad es el sentimiento de benevolencia entre dos o más personas. Se caracteriza por relaciones mutuas. El amor por sí mismo tiene que superar el egoísmo para llegar a la otra orilla del río – el prójimo.

Para Aristóteles, la amistad es un concepto equívoco. Se puede distinguir tres tipos de amistad: según lo bueno, según lo útil y según lo agradable. El primero es un sentimiento desinteresado, el segundo y tercero son por interés, sea para obtener alguna ganancia, sea para obtener placer con la presencia del amigo.

Desde la perspectiva psicoanalítica, se busca en la amistad la satisfacción del deseo. Busco en el otro algo que rellene mi falta, algo que me complete. En este sentido, toda amistad es por interés y, consecuentemente, por egoísmo. En otros términos, el otro satisface mi narcisismo.

Desde la perspectiva filosófica de PR, el egoísmo tiene un lado objetivo del «amor de sí» que hace que él no sea jamás predilección no mediada por sí mismo, sino deseo orientado por la referencia a lo bueno. Así, aunque se busque en la amistad algún interés, la finalidad última es la felicidad. Por mucho que me quiera a mí, hay una búsqueda de lo bueno que me impide quedarme en una egolatría y me impulsa en dirección a los otros. Según PR, la tesis fundamental de Aristóteles sobre la amistad es aquella que plantea la mejor amistad como la que se fundamenta en lo bueno; es porque deseamos al otro el bien que deseamos a nosotros mismos. El amor de sí mismo busca lo mejor de sí, aquello que es más durable, a saber, el intelecto, o el espíritu. *Por lo menos es a esta estabilidad de la mejor parte del sí mismo que debemos la bella fórmula según la cual el amigo es un otro «sí».*

Aristóteles, en la *Ética a Nicómaco*, plantea muchas cuestiones respecto a las relaciones de amistad, amor u otro sentimiento de benevolencia entre las personas. Por

ejemplo, si los bienhechores aman más a las personas beneficiadas que lo inverso; si la persona feliz necesita o no de amigos; si se puede ser feliz sin amigos; si el hombre feliz tiene una vida agradable.

El razonamiento de Aristóteles respecto a esas cuestiones lo lleva a afirmar, con relación a la primera, que hay hechos que evidencian que los bienhechores aman más a las personas que ayudan que lo inverso, porque los beneficiados se sienten humillados en la posición de deudores y creen mostrar su condición de necesitados al recibir un beneficio. Por otro lado, el bienhechor está en posición de acreedor, luego, tiene siempre alguna ganancia, sea en lucros financieros, sea en el reconocimiento de la sociedad. Con eso, Aristóteles muestra que es el egoísmo que lleva a alguien a ayudar al otro. En verdad, el bienhechor ama más sus acciones de ayuda al prójimo que al prójimo mismo. Aristóteles así resume esta tesis: *Al mismo tiempo, para el bienhechor, hay un elemento que lo torna noble en su acción, y por eso, él se alegra con la persona que es el objeto de su acción, mientras para el paciente no hay nobleza, en la mejor de las hipótesis hay algo provechoso y esto es menos agradable.*

La conclusión de Aristóteles es que esa egolatría en personas buenas es importante, porque muchos serán beneficiados, pero resulta peligroso y desastroso en las personas de mala índole, porque éstas usarán al prójimo en su beneficio.

Para contestar a la pregunta si el hombre feliz no necesita de amigos, Aristóteles desarrolla un razonamiento para probar que sólo se puede ser feliz si se tiene amigos. Partiendo del principio de que la felicidad es una actividad, y que como tal no existe desde siempre, sino que empieza a existir a partir de la acción, Aristóteles encadena una serie de condiciones que le permiten llegar a aquella conclusión:

Si la felicidad consiste en vivir y en estar en actividad, y la actividad de las personas buenas es conforme la excelencia moral y agradable en sí (...) y si el hecho de una cosa ser nuestra es uno de los atributos que la vuelven agradable, y si podemos observar al prójimo mejor que a nosotros mismos y sus acciones mejor que a las nuestras, y si las personas dotadas de excelencia moral que son sus amigas son agradables a las personas buenas (...) si eso es así, el hombre sumamente feliz necesitará de amigos de esta especie.

Este razonamiento posibilita al filósofo responder afirmativamente también a la cuestión de la vida agradable del hombre feliz. Si el hombre feliz debe tener una vida agradable, entonces él necesita de amigos, pues la vida solitaria es muy difícil ya que es

difícil mantenerse siempre en actividad sin la presencia de los otros.

Lo que se manifiesta en esa argumentación aristotélica es la alteridad. Es menester un «otro sí» en quien mirarse para poder reconocerse; un «otro sí» con quien y por quien merece la pena mantenerse en actividad. *La puerta está así abierta a una rectificación de la concepción intelectualista de la amistad desarrollada hasta aquí. Bajo la égida de la amistad, un lazo se trenza entre actividad y vida, en fin, entre felicidad y placer.*

La necesidad y la falta conducen al diálogo y a la solicitud, al mismo tiempo en que determinan el itinerario de la ética. Este itinerario nos lleva al reconocimiento de nuestra similitud con el otro y de éste con nosotros mismos. Para PR, es el sentido del otro que permite a Aristóteles plantear que la amistad es mutua.

El «sí» se percibe como otro a través de las siguientes características: la reversibilidad, la insustituibilidad, y la similitud. La primera, permite al «sí» ponerse en lugar de otro. A través del discurso, el «yo» se vuelve «tú» y viceversa, cada vez que uno asume el papel del locutor. El otro también no es sólo el «tú». Todas las otras personas que no «yo» son el otro. La insustituibilidad o irremplazabilidad significa que nadie es sustituible. Cada uno que muere o que sale de nuestra convivencia deja una laguna, un hueco que exige de nosotros una reestructuración en la red de nuestras relaciones. Según PR, se siente más concretamente lo irremplazable, cuando se pierde a una persona querida. Nos concienciamos de que aquella persona nunca será sustituida para mí y, por la semejanza que percibo entre los otros y yo, me concienso también de que yo soy insustituible para los otros que me quieren. Ahí se ratifica también la similitud entre el «sí mismo» y el otro. Soy semejante al otro y éste es semejante a mí en la humanidad que nos caracteriza a todos. Por eso, soy solidario y solícito con el otro en tanto que mi semejante. Afirma PR que *la similitud es el fruto del cambio entre «estima de sí» y «solicitud por el otro».*

La cuestión de la amistad lleva a la cuestión de la justicia. Si la justicia es uno de los componentes de la ética, ¿cómo se hace justicia en la amistad? En primer lugar, es importante decir que la justicia no es la amistad. Mientras ésta es por interés, aquella es desinteresada; mientras aquella es colectiva, ésta es personal. La amistad se realiza entre un pequeño grupo de personas, puesto que resulta en intimidad entre los amigos,

mientras la justicia involucra a todos los ciudadanos y, por tanto, ocurre en las instituciones.

Este tercer pie de la ética ricoeuriana – el de las instituciones justas – se caracteriza desde el principio, como una contraposición entre dos aseveraciones. La primera asevera que vivir bien sobrepasa las relaciones personales y se extiende a las instituciones. Eso significa que el sentido de justicia se dirige hacia al otro. *Correlativamente, la justicia se extiende más lejos que el cara a cara.* La Segunda reafirma los trazos éticos que no están presentes en la solicitud, a saber, la igualdad. La solicitud de alguien no se dirige a todos igualmente, porque ella se manifiesta en las relaciones de amistad. Así, para un desconocido, que no hace parte de mi círculo de amistad, o aún para un amigo menos íntimo, no me siento en la obligación de ser solícita. Hasta puedo mantenerme indiferente al otro.

