

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA

FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA
EDUCACIÓN

TESIS DOCTORAL

*Las condiciones de posibilidad para la interpretación de textos
en la teoría de Paul Ricoeur*

Autor: Carlos Emilio Gende

Director: Dr. Prof. Mario A. Presas

Fecha de entrega: abril de 2003

INDICE GENERAL

	Páginas
• <u>Introducción</u> La interpretación cuestionada	1
• <u>Temas a desarrollar:</u> Características de la Hermenéutica en Ricoeur	12
• <u>1) Primeros desarrollos del concepto de interpretación en la obra de Paul Ricoeur</u>	18
La Hermenéutica, entre la escucha y la sospecha	18
El desafío del Estructuralismo	28
La base de sustentación en la Fenomenología	33
<i>El discurso entre el acontecimiento y la estructura</i>	41
La recuperación de la palabra en el lenguaje como acontecimiento	49
Interpretación como <i>Auslegung</i>	56
• <u>2) La interpretación de las metáforas</u>	64
La metáfora entre palabra y oración	64
La teoría sustitutiva	66
<i>De la comparación a la interacción</i>	68
De la semántica a la pragmática	73
¿Metáfora viva o metáfora muerta?	78
El reduccionismo en una teoría de la metáfora omnicomprensiva	79
La metáfora desde la Hermenéutica	83
De la referencia hacia la redescipción: metáfora como obra	88
Un breve caso de aplicación de la teoría de la metáfora	95
• <u>3) Contra la inmanencia lingüística</u>	99
Características de la disputa	99
Acerca de la Deconstrucción	103
La metáfora deconstruida	106
Consecuencias de la Deconstrucción	109
Signo y deriva infinita	118
• <u>4) El texto como obra de la interpretación</u>	128
Consideraciones generales	128
Características del texto como obra	129
Texto como obra escrita	132
<i>El relato como texto y el trabajo de elaboración</i>	133
La prefiguración del texto como condición para su configuración	141
• <u>5) El intérprete como interpretante del texto</u>	148
Rasgos de la teoría de Eco y su polémica con la Deconstrucción	149
La interpretación y sus excesos: algunas oposiciones	151
La enciclopedia y el rizoma	157
<i>Interpretante y semiosis ilimitada</i>	159
Los límites de <i>Los límites de la interpretación</i>	171
• <u>6) El intérprete como lector del texto</u>	173
Teorías del lector previsto	173
El aporte de la teoría de la recepción	176
El arco hermenéutico de la triple <i>mimesis</i>	186
• <u>Conclusión:</u> Aplicación como refiguración: la otredad del texto y la otredad del lector	191
• <u>Bibliografía</u>	
Obras de Paul Ricoeur	196
Obras sobre Paul Ricoeur	199
<i>Bibliografía general</i>	200

LA INTERPRETACIÓN CUESTIONADA

En la actualidad se asume como un tópico el carácter interpretativo de las relaciones de interacción hombre-mundo. Y se lo hace de un modo tal que desde el punto de vista de una historia de las ideas bien podría hablarse de la interpretación (o semiosis) como de un tercer modelo o cosmovisión que aparece a continuación de los modelos realista y representacionista, propios de los períodos antiguo y moderno, respectivamente. La conocida sentencia de Nietzsche: no hay hechos, sólo interpretaciones¹, sintetiza claramente el acontecer de la época que pareciera atravesar -no necesariamente agotar- toda experiencia de sentido. Valga como ilustración de su carácter omniabarcante la mención de tradiciones filosóficas tan heterogéneas como la filosofía de Peirce, y su postulado de una serie de interpretantes en tanto procesos ininterrumpidos de los signos, y la filosofía de Heidegger, con su descripción de toda experiencia de verdad como articulación interpretativa de una precomprensión, en la que nos encontramos por existir como seres-en-el-mundo.

Sin embargo, este acontecimiento viene siendo evaluado de diversos modos y no sin polémicas; pues lo que quiera interpretarse por interpretación -como metainterpretación recursiva, o como simple diagnóstico de su alcance- supone un examen de sus condiciones de posibilidad. La interpretación -parafraseando a Aristóteles- puede decirse de muchas maneras, pero no de todas, o al menos no de cualquiera.

No resulta extraño que sea en el caso de la interpretación de textos donde estas polémicas alcancen su mayor virulencia y donde sea posible evaluar mejor los compromisos filosóficos que entrañan los argumentos que las sostienen. No sólo por el hecho -obvio aunque tal vez nunca tan asumido como en nuestra época- de que la filosofía también es un modo de escritura y como tal se plasma en discursos cuya configuración final adquiere el formato de un libro, sino más aún porque el fenómeno de la textualidad nos enfrenta decididamente con el problema de la libertad de interpretación. La distancia instaurada por la letra escrita en su mismo espacio de producción potencia los problemas ontológicos de la presencia o ausencia de sentido; por señalar los que tal vez obligan a revisar más resueltamente nuestra tradición occidental.

¹ Cfr. por ejemplo el aforismo 22 de *Más allá del bien y del mal* [1885], trad. de A. Sánchez Pascual, Alianza y Orbis, Bs.As., 1983 y el fragmento n° 7 [60] en *Fragmentos póstumos 1885-1887*, págs. 299 a 300, citado en Vattimo [1994]. Ver también Gadamer [1995] donde destaca que el uso del término "interpretación" por parte de Nietzsche si bien viene del campo filológico alcanza el rango de categoría fundamental de la filosofía moderna.

Aparece con ello el problema de cómo distinguir entre lo que puede y lo que debe ser interpretado, pues en principio: a) *todo* es interpretable, para lo cual no pareciera requerirse de un examen filosófico que constate ese hecho, pero b) hay asuntos respecto de los cuales no podemos abstenemos de interpretarlos, constituyéndose esta sí en una cuestión filosófica, dado que supone establecer las condiciones de posibilidad que legitimen nuestras interpretaciones. A su vez, el abuso de la situación "a" lleva con frecuencia -a veces de modo implícito- a caer en afirmaciones que de tan concluyentes obstaculizan un tratamiento crítico; como por ejemplo: no interpretar es también interpretar y no interpretar es interrumpir arbitrariamente el trabajo de la interpretación. La primera absolutiza la interpretación como actividad omnipresente, sin permitimos distinguirla en su especificidad respecto de otros tratos con el mundo. La segunda prescinde del intérprete y propone una función que trabaja a espaldas de los actores. Por otra parte, a estas afirmaciones, que hacen de toda interpretación una malinterpretación (*misreading*), se le oponen postulados teóricos que intentan legitimar criterios según supuestos de distinta índole respecto a: las características de los objetos a tratar, la ontología del lenguaje y la teoría de los signos y el significado subyacente.

De este modo, algunos de los resultados sobre el debate contemporáneo acerca de las condiciones para la interpretación de textos parecieran llevarnos a optar por alguna de dos posiciones extremas que bien pueden ser resumidas del siguiente modo: o bien la semiosis infinita es una condición *sine qua non* de los textos, por lo cual la pretensión de hallar un sentido se desvanece como petición ilusoria de una presencia nunca restituible, o bien la semiosis de una obra ofrece suficientes condiciones de interpretación desde sus mismas estrategias discursivas como para garantizar si no la seguridad de disponer de las definitivamente correctas al menos poder desechar las equivocadas. Vemos encarnarse ambas posiciones de modo privilegiado en las prácticas deconstruccionistas y en la semiótica elaborada por Umberto Eco, respectivamente. La primera, por exhibir dramáticamente desde su propio ejercicio las dificultades relativas a la pretensión de constituir un discurso consistente que logre escapar al estado aporético de toda afirmación de sentido, y la segunda, por elaborar una teoría cuyos alcances epistemológicos suponen la posibilidad de determinarlo, se muestran, en tanto desarrollos de posiciones extremas, como etapas ineludibles para un examen crítico de las condiciones de la interpretación.

La primera de las corrientes enfrentadas constituye un serio desafío a cualquier intento de fijar límites a la interpretación, por lo cual ignorar los resultados de su práctica tomaría ingenua cualquier descripción contemporánea del problema. Sin embargo, y a pesar del obstinado rechazo a admitir supuestos conque esta posición contestaría a los intentos de ubicarla en una clasificación dada, es posible reconocer en ella -precisamente dado ese carácter de negatividad a toda toma de posición- ciertos gestos típicos de un ejercicio de la sospecha que se mantiene como señalamiento o anuncio del estado aporético de todo discurso que pretenda afirmar un sentido y

dar cuenta a partir de ahí de un posible estado de cosas extradiscursivo. Ahora bien, es claro que esto no puede ocurrir sino a expensas de supuestos².

Podemos concluir preliminarmente nuestra breve descripción atribuyendo como trasfondo constitutivo de esta práctica una herencia saussureana que le impide pensar el problema del sentido de otro modo que a través del valor binario del signo, desdoblado entre significante y significado. En efecto, tanto la abstracción de toda situación de empleo como el impedimento para salir de la cadena de remisiones infinitas entre significantes que carecen de todo sostén en un significado trascendental, nos permiten sugerir que se trata de una versión del inmanentismo lingüístico. Es cierto que esta caracterización podría ser puesta en duda si destacamos los señalamientos que, por ejemplo, hace el mismo Derrida en *De la grammatologie* sobre la obra de Peirce y su conocida descripción de la remisión infinita a partir de una estructura ternaria de los signos³. Con esta estructura aparece la necesaria remisión a un interpretante final que dinamiza los procesos de interpretación más allá de la circularidad asignable tal vez al signo lingüístico, sobre todo entendido según Saussure, pero ya no a una concepción que hace de objetos, estados de cosas, ideas, etc. parte de un proceso semiótico ininterrumpido. De todos modos, es innegable que lo que a Derrida le interesa destacar de ese autor consiste en la imposibilidad de interrupción del proceso de significación; posición que al hacer de toda cosa un signo, se permite prescindir definitivamente de cualquier postulado de significado trascendental, en tanto la supuesta presencia originaria a la que se querría hacer remitir un signo mediante un proceso de reducción consistiría a su vez también en un signo, y así al infinito.

Cabe preguntarse ante este juego de inasibilidad y fuga -que reclama a todo intento de afirmación de un sentido por el estatuto de presencia de la que sería siempre deudor, presencia ilusoria y evanescente, sin restitución posible- cuál es el anclaje que nos permita advertir los resultados que las prácticas de interpretación -independientemente de la mejor o peor corrección de sus procedimientos- ofrecen en tanto actividad para la vida del hombre. Dicho de otro modo, dada la