La segunda aseveración confirma la institución como el «locus» de la aplicación de la justicia cuyo contenido ético es la igualdad. En efecto, se puede construir la analogía de que la solicitud es a las relaciones personales, lo que la justicia es a las relaciones institucionales. PR conceptúa institución por un prisma estructuralista. Para él, la institución es un sistema de relaciones estructurado por las costumbres, que crean un vínculo entre las personas que allí con- viven. Como en sus propias palabras:

Por institución se comprenderá aquí la estructura de «vivir-junto» de una comunidad histórica – pueblo, nación, región, etc.-, estructura irreducible a las relaciones interpersonales y, con todo, ligadas a ellas en un sentido remarcable que la noción de distribución permitirá pronto aclarar.

El autor añade que la idea de institución se caracteriza más por las costumbres que por reglas constringentes. Eso conduce a la idea de «ethos» de la que se origina la palabra ética. Ese carácter de las instituciones marca la distancia entre el «poder común» y la «dominación». Arendt muestra esa distinción, cuando trata de la vida pública y privada en la antigüedad clásica, citando como ejemplo la distinción entre la familia y la «polis». Según esta autora, en la familia predominaba la dominación. El «pater familiae» dictaba las reglas y constreñía a la mujer, a los hijos y a los esclavos, no permitiéndoles la libertad de acción. El funcionamiento de la institución «familia» era determinado por las necesidades de la vida y sometido al dominio del otro. En la «polis», al revés, el sujeto era libre, porque era tratado con igualdad. Afirmo Arendt: *La «polis» se distinguía de la*

familia por el hecho de sólo conocer «iguales», por lo que respecta a la familia, ésta era el centro de la más severa desigualdad. Ser libre significaba al mismo tiempo no estar sometido a las necesidades de la vida ni al comando del otro. Es necesario puntuar que la igualdad en la «polis» sólo se refería a los ciudadanos, no a los esclavos ni a las mujeres que eran dominados, comandados.

Pero las instituciones, en general, acaban por ser sometidas a una relación de «dominación» que se distancia del «poder-en-común» y abre la puerta a la violencia. Así, en la jerarquía de las instituciones, cada persona ejerce un poder opresor sobre los «dominados» y, a la vez, se somete al poder del dominador más alto en la jerarquía. Esto lo ha mostrado bastante bien Foucault en varios libros. En el libro “Microfísica del Poder,” él analiza las estructuras de poder vigentes desde el siglo XIX y muestra que ellas se caracterizan, por un lado, por un aparato jurídico cuyas leyes, normas y discurso son articulados con base en el colectivo, en el cuerpo social, y en la delegación de poder, y por el otro, se realizan en un sistema minucioso de coerciones en todos los niveles de la jerarquía, garantizados por los mecanismos de disciplina.

Dejando a parte este análisis de Foucault que se inserta ya en la práctica, volvamos a la reflexión de PR sobre el «sí» y la meta ética. PR ratifica la dimensión política de la acción como una tentativa de permanencia; de dar inmortalidad a las cosas perecibles. El poder, como resultado de la acción es algo puesto y tiene la duración de la acción conjunta. Es, por lo tanto, una actividad colectiva que se agota en sí misma, su fragilidad resulta de la fragilidad de las instituciones.

Sin embargo, a pesar de su fragilidad, el poder, en cuanto «poder en común» aporta al objetivo ético su tercera dimensión – la de la justicia -. En el plano de la teleología, la justicia puede ser traducida por utilidad. En el plano de la deontología de la línea kantiana, la justicia se traduce como virtud. Según PR, el justo *mira desde dos lados: del lado de lo bueno, por el cual marca la extensión de las relaciones interpersonales a las institucionales; y del lado legal, en el que el sistema judicial confiere a la ley coherencia y derecho de constreñimiento.*

Al concluir el análisis del tercer elemento de su concepto de ética, PR subraya el carácter mediador de justicia de las instituciones. Éstas son responsables por aquello que el filósofo, siguiendo a Aristóteles, nombra « justicia distributiva». Aristóteles

subdivide la justicia en distributiva y correctiva. La primera se basa en la distribución equitativa y la segunda, en la reciprocidad proporcional.

El concepto de justicia es definido por Aristóteles con relación al concepto de injusticia; el acto justo se define con relación a lo injusto.

Hecha esta diferenciación, está claro que la acción justa es un medio término entre actuar injustamente y ser tratado injustamente, puesto que, en el primer caso, se tiene demasiado y en el otro se tiene muy poco. La justicia es la observancia del medio término, pero no de manera idéntica a la observancia de otras formas de excelencia moral, y sí porque ella se relaciona con el medio término mientras la injusticia se relaciona con los extremos.

La reflexión de Aristóteles se refiere fundamentalmente al plano económico. Así, uno que actúa injustamente en la división de riquezas guardará demasiado para «sí» y los otros, los que recibieron, quedarán con muy poco. Esta injusticia se ve en todas las naciones, pero es más espantosa en las naciones pobres. La distribución de las riquezas en el mundo está en las manos de unos pocos que guardan para sí lo máximo, mientras la mayoría no tiene como satisfacer siquiera sus necesidades básicas. Pero ahí también ya pasamos a la práctica de la (in) justicia.

PR extiende el concepto de distribución a todas las instituciones como un carácter fundamental. Así, son las instituciones que regulan la distribución de papeles, obligaciones, ventajas y desventajas. Para él, *una interpretación distributiva de la institución contribuye a derribar este muro* (la distancia entre lo individual y lo social) *y asegurar la cohesión entre los tres componentes - individuales, interpersonales y «sociales» de nuestro concepto de objetivo (visée) ético*. Pero es menester añadir que la justicia en la distribución institucional estará siempre en la dependencia del ejercicio del «poder común». Si en la institución predomina la dominación, la distribución no será justa. Es por eso que, en las instituciones, se necesitan de reglas, de normas morales, códigos que garanticen la distribución justa en la práctica.

De la ética aristotélica PR pasa a la discusión de la moral kantiana. Mientras la ética se estructura sobre la idea de una «vida buena», la moral deontológica kantiana se centra en la idea del deber y de la obligación. El deber y la obligación convergen para un concepto fundamental en Kant que es la «voluntad». De ésta se despliega el «libre arbitrio».

Para Kant, los principios prácticos pueden ser subjetivos - válidos para la voluntad del sujeto -, y objetivos – válidos para la voluntad de todo ser racional-. Los primeros son las máximas de la razón individual y los segundos son las leyes morales. La ley fundamental de la razón práctica – *Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre al mismo tiempo como principio de una legislación universal* - sintetiza la concepción de la ley moral como dada únicamente por la razón, sin ningún vínculo con el exterior. No es, pues, por la experiencia empírica que se formula la ley moral; tampoco por motivaciones personales, como sentimientos o tendencias. Por consiguiente, la ley moral es un «a priori» dado por la razón. Esto significa que el ser humano conoce lo que es justo y lo que es injusto y tiene la capacidad de juzgar sus actos y los actos del otro. Esta capacidad de juzgar es el conocimiento de que *puede hacer algo porque tiene conciencia de que debe hacerlo, y conoce que tiene en sí la libertad(...)* de hacerlo o no. Hasta el conocimiento de la libertad no sería posible sin la ley moral, porque, sin ella, el hombre no tendría ninguna noción del bien y del mal, de poder elegir hacer o no hacer.