² Es cierto -y aquí aparecen algunas de las sinuosidades de una propuesta que se quiere inmune a estas discusiones- que la deconstrucción no pretende ser un análisis ni una crítica, dado que esos mismos conceptos están sometidos a deconstrucción. En el caso de Derrida, este llegó incluso a descartar el término "deconstrucción" para suplantarlo por diseminación, expresión con la cual se apunta a mostrar que la textualidad sólo emerge en una cadena de indecibles: 'himen', 'farmacón', 'parergon', 'suplemento', 'grama'. Para De Man, por otra parte, dado que el sentido es interminablemente alegórico y por eso doble, el texto ofrece fisuras, márgenes, fallas, que borran su posible homogeneidad y unidad; de allí que la tarea consista en señalar aquellos momentos en que el sentido se contradice a sí mismo y se toma indecible. Esto afectaría internamente a los proyectos cuyo objetivo es el de legitimar la interpretación según teorías, pues en tanto instrumentos de dominio metodológico de carácter descriptivo y prescriptivo, descansan en un valor de transparencia propios de los metalenguajes, los que a su vez responderían a la pretensión metafísica de restituir la presencia de sentido; ahora mediante la estrategia de construcción de modelos artificiales *ad hoc*.

³ Cfr. Derrida [1967] págs. 62 a 65.

experiencia de nuestra actividad de intérpretes, ¿cómo no detener la virtual remisión ininterrumpida? Pareciera claro que el problema en torno a la remisión consiste en lograr dar cuenta de sus posibles estabilizaciones, precarias tal vez, sujetas a revisión y reacomodamiento seguramente, pero imprescindibles para evaluar lo que de ellas resulta.

En este sentido, la segunda posición anunciada, la Semiótica de Eco, aparece como uno de los desarrollos teóricos más acabados para intentar limitar el libre juego de las interpretaciones. A Eco le interesa -incluso en función de inhabilitar interpretaciones demasiado abiertas de su inicial propuesta de 'Obra abierta'- determinar el alcance que el propio mecanismo generativo de un texto postula para permitir regular el universo de sus interpretaciones posibles. Así, propone el concepto de 'Lector modelo', distinto al de lector empírico, capaz de cooperar en la actualización textual desde las propias marcas textuales, lo cual supone desde la elección de una lengua determinada hasta un léxico, una competencia de lectura y una enciclopedia -como registro potencial de sus interpretaciones-. El texto es la estrategia que constituye el universo de sus interpretaciones legítimas⁴.

Ahora bien, el mismo Eco insiste una y otra vez -con la finalidad de tomar distancia de cualquier criterio que pretendiera respaldar las interpretaciones según supuestos referencialistas- que su modelo de enciclopedia tiene las características de un rizoma, por lo cual supone la serie de las interpretaciones como indefinida y materialmente inclasificable; consecuencias estas que invitarían a emparentarlo con las prácticas que él mismo critica. En principio puede responderse que la aparente contradicción es más bien síntoma de una declarada oscilación entre la iniciativa del intérprete y la fidelidad a la obra, problema cuyo sustrato filosófico consiste, según Eco, en establecer las condiciones de interacción entre nosotros y algo que nos es dado y cuya construcción obedece a determinadas constricciones. Por otra parte, el problema de la interpretación tiene para Eco un rango más amplio que el del trato con textos, pues en tanto fundada en la conjetura o abducción, es definible como el mecanismo semiótico que explica no sólo nuestra relación con mensajes elaborados intencionalmente por otros seres humanos, sino también cualquier otra forma de interacción del hombre con el mundo circundante. De todos modos, a pesar de esta ampliación interesante del concepto de interpretación, es curioso observar que es del fenómeno de cooperación textual respecto del cual se preocupa por restituirle un límite para detener la remisión ininterrumpida que subyace a la configuración virtual de la enciclopedia, caracterizada por él mismo como potencialmente inasible. Y es tal vez esa misma ampliación del

⁴ Por cierto nada impide usar un texto con distintas finalidades pero, según Eco, esto no constituye necesariamente interpretación. Es decir, la decisión libre de usarlo implica la decisión de ampliar el universo de discurso y en ese sentido la propia dinámica de la semiosis ilimitada no puede prohibirlo; sin embargo, Eco distingue entre mantener activa la semiosis, que bien puede corresponder al uso, e interpretar un texto, pues para esto último necesariamente hay que aceptar su propio universo de discurso que introduce una limitación en el tamaño de la enciclopedia.

concepto de interpretación lo que lo lleva a postular como dique de contención al dispendio interpretativo un criterio del orden de lo perceptual antes que lingüístico, aunque, como dijimos, utilizado para intentar resolver problemas con los textos. Todo lo cual le conduce a buscar límites empíricos, tal vez más apropiados para dar cuenta de los estados extradiscursivos propios de las teorías científicas aplicadas al mundo natural pero difícilmente pertinentes para resolver los problemas de la interpretación en el mundo de la vida.

Nos hallamos así ante la disyunción excluyente entre un inmanentismo lingüístico sin solución de continuidad para resolver la semiosis infinita propia de un texto sin mundo, y un naturalismo radical que reduce al campo de lo empírico el fundamento de lo otro del texto. Sin embargo, tanto la primera, por elaborar su discurso desde la sospecha a la petición de fundamento que subyace a los intentos para fijar parámetros a la interpretación, como la segunda, por proponer medios técnicos que precisamente se legitimarían según fundamentos inmovibles, se enfrentan desde un previo estado de situación común a ellas caracterizable como de recurso al fundacionalismo; lo que las lleva inevitablemente a ampararse en principios reduccionistas.

La consideración de los aportes de ambas, como expresión de dos unilateralidades muy difundidas en nuestra época, es imprescindible para un tratamiento contemporáneo del problema de la interpretación de textos; más aún si reparamos en el hecho de que Eco se ha preocupado por salir al frente de lo que él denomina excesos deconstruccionistas descalificando de este modo cualquier intento por emparentarlos. Su interés por mantenerse a distancia de estos últimos lo ha llevado a explicitar en sus últimas obras teóricas criterios para limitar la interpretación; lo que no significa que ya en sus obras tempranas no podamos hallar postulados reduccionistas como los sugeridos. En el caso de la deconstrucción, la experiencia de lectura que nos propone se constituye en un ejercicio inevitable por su radical puesta en escena de la supuesta imposibilidad de determinar el sentido; lo cual no significa que su práctica prescindiera -muy a su pesar- de supuestos restrictivos que deben ser examinados en su matriz ontológica. Tanto la primera, por proponer criterios deudores de una cierta naturalización epistemológica que reduce todo trabajo de fundamentación a las propias prácticas científicas del mundo natural, como la segunda, por postular una sospecha generalizada de herencia metafísica para todo discurso que pretenda legitimarse según fundamentos, constituyen un serio desafío a las pretensiones filosóficas de sostener un discurso que postule condiciones de posibilidad para tratar con los textos.

En otros términos: la asunción de que toda posibilidad de verdad es interpretativa constituye el telón de fondo de la experiencia de sentido en nuestra época. Su interrogante para la filosofía del presente aparece como el problema de la determinación de la libertad para interpretar, en el que reverbera la confrontación entre arbitrariedad y dogmatismo como correlatos posibles del relativismo. En la escena contemporánea aparece el desafío insoslayable de los resultados inquietantes de las prácticas deconstruccionistas, cuyas consecuencias conllevan el riesgo potencial de corroer cualquier intento de postulación filosófica sobre las condiciones de

interpretación. La respuesta de mayor alcance crítico consiste en una teoría semiótica que, sin embargo, y tal vez como síntoma de la época, abrevia en una naturalización epistémica de las condiciones para la interpretación con resultados reduccionistas para un tratamiento filosófico. Es cierto que ambos obligan a abstenemos de una mirada ingenua sobre nuestros tratos con los textos. Ahora bien, ante el desafío de ambas aparece la genuina demanda filosófica que se pregunta por las condiciones de posibilidad de la determinación del sentido. El tema en cuestión es si hay aún un tratamiento que logre responder a los desafíos que pretenden disolver los problemas filosóficos, asumiendo los resultados interpretativos que en nosotros modifican nuestras expectativas de sentido.

En principio puede decirse que es de la tradición hermenéutica de quien puede esperarse una tal respuesta, pues en tanto se interesa por las cuestiones del significado textual y el más allá del significado, es decir, la intención del texto, tiene como una de sus preocupaciones hallar para la filosofía una modalidad distintiva que dé cuenta de la relación entre sentido inmanente y significado extradiscursivo sin reducirse al orden de lo natural.

Esta tradición reconoce en Schleiermacher y Dilthey a sus padres fundadores⁵. En líneas generales cabe señalar que el propósito inicial de esta corriente consistió en fundar una hermenéutica general que abarcara a las hermenéuticas especiales (exégesis bíblica, filología clásica, comprensión histórica, jurisprudencia) poniendo especial interés en el concepto de comprensión. Pero no fue el interés psicologista por alguna operación mental, cercana a la *Einfühlung* o empatía, lo que los llevó a formular este concepto, sino el cambio metodológico que desplaza el acento de los textos particulares hacia las condiciones de interpretación de los textos en general; con lo cual se alcanza un desplazamiento comparable, tal vez, al giro copernicano que en Kant sustituye la cuestión de los objetos por la de las condiciones de los sujetos en general. Esta comprensión se caracteriza por tener un momento anticipatorio y un momento metódico, sugeridos ambos por las propias características de la constitución de, por ejemplo, una frase, que impiden su inteligibilidad inmediata; a saber: la distancia cultural entre la época del autor y la del intérprete, el carácter intencionalmente oculto o involuntariamente confuso del sentido principal, el carácter extraño del autor en tanto que es otro distinto de mí; todo lo cual impone a la interpretación un aspecto de anticipación y de apuesta sobre el sentido que viene a compensar, hasta cierto punto, la comprobación metódica. De allí que el traslado a la vida psíquica de otro, señalado por Schleiermacher en sus últimos escritos, y después por Dilthey, sólo caracteriza un momento de la interpretación, no su principio, que es más bien el juego de la anticipación y de la validación. La comprensión designa la totalidad de este proceso y no sólo el momento psicológico de la anticipación; en este sentido es que se opone a la explicación, que a partir de ahora pareciera quedar circunscripta a la esfera del orden de lo natural, con sus leyes e hipótesis

⁵ Cfr. Schleiermacher [1819] en Ormiston and Schrift [1990], Dilthey [1900-1927], Gadamer [1960] caps. 6 y 7, Ricoeur [1975 D], Maceiras Fafián y Trebolles Barrera [1990] cap 1, Gabilondo Pujol [1988]

contrastables empíricamente. Explicar y comprender constituye a partir de ahora una dicotomía que supone una dualidad metodológica a la que subyace, a su vez, una dualidad ontológica: naturaleza/espíritu, cuerpo/mente.