De ser universal, la ley moral es una forma que no tiene contenido, es característica de la racionalidad. Esto lo afirma Kant, en la poética y conmovedora conclusión de la “Crítica de la Razón Práctica:”

[La ley moral] eleva mi valor como inteligencia infinitamente, en virtud de mi personalidad, en la cual la ley moral me revela una vida independiente de la animalidad y aun de todo el mundo sensible, por lo menos en la medida en que pueda inferirse de la destinación finalista de mi existencia en virtud de esta ley, destinación que no está limitada a las condiciones y límites de esta vida.

En esta afirmación, además de reforzar el carácter formal y «a priori» de la ley moral, el autor confirma la autonomía de una vida independiente que tal vez se pueda traducir por espíritu. Por la exaltación de la racionalidad se puede inferir la finalidad de la existencia de cada uno, una destinación que desborda los límites de esta vida. Al afirmar que la ley moral permite la inferencia de una «destinación finalista» de la existencia, se advierte un valor teleológico para la ley moral que se aproxima a la ética de la vida buena.

Esto lo reconoce PR cuando afirma que, así como la ética posee trazos universales, la moral posee trazos finales puesto que no se puede separar la moral del

objetivo de una «vida buena». Este anclaje del momento deontológico al momento teleológico es puesto de manifiesto, según PR, en el concepto de «buena voluntad». La voluntad ocupa, en la moral kantiana, el espacio que el deseo razonable ocupa en la ética aristotélica: *el deseo se reconoce en su objetivo, la voluntad en su relación con la ley*. La voluntad exige autonomía y autorregulación. Con todo, no todas las elecciones son buenas, porque el hombre tiene sentimientos y deseos que son contrarios a la ley moral. No se puede negar, como se ha planteado en el capítulo III, la presencia del mal en el mundo. Muchas veces la persona no es autónoma, está sojuzgada a la heteronomía de otro, o de sus propios fantasmas. Considerando estos aspectos, PR recrea la ley universal de Kant: *Obra únicamente según la máxima que hace que tú puedas querer al mismo tiempo que no sea aquello que no debería ser, a saber, el mal*.

Otro punto en el que la moral kantiana se vincula a la ética es en relación con nuestro compromiso con nosotros mismos y con el otro. Este compromiso se realiza por el sentimiento de respeto. Para PR, el respeto está para la norma moral así como la solicitud está para la ética. Lo que parece asegurar la transición de la ética para el principio moral de obligación, es la Regla de Oro. Ésta constituye una fórmula apropiada de transición entre la solicitud y el segundo imperativo kantiano: *Obra de tal modo que consideres la humanidad, sea en tu persona, sea en la persona de cualquier otro, siempre también como fin y nunca como medio*.

Sin embargo, como se ha mencionado hace poco, ni la solicitud en las relaciones personales, ni el querer vivir en comunidad, tampoco la ley moral o los códigos civiles decurrentes de ella son capaces de evitar el crimen, la violencia, las situaciones-límite, donde uno humilla el otro hasta al punto de que éste pierda su dignidad y su autonomía.

En estos casos, debería entrar en acción los códigos civiles, a través del sistema judicial. Pero éste, como toda institución, no está exento de dominación de unos por los otros, de distribución injusta, de impedimento al ejercicio del «poder en común». De esta manera, las personas no son vistas como fin en sí, sino que son usadas para el placer o la ganancia de otros. La codicia de unos masacra pueblos y culturas enteras.

Así, el contrato social, que trata de garantizar la igualdad, la autonomía y, consecuentemente, la libertad, se torna una ficción y pone en riesgo «el deseo de vivir bien con y para los otros en las instituciones justas». Esto ocurre porque hay siempre un

conflicto entre el «sí» universal, la pluralidad de personas y las instituciones. De estos conflictos surgen situaciones nuevas, casos difíciles que exigen una solución también nueva. Es desde ahí que es necesario volver de la moral a la ética y, al mismo tiempo, tener una sabiduría práctica para el juicio y la toma de decisiones.

La moral de la obligación nos pone siempre a prueba, porque va en contra de las ilusiones que tenemos sobre nosotros mismos, y a nuestras inclinaciones. Esto significa que, muchas veces, tenemos oscurecida la finalidad de la «vida buena». Para PR, este conflicto es suscitado por el propio rigor formal de la ley moral que entra en choque con la realidad de la situación. Sin embargo, sin la ley moral para ayudarnos a resolver los conflictos que estremecen nuestras prácticas, *sucumbiríamos a las seducciones de un situacionismo moral que nos remitiría sin defensa al arbitrario.*

Del debate de PR entre una ética neo aristotélica y el abordaje kantiano de la moral, fue posible sacar algunas conclusiones. Primera, que con este debate el autor completa su concepto de subjetividad como una «ipseidad», un «sí mismo como un otro» y esto implica un ser que construye la conciencia de sí mismo por un proceso de interpretación y reflexión y, por este mismo proceso racional, crea los principios éticos de la «vida buena», del «vivir en comunidad» y, para eso, se somete a la regla moral también dada por la razón. Segunda, que, a pesar de esta conciencia de la ética y de la moral, y por eso mismo, el hombre tiene la libertad de elegir, de hacer o no hacer. El «sí mismo» es, pues, responsable por sus acciones, es el sujeto de la imputación moral, pero, al mismo tiempo, no siempre es autónomo, ético o totalmente lúcido, porque puede encontrarse sometido a una heteronomía, iludido por los aparatos ideológicos del Estado o por las propias fuerzas del inconsciente. Tercera, que, a pesar del mal siempre presente, el hombre es el ser de posibilidades y, por eso, el «sí mismo» es capaz, por el proceso de interpretación y reflexión, de construir un proyecto de «vida buena», «vida verdadera», «en común» y saber juzgar, elegir y obrar para realizarla. Cuarta, que este proyecto es colectivo y, por eso, necesita de las «instituciones justas», puesto que estará siempre en construcción. Finalmente, que la utilización del estructuralismo como método de análisis no ha impedido al filósofo construir un concepto de subjetividad. Por el contrario, el análisis estructural fue una vía de acceso a la interpretación de las acciones y obras de la humanidad, a través de las cuales emerge el «sí mismo». No un «yo»

exaltado, tampoco un «yo» humillado, sino un «yo» capaz de construirse a sí mismo a cada vez, a través de la reflexión y la interpretación de sus actos y obras, espejándose en el otro; capaz de construir para sí una finalidad para la vida y obrar para alcanzarla, aunque nunca llegue a hacerlo completamente.

REFLEXIONES FINALES: DE LO VIVIDO A LO PROYECTADO

... que la imaginación utópica se convierta siempre en espera determinada y que las herencias recibidas sean liberadas de su esclerosis.

El estudio de la obra de Paul Ricoeur fue para mí un riesgo y un desafío. Riesgo porque, delante de una obra tan diversificada, tan vasta, rica y profunda, cualquier análisis resulta en una reducción, no en el sentido de una «epojé», sino en el sentido de empobrecimiento. Como toda pesquisa resulta de una hipótesis, ésta también selectiva, hay siempre el riesgo de malas interpretaciones, malentendidos e infidelidad al pensamiento del autor.