Así y todo, esta preocupación por la captación de una vida psíquica revela un supuesto psicologista que la hermenéutica contemporánea rechaza de plano. En el caso de Dilthey, aunque haya vinculado a la noción de texto el paso de la comprensión intersubjetiva, tal como se ejerce en el diálogo, y a la interpretación de la vida fijada por la escritura, no llegó a relacionar expresamente la problemática de la comprensión a la del lenguaje. Es con la influencia del primer Heidegger, el de *Ser y tiempo*, que la hermenéutica logra separarse de la problemática psicológica del traspaso a la vida de otro para incorporarse a la problemática ontológica de la comprensión del ser-en-el-mundo. Aquí la comprensión ya no se confunde con la captación de una conciencia extraña, pues está interpretada en términos ontológicos como uno de los componentes del *Dasein*, el cual ya no es una conciencia, sino un ser-en-el-mundo, un ser que se plantea la cuestión del ser a partir de situaciones y proyectos concretos y sobre un fondo de finitud y mortandad. De este modo, ya despsicologizada, la comprensión se acerca al problema más fundamental del lenguaje, pues es sólo dentro de su articulación que es interpretable la comprensión que un ser puede tomar de su situación y sus proyectos. Así, la *Auslegung* -la interpretación- aparece como la fase de lenguaje del *Verstehen* -la comprensión-. De este modo, la interpretación no es, ante todo, un método pues está arraigada en la comprensión de la existencia antes de estar vinculada a documentos escritos, a textos. Este concepto de interpretación es tan importante en *Ser y tiempo* que la tarea completa en la que consiste el análisis existencial es en sí mismo una especie de fenomenología hermenéutica, en virtud del carácter oculto de las estructuras fundamentales de la existencia. De allí también puede entenderse que el círculo hermenéutico consista en el aspecto textual de un círculo más fundamental, que se da a nivel del comprender a partir de una estructura de anticipación.

Gadamer retoma y desarrolla las consecuencias anti-psicológicas y a-metodológicas de la filosofía heideggeriana. Para él la comprensión no es un método capaz de completar los métodos de las ciencias de la naturaleza; en este sentido Dilthey habría fracasado en su intento por desdoblarse el método científico y así oponer ciencias del espíritu a ciencias de la naturaleza. Gadamer busca la comprensión que el hombre toma de su tradición histórica y en el ejercicio del gusto estético, dos modalidades del comprender irreductibles a toda metodología en el sentido de la ciencia moderna. A su vez, para este autor, la pregunta sobre qué es entender el lenguaje es hermenéutica en tanto se presenta como el medio universal en el que se despliega toda experiencia de sentido. Situaciones tales como el entendimiento, la escucha, la traducción, ofrecen accesos particulares al problema general del comprender que está en lucha con la distancia, con la experiencia de extrañeza de lo que en un primer momento pareciera no entenderse. Lo escrito es por excelencia el instrumento de la puesta a distancia que requiere la reapropiación del sentido; entonces es también objeto privilegiado de la hermenéutica. Como toda tradición se convierte por lo escrito en

una realidad lingüística, todo comprender, sea estético o histórico, tiene un aspecto de *Sprachlichkeit*. De este modo, el lenguaje es aquello por lo que los hombres tenemos un mundo y no sólo entorno. Si con Humboldt ya podíamos advertir que las lenguas son acepciones del mundo, ahora añadimos que toda tradición está abierta a otras y que, constituido por la lengua, cada mundo está por él mismo abierto a toda comprensión posible y susceptible de extensión infinita. Lo que hace a una lengua no es su gramática ni su léxico, sino su poder de hacer hablar lo que está dicho en la tradición.

Ahora bien, los problemas que hemos planteado respecto a los intentos reduccionistas en filosofía requieren ser abordados desde una instancia crítica. Es decir, si la respuesta viene de la hermenéutica, tendrá que ser de una hermenéutica que no rehúse la vía larga de la preocupación metodológica para tratar con los problemas de interpretación y que asuma un rol superador de las dicotomías. En este sentido, la obra de Paul Ricoeur propone una hermenéutica con estas características pues se trata de una reflexión sobre la crítica y sobre las condiciones de ésta, incluyendo a la auto-reflexión; con lo cual sale al cruce también de las insuficiencias que Habermas, por ejemplo, cree hallar en esta tradición.

Ricoeur retoma el itinerario gadameriano pues ve en este autor un interés expreso por reabrir el debate de las ciencias del espíritu en un movimiento de retorno desde la ontología heideggeriana hacia auténticos problemas epistemológicos. La experiencia desde la que Gadamer elabora su hermenéutica es la del escándalo constituido por la distanciamiento alienante, que es la presuposición ontológica que sustenta la conducta objetiva de las ciencias humanas. Esta distanciamiento presupone la destrucción de la relación primordial de pertenencia sin la que no existiría relación a lo histórico como tal. Como ya señalamos, Gadamer estudia esta distanciamiento alienante en la conciencia estética, en la conciencia historiográfica y en el campo de la experiencia verbal, que engloba a las anteriores y marca la universalidad del campo hermenéutico. Para esto establece un lazo entre prejuicio, autoridad y tradición con la finalidad de rehabilitarlos como expresiones de una precomprensión constitutiva; el concepto de fusión de horizontes permite recuperar esta dimensión ontológica de la conciencia histórica.

Sin embargo, Ricoeur entiende que la distanciamiento, en la cual esta hermenéutica tiende a ver una suerte de decadencia ontológica, aparece como un componente positivo para el texto. La distanciamiento pertenece a la interpretación no como su contrario, sino como su condición, pues constituye un momento que está implicado en la fijación por la escritura y en todos los fenómenos comparables en el orden de transmisión del discurso. Así, este autor se propone desplazar el lugar inicial de la cuestión hermenéutica, de modo tal que su asunto de base, una cierta dialéctica entre la experiencia de pertenencia y la distanciamiento alienante, se convierta en su fuerza interna. Esto se lo sugiere la misma historia del problema hermenéutico al destacar el acento que esta tradición ha puesto en la tarea exegética y filológica, es decir, el tipo de relación con la tradición mediada por textos y documentos.

Así, Ricoeur se propone: a) revisar el fenómeno de la escritura sin reducirlo a la fijación material del discurso, sino como la condición del fenómeno de la autonomía del texto respecto a la intención del autor, la situación psicosociológica de su producción y del destinatario primitivo; b) resolver la oposición entre explicar y comprender mostrando que la interpretación no es un caso particular de comprensión, sino el proceso completo que las engloba; c) trascender la clausura del texto hacia lo que Gadamer llamó la 'cosa del texto', es decir, el mundo abierto por él.

Para llevar esto a cabo propone una teoría del texto que no puede desconocer su estructura lingüística formal. Ricoeur acepta la fusión de horizontes que postula Gadamer, pero desde el reconocimiento del valor de la textualidad. De allí que inicie un diálogo y una discusión con la lingüística ajena a Gadamer, aunque también para este último el lenguaje sea el hilo conductor de la interpretación. El horizonte de mundo posible del texto es en Ricoeur mediatizado por su estructura y queda menos vinculado que en Gadamer a los temas de la autoridad, la tradición y los prejuicios. Así, Ricoeur lee, entre otros, a Benveniste, quien postula una lingüística del discurso superadora de la lingüística de la palabra, a Jakobson, quien propone a la metáfora como proceso ordinario de la lengua; e incluso incorpora los aportes de la teoría de los actos de habla, de Austin-Searle, quienes postulan un carácter polisémico irreductible para los términos.

El estado de la cuestión descripto supone como obstáculo para dar cuenta de las condiciones de la interpretación, tanto en la deconstrucción como en la semiótica de Eco, el quedar preso de lo que he denominado recurso al fundacionalismo y su consecuente reduccionismo. Sostendré, respecto a la primera, que su práctica se caracteriza por un marcado reduccionismo semiológico que le impide dar cuenta de cuestiones extralingüísticas; y respecto a la segunda, que su obra revela un principio de orden reduccionista al plano de lo natural-empírico para dar cuenta de la determinación del sentido. Intentaré mostrar que ambas constituyen un desafío insuperable para la filosofía sólo si suponemos que la tarea filosófica se agota o bien en la defensa de posiciones absolutas o bien en la postulación del escepticismo.

Propongo una vía intermedia superadora, la teoría de Paul Ricoeur, como una respuesta que sin desconocer las preocupaciones de orden epistemológico -antes bien, asumiéndolas en toda su exigencia- logra reconducir el problema de las condiciones de la interpretación de textos a un plano ontológico que se sostiene como interrogante antes que como afirmación. Mostraré en la obra de Ricoeur la elaboración de lo que denomino estabilizaciones transitorias de la interpretación, como aquellos resultados provisorios y ajustables cuya importancia reside en su capacidad de transformar nuestras expectativas de sentido. Sostendré que en tanto la obra de Ricoeur presenta su conceptualidad desde una posición respecto a la interpretación la cual, entendida filosóficamente, nos dice, no es otra cosa que hacer productivos la separación y el distanciamiento, logra con ello dar cuenta del problema en términos de una dimensión de análisis que reconoce su relación intrínseca con las prácticas de interpretación humanas sin desconocer las pretensiones de objetividad propias del análisis formal de los textos.

Para ello consideraré como el aporte más original de este autor lo que a su vez representa su contribución específica al problema hermenéutico: su elaboración de una teoría del texto, con especial atención a los textos narrativos; lo que a su vez, y mediante una generalización liberadora de su terreno de origen, los textos escritos, se constituye en una progresiva reinscripción en la teoría de la acción. Su caracterización de esta teoría permite mediar entre las dos posibilidades que la tradición ha presentado como mutuamente excluyentes: comprender o explicar, solidarias de la oposición entre el modo de comprensión humana y el método de validación formal-empírico, respectivamente. Por otra parte, el reconocimiento en la teoría de Ricoeur de que el texto narrativo abre un mundo, una referencia que apunta a una redescipción de la experiencia cotidiana mediante un proceso de refiguración, nos permitirá caracterizar a la hermenéutica en su condición de posibilidad para toda crítica, en tanto esta capacidad del texto enfrenta al sujeto con sus propias ilusiones y falsas racionalizaciones.

Una consecuencia adicional que contribuye a reforzar esta perspectiva sobre el autor consistirá en sostener que su concepción de la interpretación permite una defensa adecuada de una nueva noción de subjetividad no sustancial, al incorporar para su tematización la transformación posible que alcanza para su autocomprensión un sujeto despojado ya de toda pretensión de dominio del sentido. La interpretación, según Ricoeur, no es el acto de un sujeto que en dominio de su propio ser en el mundo proyecta el *a priori* de su autocomprensión en el texto y lo lee en el texto, sino el proceso por el cual la revelación de nuevos modos de ser da al sujeto una nueva capacidad para conocerse a sí mismo. En tanto el texto remite a un proyecto de mundo, el lector crece en su capacidad de autocomprensión. Entre los resultados que Ricoeur extrae de estos análisis, me interesa destacar, por su fertilidad crítica para contrarrestar tanto los sesgos dogmáticos como los escépticos de los reduccionismos filosóficos, que su caracterización de la interpretación supone, o conduce a, según sea el caso, un momento de desposeimiento del yo mediatizado, además, por los procedimientos explicativos propios de la autonomía del texto. Para interpretar, es decir, para apropiarse del sentido y compensar así la distanciamiento mediatizado por el texto, nos dice, el yo debe perderse como origen radical si es que quiere encontrarse como sujeto que recoja la cosa del texto; lo cual no supone renunciar al postulado de un sujeto de la enunciación para los fenómenos descriptos, como tampoco de un agente de la acción para los problemas morales.