Desafío en dos sentidos: el primero, relativo a cuestiones de lenguaje. Como no oriunda del área de la filosofía, me fueron arduas la adquisición de sus conceptos y categorías y la apropiación del discurso filosófico, bastante raro para mí. Además, fue muy costoso escribir en una lengua que no es la mía y que tuve que aprender sin tener un

contacto diario con sus hablantes. Aunque el español y el portugués sean muy semejantes, hay varias diferencias entre ellos y la propia semejanza es muchas veces engañosa.

El segundo, relativo a la propia tarea que me propuse, a saber, estudiar la obra de PR. Acompañar las innumerables vueltas de la espiral del pensamiento ricoeuriano fue como seguir a una sinfonía cuyas vueltas al tema básico representan una sorpresa y la emoción de nuevos acordes, a veces evidentes, otras tan sutiles que se pueden perder si no se fija la atención.

Como un compositor, PR retoma los temas con los cuales trabaja – el hombre, sus acciones y las varias manifestaciones de su lenguaje – y, a cada vuelta les añade una nueva reflexión que reconstruye el tema bajo nuevas perspectivas y nuevos conceptos. Eso brota de la reflexión filosófica pero enriquecida por el diálogo respetuoso y profundo que el filósofo mantiene con otros filósofos y con diferentes teorías como la lingüística, la antropología, el psicoanálisis, la teoría literaria, etc. Su relación dialógica con todos esos ramos del saber resulta en una dialéctica cuyo sentido es, según el filósofo, una actitud de mediación y totalización.

Sin embargo, como se ha mencionado muchas veces en este trabajo, esta interdisciplinaridad no desvía el autor de su compromiso con la filosofía, específicamente, con la hermenéutica filosófica de carácter netamente fenomenológico. Eso es explicitado por él, cuando caracteriza la tradición a la que pertenece por tres rasgos: *corresponde a una filosofía reflexiva; se encuentra en la esfera de la influencia husserliana; pretende ser una variante hermenéutica de esa filosofía.*

Pertenecer a la esfera de la fenomenología facilitó, hasta cierto punto, la aproximación del filósofo con el estructuralismo, ya que el «fenómeno», por lo menos tal como lo define Kant, es una forma construida por nuestras formas «a priori» de la «sensibilidad» y de las «leyes del entendimiento». En cierto sentido se puede, pues, decir que el fenómeno, en cuanto forma, es una estructura. También en Husserl, uno de los autores que ha ejercido enorme influencia sobre la filosofía reflexiva de PR, hay, como se mencionó en las páginas 51 y 52, una aproximación muy grande con el estructuralismo saussuriano, en lo que se refiere a los conceptos de lengua y habla y a la primacía de la primera para la descripción; al concepto de signo como la unión entre significante y

significado y a la naturaleza arbitraria de esta unión; a la concepción del significado como una «unidad ideal» e invariante; a la concepción de la gramática como conjunto de categorías y de relaciones entre sus componentes que FS nombra paradigmática y sintagmática, respectivamente.

Según Bonomi, además de esos aspectos, en las “Investigaciones Lógicas,” Husserl plantea la construcción de una gramática lógica pura que está constituida de un conjunto finito de medios capaces de generar un conjunto virtualmente infinito de enunciados. Este reconocimiento de una capacidad generativa de la gramática muestra una aproximación entre el transformacionalismo chomskiano y la lógica de Husserl.

Además de este poder generativo, la gramática puramente formal estaría constituida por principios válidos para todas las lenguas. Esta tesis apunta para la concepción de una gramática universal.

Finalmente, la investigación lógico-gramatical de Husserl comparte con Saussure y Chomsky el hecho de no ser prescriptiva, es decir, de no establecer reglas prácticas del uso de la lengua, determinando reglas de lo correcto y de lo incorrecto. Por el contrario, la teoría husserliana es *movida exclusivamente por un interés teórico, que orienta una investigación sistemática de las formas posibles y de las leyes de su combinabilidad.*

La distinción fundamental entre la teoría husserliana y el estructuralismo lingüístico saussuriano y chomskiano es que, para los lingüistas, la descripción de las lenguas y la construcción de las gramáticas tienen un fin en sí mismas, mientras que, para Husserl, esta descripción ocurre en el ámbito más amplio de una investigación gnoseológica, es decir, se trata de una teoría del conocimiento, una teoría lógico-cognitiva.

Sin embargo, cabe preguntar: ¿Cuál es la importancia de una investigación sobre la influencia del estructuralismo en la construcción del concepto de subjetividad en la obra de PR, en estos tiempos de post-todo? Post- psicoanálisis, post-marxismo, post-ideologías; post-estructuralismo y, yo osaría, decir post-utopías.

Si, como fue dicho, el estructuralismo se agotó ya al final de los años sesenta, ¿por qué se elige una línea de investigación que tiene como uno de sus objetivos la utilización de los presupuestos estructuralistas? Dejaremos esas cuestiones en suspensión por el momento, mientras nos dedicamos a rehacer lo vivido en el transcurso de este

trabajo.

En el primer capítulo se ha hecho una revisión de los momentos más importantes del estructuralismo en Europa, representados por las obras de Saussure, Greimas, Benveniste y Lévy-Strauss, autores con los cuales PR ha mantenido una proficua relación dialógica y dialéctica. La base axial de este estructuralismo es el concepto de valor. Por él se entiende que las estructuras son fundacionales y todos los elementos que las componen son determinados en ellas y por ellas. Si es éste el concepto dominante, entonces es verdad que tanto la historia como el sujeto ahí no tienen lugar.

En efecto, Saussure, al dicotomizar lengua y habla, sincronía y diacronía, significante y significado y postular el valor como eje del sistema, saca el hombre del centro del lenguaje y plantea la «cosa» de la lengua, a través de la «cosa» del signo. Ya no se trata más de un sentido trascendente que, a partir de un sujeto, atraviesa la lengua. Por el contrario, no hay un sentido, sino significados y significaciones inmanentes a la propia estructura. Pero el desplazamiento del sujeto no es tranquilo. Hay una tensión entre significante y significado, entre sistema y uso, entre sincronía y diacronía, entre sintagmática y paradigmática que provoca fracturas en el sistema mismo, posibilitando la reubicación del sujeto en la lengua, a través de la acción. Eso es patente en los cambios lingüísticos en el espacio – las variantes lingüísticas –, y en el tiempo, a través de una mirada diacrónica. Estas modificaciones que se alzaron al rango de la colectividad resultan de acciones individuales sobre el sistema. También se hace presente el sujeto en los cambios de sentido, en las metáforas, en fin, en las creaciones estilísticas que acaban por incorporarse al sistema.

Al separar el signo por un trazo, estableciendo una relación analógica entre significante e imagen acústica, significado y concepto, fue abierta una brecha para la intervención subjetiva, posibilitando la creación de nuevos conceptos para las mismas imágenes acústicas como también la creación de nuevas imágenes acústicas para el mismo concepto o para conceptos distintos. Los poetas y los filósofos saben aprovechar bien esas brechas. Las nuevas creaciones podrán o no alzarse al nivel de la colectividad, pero eso no tiene ninguna importancia con relación al hecho de que esa posibilidad de innovación es una prueba de la presencia del hombre en la lengua.

Esas brechas presentes en las dicotomías posibilitaron a EB desdoblar la lengua

en la semiología y la semántica y, con eso, como lo afirmó Barthes, reintroducir el hombre en la lengua. El sistema semiológico construye las significaciones a partir de los valores de los elementos en el sistema, pero la semántica establece la relación entre lenguaje y contexto, en éste, incluido el sujeto del discurso.

Las críticas que se hacen al estructuralismo, llegando incluso a la decretación de su muerte, no pueden, con todo, negar que él ha sido el método de análisis más importante y de mayor amplitud del siglo XX. Y, si hubo distorsiones en su utilización, eso no niega el carácter científico dado por él a las ciencias humanas y su aspecto transdisciplinario. Después de él, ninguna otra teoría, o método, consiguió tal alcance en ciencias humanas y, aunque rechazado, no hay teoría de estas ciencias que, de un modo u otro no utilice todavía algunos de sus conceptos y principios. Como método descriptivo, el estructuralismo ha probado, en definitiva, su eficacia.

La hermenéutica ricoeuriana, pasando por la prueba del estructuralismo en los estudios del lenguaje y del texto, no sólo logró alcanzar un grado más profundo de rigurosidad metódica, sino que ha contribuido para desvelar el estructuralismo lingüístico como un método de análisis, importante, por supuesto, pero no alzado al grado de fin en sí mismo. El estructuralismo fue utilizado por PR como medio de penetración en la obra, para, a partir de ahí, buscar los sentidos que desbordan la estructura en dirección al mundo y a la vida. El estructuralismo, tal como empleado por PR, no asesinó al sujeto, sino que contribuyó para recuperarlo, por el trabajo de la interpretación.

La respuesta a la pregunta del título de esta tesis, si es posible un diálogo entre estructuralismo y subjetividad en la obra de Ricoeur es, pues, afirmativa. Sí, este diálogo fue posible, fructífero y enriqueció a los dos: la hermenéutica, bajo la influencia del estructuralismo, particularmente el de EB, añadió a la lingüística el contexto y el hombre en la acción discursiva. El estructuralismo de la antropología, del psicoanálisis y de la lingüística lograron dar a la hermenéutica una herramienta de análisis que posibilitó la búsqueda de sentido y de la verdad en la relación entre sistema y realidad, mediada por el sujeto.

Se puede inferir, por lo tanto, que el sujeto siempre ha estado presente en la hermenéutica ricoeuriana, a través de la filosofía reflexiva, procedente del «cogito» cartesiano, pasando por la racionalidad kantiana y por la fenomenología husserliana, pero

sobrepasando el «cogito», como se mostró en el segundo capítulo.

Bajo la influencia de los maestros de la sospecha – Freud, Marx y Nietzsche, PR demostró que el sujeto no está dado, que él no se conoce de inmediato y que la conciencia es, al principio engañosa. Sólo por un proceso de reflexión e interpretación de las acciones humanas, entre ellas el discurso, es posible una ampliación de la conciencia y la construcción de un sujeto más autónomo, más crítico y ético. ¿Se trata de una vuelta al «conócete a ti mismo» de la antigüedad clásica? Tal vez sí, pero no por una reflexión directa, psicológica, sino por el largo e indirecto camino de la interpretación de las acciones y obras del hombre.

Se analizó también, en el segundo capítulo, el ensayo “Heidegger y la cuestión del sujeto” del libro “El Conflicto de las Interpretaciones.” Con este análisis, aunque precario y rápido, fue posible vislumbrar algunos aspectos de la teoría de MH, tal como en “El Ser y el Tiempo,” que influenciaron a PR, como la cuestión del «ser ahí» como un «ser en el mundo» y «ser con el otro», la cuestión del «cuidado» como preocupación y cura, como fue posible percibir claramente o en las entrelíneas en varias de las obras estudiadas. Pero también se ha evidenciado la diferencia entre los dos filósofos en la cuestión del «ser» del «ser ahí». Para MH, el «ser ahí» aparece de inmediato como un ser que «se despliega en una historicidad impersonal» mientras, para PR, el «sí mismo» tiene que ser buscado tras los elementos alienantes como las estructuras sociales o afectivas. Ésta es la vía larga de la interpretación del «sí mismo» ricoeuriana, *frente a la vía corta de la auto comprensión, de Heidegger.*

En síntesis, en el segundo capítulo fueron planteados los marcos que determinarían el desarrollo de esta tesis, a saber, la construcción de la subjetividad por PR y su relación dialéctica con el estructuralismo.

La hermenéutica de PR, al cuestionar al *sujeto tradicional, cartesiano, centrado, uno, dueño de la conciencia y del saber*, descentra el sujeto a favor de la «cosa del texto». Esta centralización del texto contesta la hipóstasis de la subjetividad hecha por el idealismo husserliano que, según PR, se olvidó de su propio descubrimiento: el carácter universal de la intencionalidad. Ésta determina que la conciencia sólo tiene sentido fuera de sí misma. La conciencia es «conciencia de». Del mundo, del «ser en el mundo», del «ser ahí» y del «sí mismo como otro». De ser así, la subjetividad no es algo dado, es algo

que se construye en la medida en que se profundiza el ámbito de la conciencia. Y eso sólo es posible por los procesos de interpretación.

Eso significa que la ampliación y profundización de la conciencia pasa por la interpretación de las huellas dejadas por el hombre en el mundo. Esas huellas son los resultados históricos y simbólicos de las acciones humanas. Así, el estudio de los símbolos en PR demuestra el poder que tiene el hombre de, a través de ellos, refigurar lo real y construir el mundo de la cultura.

Sea en el estudio de la simbólica del mal, sea en el estudio de los mitos que son símbolos de segundo grado, porque traducidos por una narrativa, PR muestra el poder de la expresión simbólica de mediar la relación de nuestra mente, o, si se quiere, de nuestro espíritu, con la realidad. Como en las palabras de Correia, *lo decisivo de la expresión simbólica se encuentra en el poder operativo y transformador de la relación entre nuestra ipseidad y el mundo real.*

El estudio del simbolismo ricoeuriano, planteado en líneas generales, en el tercer capítulo, demostró la fuerte influencia del estructuralismo de LS, en el análisis de los mitos y de AG, en el análisis de los símbolos referentes al mal. Pero, como se ha podido demostrar, el filósofo sobrepasó el nivel descriptivo del método estructural, profundizando su análisis hasta el nivel filosófico-reflexivo, por el cual fue posible una mayor aproximación al concepto de subjetividad que el filósofo vino construyendo desde sus primeras obras.

PR, en sus innumerables vueltas teóricas, pasa también por la metáfora, como fue mostrado en el cuarto capítulo. Se puede postular que la metáfora es una estructura- puente entre el símbolo y la obra literaria. Con el símbolo comparte características como el doble sentido. Esto quiere decir que, además del significado primario, inmediato, símbolos y metáforas se prestan a otras significaciones; ambos se abren para un sentido contextual y nos invitan a *leer nuestra propia experiencia según las nuevas modalidades del lenguaje.*

Sin embargo, la metáfora se distingue del símbolo por su construcción sintética y sintagmática. La metáfora es una predicación que crea, sobre una impertinencia semántica, nuevas pertinencias de sentido que se abren hacia lo real. Eso significa la existencia de una función referencial en la metáfora, no una referencia directa al mundo

concreto, sino una referencia al mundo configurado y refigurado por su poder creador. La referencia metafórica es, por lo tanto, doble. Ella tiene un referido primario que remite a la realidad de la existencia y un referido secundario que remite al universo de la obra y abre espacios para su articulación con el mundo refigurado por el lector.