A partir de estas consideraciones internas a la obra de Ricoeur e internas al desarrollo crítico de la tradición hermenéutica, se podrá aplicar su teoría de los textos narrativos como un modelo para revisar las insuficiencias de la deconstrucción y de la semiótica de Eco. En tanto para Ricoeur interpretar es explicitar la forma de ser-en-el-mundo desplegado ante el texto, lo que se ha de interpretar es la propuesta de un mundo tal que yo pueda habitarlo para proyectar en él una de mis posibilidades más propias. Esto supone reconocer en la textualidad narrativa un momento de configuración, es decir, un momento donde el lenguaje tiene la capacidad de configurarse a sí mismo, y otro momento de refiguración, que expresa la capacidad de la obra de reestructurar el mundo del lector confrontando y remodelando sus expectativas. No es posible entonces quedarse

en el exilio del significante respecto de la cosa, sin reconocer que a su vez es propio del signo designar alguna otra cosa; como tampoco es posible desconocer que cualquier relación hombre-mundo que se pretenda determinar empíricamente está fundada en una pre-comprensión que la abarca y la excede.

CARACTERÍSTICAS DE LA HERMENÉUTICA EN RICOEUR

Una consideración general acerca del rol de la Hermenéutica nos permite afirmar que su problema central consiste en la interpretación de textos escritos. Ahora bien, esto que pareciera una verdad de Perogrullo supone deslindar dos cuestiones complementarias y a ambas Ricoeur les presta especial atención: a) el campo de aplicación de la actividad interpretativa, b) su especificidad epistemológica.

Respecto al primer asunto, el hecho de que el problema de la interpretación se relacione con las obras escritas supone para Ricoeur una triple autonomía digna de considerarse: de las intenciones del autor, de la situación de producción de la obra y del lector original^{6*}. Esta autonomía revela que la situación de interpretación de textos escritos adquiere un rango de especificidad no analogable a la situación de habla y por ende no analizable desde ella⁷. Pero tampoco ocurre lo contrario, es decir, la supuesta anterioridad de la escritura por sobre el habla para caracterizar el problema de la interpretación, pues en la perspectiva de Ricoeur el problema de polisemia propio de las palabras⁸ ante la situación oral se resuelve en el juego de preguntas y respuestas, lo que supone una caracterización básica de interpretación: la actividad de discernimiento sensible al contexto de emisión⁹. En ello se puede advertir más bien la emergencia de fenómenos anteriores a la distinción oral-escrito, por ejemplo la de la distinción entre función identificante y función predicativa común a ambas, por lo cual la necesidad de un tratamiento especial para los textos vendrá de la especificidad que ese tipo de funciones adquiere en ellos, dado los procesos de configuración que a su vez resultan del juego entre innovación y sedimentación.

⁶Cfr. Ricoeur [1976], cap.2: "Habla y escritura" (*a partir de lo que sigue las referencias correspondientes a obras de Ricoeur irán sólo con el año de publicación original seguido de la página o capítulo).

⁷ Cabe mencionar que autores como Quine problematizan también las situaciones de habla y extraen de ello consecuencias para la indeterminación de la traducción así como para la inescrutabilidad de la referencia. Sin embargo, es claro que se trata de dos situaciones distintas y que el trato con los textos escritos adquiere un rango de autonomía respecto al habla, por lo cual no cabría inferir consecuencias de una para la otra. Es cierto también que Ricoeur supone la posibilidad de satisfacer los requisitos de interpretación de emisiones habladas recurriendo para ello, por ejemplo, a los deícticos, asunto que precisamente es lo que pondría en duda el tipo de planteos como los ofrecidos por Quine. Sin embargo la actividad de discernimiento sensible al contexto de emisión como caracterización de la interpretación avanza por sobre la simple constatación de asentimiento y disentimiento ante la estimulación de nuestra superficie sensorial, propia del planteo quineano (cfr. Quine, W., *Palabra y objeto*, Labor, Barcelona, 1968).

⁸ Ricoeur distingue cuidadosamente entre polisemia, problema que afecta a las palabras, ambigüedad, propia de las oraciones, y plurivocidad, que afecta a los textos, para mostrar con ello que la interpretación de estos últimos no es resoluble mediante las otras dos estructuras lingüísticas. (cfr. [1971B] 225)

⁹Cfr.[1973] 44

En lo concerniente al segundo aspecto, la especificidad epistemológica, surge el problema de la distinción interna a la hermenéutica entre comprensión y explicación y la bien conocida oposición entre esos pares, lo cual ha conducido sistemáticamente a suponer una suerte de dualidad cognoscitiva deudora a su vez de una dualidad ontológica irremediable¹⁰. Dualidad que restringe la actividad interpretativa a la supuesta captación de una subjetividad expresada en la obra y a la autocaptación del lector en la misma, con lo cual aparece, como obstáculo para la determinación de parámetros interpretativos, lo que se ha dado en llamar "círculo hermenéutico", esto es, la aporía fundamental que inhabilitaría cualquier criterio de legitimación que pretenda asegurarse algo más que la contemplación de sí en la obra escrita, establecida ya la brecha entre lo subjetivo y lo objetivo que acompaña a las dualidades antes mencionadas.