De la tensión entre impertinencia pertinente en la metáfora aflora una cuestión filosófica: ¿Hay una verdad en la metáfora? En caso afirmativo, ¿cuál es esta verdad que la metáfora aporta?

La verdad de la metáfora es justamente la posibilidad que ella nos ofrece de ver el mundo «como» lo interpretamos. Por eso ella establece un juego de «ser y no ser», de pertenencia y distanciamiento. Este último posibilita la entrada del discurso reflexivo, en la búsqueda de lo que se oculta y se muestra en la metáfora y que remite al mundo, al otro, posibilitando la conciencia de la «ipseidad». En síntesis, la metáfora, como el símbolo, «da a pensar».

En el estudio de “La Metáfora Viva”, el filósofo utilizó las herramientas del estructuralismo lingüístico, como él mismo lo reconoce en “La Crítica y la Convicción”. La semántica proposicional le aportó las bases para el estudio de la metáfora como predicación; la pragmática y la teoría benevistiana le posibilitaron a él analizarla en el ámbito de la práctica discursiva, donde el sujeto viene a manifestarse.

Con la narrativa, la metáfora comparte, además del aspecto de configuración y refiguración del mundo, común también al símbolo, el hecho de ser una predicación, es decir, la metáfora se sitúa en el nivel de la frase y ésta es el elemento discursivo por excelencia.

Fue justamente a partir de los conceptos de «configuración» y «refiguración» en el contexto narrativo que PR construyó el importante concepto de «identidad narrativa» que le permitió llegar a la «identidad ipse», bajo el paradigma de la promesa.

Esos temas fueron abordados en los dos últimos capítulos, como un medio de analizar la influencia del estructuralismo y la construcción de la subjetividad en la obra de PR. Intentamos mantener, con eso, el hilo conductor de nuestra investigación, pero, en consecuencia, fue necesario dejar aparte temas tan interesantes e importantes como la cuestión de la narración histórica, de la temporalidad a través de la narrativa y tantos otros aspectos significativos de la obra del filósofo. Infelizmente, elegir tiene como

contrapartida perder. Así, la elección de la tercera línea de investigación de PR representó una ganancia, pero también la pérdida de muchas otras posibilidades.

Retomando la cuestión de la narrativa, el autor dedica los dos primeros volúmenes de “Temps et Récit” al que él nombra «mimesis» I y II, a saber, la prefiguración y la configuración de la intriga. Las acciones y los acontecimientos que de ellas resultan son estructurados como una «fábula», una «intriga» que se desarrolla en el tiempo. El enfoque es dado a la narrativa de ficción, aunque, en el primer volumen, el autor haya dedicado una gran parte a la discusión del carácter de una poética del discurso histórico, defendiendo el postulado de que ficción e historia pertenecen a la misma clase en lo que se refiere a la estructura narrativa. En ambas están presentes acciones que se desarrollan en el tiempo y en el espacio, personajes, foco narrativo, etc.

En los tres volúmenes de “Temps et Récit,” el estructuralismo es utilizado como método propedéutico de análisis como el propio autor explicita: *Una vez más, y de una manera que pienso ser más fructuosa, luché con el estructuralismo en el terreno en el que él siempre ha funcionado mejor: el narrativo.* Además de las explicaciones estructurales de la «puesta en intriga», a través del juego de relaciones y oposiciones entre los personajes, peripecias y temporalidad, en el segundo volumen PR emprende un análisis de tres grandes obras: Mrs. Dalloway, de Virginia Woolf; La Montaña Mágica (Der Zauberberg) de Thomas Mann y En Busca del Tiempo Perdido (A la Recherche du Temps Perdu) de Marcel Proust, utilizando, en el nivel de la estructura superficial, el método estructuralista. A través del juego de relaciones entre los personajes, de sus acciones, del análisis de los signos y símbolos sistematizados en la voz del narrador en la instancia de la enunciación, y en la voz de los personajes en la instancia del enunciado, PR analiza y explicita el tiempo de la ficción para, a partir de ahí, alzar un vuelo más alto, mejor dicho, zambullirse más profundamente en las reflexiones filosóficas sobre el tiempo psicológico y el tiempo cosmológico y, principalmente, sobre la imposibilidad de la unificación de ambos. Deja también clara la imposibilidad de la conceptualización del tiempo: *Lo que me conduce directamente al tema kantiano de la inescrutabilidad del tiempo: el tiempo avanza, corre, y hasta el hecho de sólo hablarse de él a través de metáforas, muestra que no tenemos dominio sobre él, no sólo práctico, evidentemente, o instrumental, sino también conceptual.*

En el tercer volumen de “Temps et Récit,” la mimesis es planteada como la refiguración del mundo, realizada por la relación entre la obra y el lector. Esa capacidad transformadora de la experiencia es el requisito para que la obra se configure como creación de un mundo nuevo, de una nueva realidad. El papel del lector como mediador entre el sistema que es la obra y la realidad es fundamental. Sin un lector que reconfigure la obra y tenga la experiencia, a través de ella, de una nueva realidad, no hay siquiera la configuración. Así, lo que se refigura es la vida y el mundo del lector empírico.

Esta relación entre autor/obra, obra/lector, posibilita la constitución de la identidad narrativa en la medida en que se atribuye a un individuo o a una comunidad el papel de agente. Es la respuesta a la pregunta «¿quién?» que determina la identidad. La respuesta a esa pregunta es un nombre propio el cual tiene como soporte la narración de su historia. La manutención del nombre propio y el reconocimiento de la persona a lo largo de su vida se debe a la acción de recontar su historia.

Según PR, la identidad del «¿quién?» es en sí misma una identidad narrativa. Esa postulación es la tercera vía ricoeuriana propuesta como solución a la dialéctica entre un sujeto siempre idéntico a sí mismo en las diversidades de sus estados, de la concepción sustancialista y la concepción de un ¿no sujeto? como un haz ¿caótico? de cognición, emoción y volición, tal como postula Nietzsche.

Esta tercera vía de la identidad es más una vuelta en la espiral del concepto de subjetividad en PR, con el postulado de que la identidad tiene dos caras: la «mismidad» que involucra el carácter y el cuerpo y la «ipseidad» que se refiere a la conciencia de sí mismo, construida por el proceso de interpretación que culmina por el reconocimiento de uno mismo como agente.

Ser agente es ser responsable, es ser pasible de la imputación moral, pero, sobre todo, es obrar bajo el «paradigma de la ética y de la promesa». Ética como un ideal de «vida buena», porque verdadera, y promesa que significa el mantenimiento de la palabra dada pero también el siempre «poder ser». Una posibilidad de cambios, pero *determinada, mantenida, que se promulga a pesar de los cambios*. Esta última vuelta de la espiral, que culminó en la concepción de un «sí mismo» ético, moral y capaz de posicionarse éticamente aun delante de situaciones totalmente nuevas, fue el tema del

último capítulo de esta investigación.

Este recorrido por los temas fundamentales desarrollados en los capítulos de este trabajo permitió, una vez más, confirmar nuestra tesis planteada en la introducción, de que el diálogo mantenido por el filósofo con el estructuralismo no constituyó ningún impedimento a la construcción de su concepto de subjetividad. Esto porque el estructuralismo representó en su obra un método de análisis, no una teoría filosófica de negación del sujeto. E incluso adoptándolo, algunas veces, como método, esa utilización se procesó bajo una constante vigilancia dialéctico-crítica por parte del filósofo.

Ahora bien, más que confirmar o no una tesis, el análisis de la obra ricoeuriana «da a pensar», posibilitando varias lecturas. Abre espacios para que los lectores podamos reconocernos como seres pensantes, éticos y políticos. Seres capaces de construirnos un mundo y una utopía, y, aunque sometidos a las fuerzas del inconsciente, de las ideologías, de la cultura y de la cotidianidad, capaces de hacer existir «un dios, un bicho, un universo, un ángel», capaces, en fin, de reconocernos en el otro y como otro en una única narrativa: la narrativa de la humanidad.

La verdadera finalidad de la interpretación, como nos ha mostrado PR, no se limita a la comprensión de los sentidos inmanentes de una obra, creados en el seno de las estructuras que la constituyen, sino el alcance, a partir de lo inmanente, de la trascendencia de la obra, a través de varios puentes, que conectan el mundo de la obra al mundo del lector/intérprete y al mundo del autor. Ningún estudio de una teoría cualquiera y ninguna lectura de una obra literaria merecerían la pena si este salto trascendental de significaciones no fuera posible, puesto que sólo con este movimiento se realiza la resignificación del pasado, la comprensión del presente y la proyección del futuro.

De esa manera, el estudio de la obra de PR, además de permitir comprender algunos aspectos de su hermenéutica filosófica de la obra, ofrece las claves para analizar el momento teórico presente de la lingüística cognitiva y textual, del análisis del discurso y de la teoría literaria que ya no pueden más ignorar los sujetos involucrados en los actos de discurso, tampoco los procesos de «referenciación» que estos actos exigen. Así, si hubo un momento en el que la lingüística, para erigirse como ciencia, tuvo que acotar bien su objeto y sus métodos, hoy en día los científicos tienen que hacer el camino

inverso. Delante de fenómenos tan complejos como el lenguaje y la acción discursiva, comprenden que ellos no pueden ser estudiados desde un único punto de vista. Los estudios de las lenguas, del discurso y del texto no pueden, pues, ignorar los hallazgos de la psicología cognitiva, la neurología, la filosofía, principalmente la lógica y la hermenéutica. En este contexto, la tercera línea de investigación de la filosofía ricoeuriana ofrece un riquísimo modelo de interdisciplinaridad sin ecletismo, de respeto a otras líneas de investigación, con profundo rigor analítico y sin permisividad, siempre tratando de sacar de las otras ciencias y teorías con las que dialoga las contribuciones posibles, a través del método dialéctico-crítico, sin, con todo, perder el hilo conductor de la hermenéutica filosófica que es la búsqueda del ser.

Al término de esta investigación, se concretiza la idea de que lo importante no es sólo lo que se comprende del sentido inmanente del texto, a partir de su estructuración, sino su trascendencia: el conjunto de posibilidades y de preguntas aún sin respuestas, que el acto de leer proporciona, instigándonos a proyectar el futuro, continuar la búsqueda y a seguir siendo un poco más conscientes del mundo y de nosotros mismos.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

BASICAS

DEL AUTOR

RICOEUR, Paul. Philosophie de la Volonté I. Le volontaire y l'involontaire. Paris: Aubier, 1988.

RICOEUR, Paul. Philosophie de la Volonté II. Finitude et culpabilité. Paris: Aubier, 1988

RICOEUR, Paul. La Métaphore Vive. Paris: Éditions du Seuil, 1975. A Metáfora Viva. São Paulo: Loyola, 2000 (Utilizada en este trabajo la versión en portugués)

RICOEUR, Paul. De l'Interpretation: Éssai sur Freud. Paris: Ed. du Seuil, 1965

RICOEUR, Paul. Le Conflit des Interprétations: Éssais d'hermeneutique I. Éditions du Seuil, 1969. O Conflito das Interpretações. Ensaio de Hermenêutica. Rio de Janeiro: Imago, 1978 (Utilizada en este trabajo la versión en portugués)

RICOEUR, Paul. Lectures 2. La Contrée des Philosophes. Paris : Éditions du Seuil, 1992. A Região dos Filósofos. Leitura 2. São Paulo: Loyola, 1996 (Utilizada en este trabajo la versión en portugués)

RICOEUR, Paul. L'Homme Faillible. In : Philosophie de la Volonté II. Finitude et Culpabilité. Paris : Aubier, 1988. Fallible Man. New York: Fordham University Press, 2000 (Utilizadas en este trabajo las dos versiones)

RICOEUR, Paul. Le mal – un défi à la philosophie et à la théologie. Genève : Labor et Fides, 1986. O Mal. São Paulo: Papyrus, 1988 (Utilizada en este trabajo la versión en portugués)

RICOEUR, Paul. Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning. Fort Worth: The Texas University Press, 1976. Teoria da Interpretação. O Discurso e o excesso de significação. Lisboa: Ed. 70, 1976 (Obra originalmente publicada en inglés. Utilizada en este trabajo la versión en portugués)

RICOEUR, Paul. Le Discours de l'Action. Press du CNRS, 1977. O Discurso da Ação. Lisboa: Ed. 70, 1977 (Utilizada en este trabajo la versión en portugués)

RICOEUR, Paul. Temps et Récit. Tome 1. Paris: Ed. du Seuil, 1983

RICOEUR, Paul. Temps et Récit. Tome 2. Paris: Ed. du Seuil, 1984

RICOEUR, Paul. Temps et Récit. 3. Paris: Ed. du Seuil, 1985

RICOEUR, Paul. Du Texte à la Action. Éssais d'Hermeneutique II. Éditions du Seuil, 1986. Del Texto a la Acción. Ensayos de Hermenéutica 2. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2001 (Utilizada en este trabajo la versión en español)

RICOEUR, Paul. Soi-même comme un autre. Paris: Ed. du Seuil, 1990

RICOEUR, Paul. La Critique et la Conviction. Paris : Éditions Calmann – Lévy, 1995. A Crítica e a Convicção. Lisboa: ed. 70, 1997 (Utilizada en este trabajo la versión en portugués)

RICOEUR, Paul. Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle. Paris: Ed. Esprit, 1995, pp. 46-47

DE OTROS AUTORES

BENVENISTE, Émile. Problème de Lingüistique Générale. Tome 1. Paris: TEL Galimard, 1996

BENVENISTE, Émile. Problemas de Lingüística Geral. Tome 2. Campinas: Pontes, 1989

DUCROT, Oswald. Estruturalismo e Lingüística. São Paulo: Cultrix, 1970

GREIMAS, Algirda Julien. Sémantique Structurale. Paris: Larousse, 1966

LÉVI-STRAUSS, Claude. Antropologia Estrutural. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989

LÉVI-STRAUSS, Claude. A Noção de Estrutura em Etnologia. Raça e História. O Totemismo Hoje. In: Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1976

SAUSSURE, Ferdinand. Cours de Lingüistique Générale. Paris: Payot, 1969

COMPLEMENTARIAS

SOBRE EL AUTOR Y SU OBRA

ANDRADE, Abrahão Costa. Ricoeur e a Formação do Sujeito. Porto Alegre: Ed. Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2000

CESAR, Constanca Marcondes. Paul Ricoeur. Ensaio. São Paulo: Paulus, 1998

CORREIA, Carlos João. Ricoeur e a Expressão Simbólica do Sentido. Braga: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999

FRANCO, Sérgio Gouveia. Hermenêutica e Psicanálise na Obra de Ricoeur. São Paulo: Loyola, 1995

GREISCH, Jean. Paul Ricoeur. L'itinérance du Sens. Grenoble: Jérôme Millon, 2001

MONGIN, Olivier. Paul Ricoeur. Paris: Ed. du Seuil, 1988

REAGAN, Charles E. Paul Ricoeur. His Life and his Work. Chicago: The University of Chicago Press, 1995

SOBRE TEMAS CORRELACIONADOS

ARISTÓTELES. Poética. Organon VI – Elencos sofisticos. Ética a Nicômaco. In: Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1966

ARNAULD y LANCELOT. Gramática de Port-Royal. São Paulo: Martins Fontes, 1992

ARENDT, Hanah. A Condição Humana. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000

AUSTIN, J. L. How to do things with words. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1994

BARTHES, Roland. O Rumor da Língua. São Paulo: Brasiliense, 1988.

BACHELARD, Gaston. A Formação do Espírito Científico. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996

BONOMI, Andrea. Fenomenologia e Estruturalismo. São Paulo: Perspectiva, 2001

CASSIRER, Ernst. Linguagem e Mito. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2000

CAMPOS, Paulo Mendes. O Amor Acaba. Crônicas Líricas e Existenciais. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000

DELEUZE, Jules e GUATARI, Felix. O que é Filosofia? Rio de Janeiro: Ed. 34, 2000

DURANTI, Alessandro e GOODWIN, Charles. Rethinking Context. Language as an Interactive Phenomenon. Cambridge: Cambridge University Press, 1992

ECO, Humberto. Lector in Fabula. São Paulo: Perspectiva, 1983

ELIADE, Mircea. Mito e Realidade. São Paulo: Perspectiva, 2000

FAFIÁN, Manuel Maceiras. El Paradigma Hermenéutico: La Interpretación. Texto utilizado en clase de Doctorado. Universidade Católica de Minas Gerais/Universidad

- Complutense de Madrid, Belo Horizonte, 2000
- FAFIÁN, Manuel Maceiras. Metamorfosis del Lenguaje. Madrid: Editorial Síntesis, 2002
- FAGE, J. B. Para Entender o Estruturalismo. Lisboa: Ed. Moraes, 1973
- FERNÁNDEZ, Alicia. La Inteligencia Atrapada. Abordaje psicopedagógico clínico del niño y su familia. Buenos Aires: Nueva Visión SAIC, 1987
- GADAMER, Hans Georg. Verdade e Método. Traços Fundamentais de uma Hermenêutica Filosófica. Petrópolis: Vozes, 1999
- GUIRAUD, Pierre. La Sémantique. Col. Que sais-je? Paris: Presses Universitaires de France, 1965
- HEGEL, G. W. Esthétique. Textes Choisis . Paris: Presses Universitaires de France, 1998
- HEIDEGGER, Martin. El Ser y el Tiempo. México: Fondo de Cultura Económica, 2000
- HEIDEGGER, Martin. Cadernos de Tradução II. São Paulo: Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo – USP, 1997
- HJELMSLEV, Louis. Prolegómenos a una Teoría del Lenguaje. Madrid: Gredos, 1971
- HUSSERL, Edmund. Investigações Lógicas VI. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980
- JAKOBSON; Roman. Linguística e Comunicação. São Paulo: Cultrix, 1970
- KANT, Immanuel. Le Jugement Esthétique. Textes Choisis. Paris: Presses Universitaire de France, 1998
- KANT, Immanuel. Crítica de la Razón Práctica. Buenos Aires: editorial Losada, 1961
- KANT, Immanuel. Crítica de la Razón Pura. Tomos I e II. Barcelona: Ed. Folio, 2002
- KEMPSON, Ruth. Teoria Semântica. Rio de Janeiro: Zahar, 1977
- LAKOFF, Georg & Johnson, Mark. Metaphors we Live By. Chicago and London: the University of Chicago Press, 1980
- LORCA, Federico García. Yerma, La Casa de Bernarda Alba y Doña Rosita, la Soltera. Madrid: Ed. Magisterio Español, S.^a, 1974
- LUKACS, Georg. Histoire et Conscience de Classe. Essai Dialectique Marxiste. Paris: Ed. Minuit, 1960
- MAC CORMAC, Earl R. A Cognitive Theory of Metaphor. Cambridge, Mass. : MIT

Press, 1988

MARI, H. ; MINGUES, I; PINTO, J. (Org.) Estruturalismo. Memórias e Repercussões. Rio de Janeiro, Belo Horizonte: Ed. Diadorim/ UFMG, 1995

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. O Manifesto Comunista. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999

MAYORAL, José Antonio (Org.) La Estética de la Recepción. Madrid: Arco/ Libros, S. A, 1987

NIETZSCHE, F. Assim Falava Zaratustra. São Paulo: Ed. Brasil, 1961

NÖTH, Winfrid. Panorama da Semiótica de Platão a Peirce. São Paulo: Annablume, 1998

OGDEN, C. K. e RICHARDS, I. A. O Significado de Significado. Rio de Janeiro: Zahar, 1972

ORTEGA y GASSET, José. El Hombre y la Gente. Revista Occidente. Madrid, 1958

PEIRCE, Charles Sanders. Philosophical Writings of Peirce. Justus (Org.) New York: Dover Publications Inc. , 1955

PESSOA, Fernando. Obra Poética. Rio de Janeiro: Ed., Aguillar, 1969

POTTIER, Bernard. Linguística Geral: Teoria e Descrição. Rio de Janeiro: Presença Universitária Santa Úrsula, 1978

PUTNAM, Hillary. Razón, Verdad e Historia. Madrid: Tecnos, 1988

QUINTANA, Mário. Primavera Cruza o Rio. Rio de Janeiro: Globo, 1985

REALE, Giovanni e ANTISSEI, Dario. História da Filosofia. São Paulo: Paulus, 1991

RODRÍGUEZ, Ramón. La Hermenéutica del Sí Mismo en Ser y Tiempo. Conferencia pronunciada en las universidades de Valencia y Venecia, 2003

SANTO AGOSTINHO. Confissões. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980

SAPIR, Edward. Le Langage. Paris: Payot, 1970

SCLEIERMACHER, Friedrich D. E. Heremênutica. Arte e Técnica da Interpretação. Petrópolis: Vozes, 1999

SEARLE, John. Actos de Habla. Madrid: Cátedra, 1994

ULLMAN, Stephen. A Semântica. Uma Introdução à Ciência do Significado. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1964

WITTGENSTEIN, Ludwig. Investigações Filosóficas. Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999

DICCIONARIOS

ABBAGNANO, Nicola. Dicionario de Filosofia. São Paulo: Martins Fontes, 1999

Librairie Larousse. Nouveau Petit Larousse. Paris, 1969

JAPIASSÚ, Hílton e MARCONDES, Danilo. Dicionário Básico de Filosofia. 3ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996

MARATÓ, Jordi Cortés y RIU, Antoni Martínez. Diccionario de Filosofia en CD ROM. Copyright 1996-1998. Barcelona: Ed. Herder. ISBN 84-225- 1991- 3

MARCHESE, Angelo y FORRADELAS, Joaquín. Diccionario de Retórica, Crítica y Terminología Literaria. Barcelona: Ed. Ariel, 1988

Real Academia Española. Diccionario de Lengua Española. 21ª ed. Madrid, 1992