Desde estos dos aspectos se vertebra el campo de problemas medulares de la hermenéutica, para cuyo tratamiento Ricoeur propone establecer en "Metaphor and the central problem of hermeneutics"¹¹ una relación entre teoría del texto y teoría de la metáfora, a partir de la consideración del fundamento común a ambas en el discurso. Podría resultar abusivo o al menos bastante simplificador acudir en este contexto inicial a la sugerente descripción de la metáfora como una obra en miniatura¹² para justificar rápidamente semejante asimilación. La diferencia obvia en la extensión de cada una de estas construcciones del lenguaje pareciera impedirlo; sin embargo es la mutua atribución para ellas del fundamento en el discurso lo que permite, ahora a partir de la revisión de las paradojas que entraña su descripción, advertir la raíz común a ambas. La tematización de la metáfora como una pequeña obra exige dar cuenta de criterios que recojan, en primer término, la tensión entre una instancia del discurso en tanto realización y otra instancia que podríamos denominar potencial, como condición de posibilidad ideal para la ocurrencia de la primera; pues si todo discurso es producido como evento, exige también que sea entendido como código o sistema.¹³

¹⁰ Cfr. [1976] cap. IV y [1986] para la oposición explicar-comprender; cfr. [1973] para una detallada presentación de la génesis de los problemas hermenéuticos a partir de los autores señalados hasta llegar a Heidegger y la interpretación de Gadamer.

¹¹ Cfr. [1974]

¹² El autor toma este concepto de M. Beardley en *Aesthetics*, New York, Brace and World, 1958.

¹³ Otra de las paradojas consiste en advertir que si bien el significado se apoya en una estructura predicativa, involucra además una oposición entre identificación y predicación. También, si la estructura proposicional cuenta con un sentido o patrón inmanente del discurso, que puede ser tratado en términos de explicación, además cuenta con referencia, "...entendida como el poder del discurso de aplicarse a una realidad extralingüística respecto de la cual el discurso dice lo que dice" (1974, 168) y que puede ser tratada en términos de interpretación. A su vez, si el discurso puede ser entendido desde el punto de vista de su contenido proposicional, también puede serlo desde la fuerza ilocucionaria. Finalmente, si el discurso supone referencia a la realidad extralingüística mentada por el contenido proposicional, también comporta una referencia al sujeto de la emisión, es decir, una referencia a sí mismo.

La tensión entre los elementos del par alude a una tensión constitutiva del discurso y prepara el terreno desde donde se dirimirá gran parte de los problemas relativos a la interpretación. Sin embargo, ¿por qué es la metáfora el fenómeno que le interesa comparar con los textos? y ¿cuál es la teoría de la metáfora que le permitiría extraer conclusiones fértiles para dar cuenta de la interpretación?¹⁴

A los fines de ofrecer pruebas a favor de una hipótesis más vasta, esta es: que la teoría de la interpretación de Ricoeur proporciona elementos que nos permitirían superar los reduccionismos en boga sobre este tema -tanto los provenientes de un inmanentismo lingüístico como aquellos deudores de un naturalismo de los estratos últimos que detendrían los procesos de semiosis-, elegiremos tomar como campo temático inicial para analizar la aplicación de las distintas teorías en pugna el que se constituye a partir de los criterios para determinar el alcance de lo metafórico en el lenguaje; alcance que debería ser medido con los pares de oposición arriba mencionados si es que adoptamos su tesis de la constitución de lo metafórico en el discurso.

La tematización de la metáfora como una modalidad distintiva del lenguaje y en permanente tensión con su otro, el lenguaje literal, respecto del cual pareciera estar condenada a establecer relaciones excluyentes, o bien de suplencia, por subordinación, o bien de predominio, por absorción genética de lo literal en lo metafórico, se nos ocurre un laboratorio de puesta a prueba de las distintas concepciones que pugnan por adjudicar un lugar específico al lenguaje en relación con el mundo¹⁵.

¹⁴ Mas aún si Ricoeur apela a la distinción entre explicar e interpretar para dar cuenta de las relaciones entre estas construcciones lingüísticas bajo una presentación que elige el modo de explicar para ir de la metáfora al texto y el modo de interpretar para ir del texto a la metáfora, lo cual supone la no intercambiabilidad entre ambas aunque afirme su reciprocidad (cfr. 1974, 180).

¹⁵ Como bien señala Umberto Eco, pareciera que ante el problema de la caracterización de la metáfora nos vemos siempre llevados a optar entre dos opciones excluyentes: a) el lenguaje es por naturaleza y originalmente metafórico, por lo cual toda regla o convención posterior nace para reducir, disciplinar y empobrecer la riqueza metafórica que define al hombre como animal simbólico; b) la lengua es un mecanismo establecido por convención y regido por reglas, es decir, una máquina capaz de formular previsiones y decir qué oraciones pueden generarse correctamente, por lo cual la metáfora sería un fallo, un sobresalto de esa máquina, un producto inexplicable de la misma. Eco completa esta descripción extrayendo las consecuencias auto refutatorias que se infieren de adoptar cada una de las dos alternativas excluyentes: "Si la metáfora funda el lenguaje, sólo puede hablarse metafóricamente de la metáfora. Entonces toda definición de ella resultará circular. Si, en cambio, existe una teoría de la lengua que indica cuáles son sus productos 'literales', y la metáfora es una perturbación de esa teoría... entonces el metalenguaje teórico tiene que hablar de algo que, por su misma construcción, es incapaz de definir" (Eco, 1984, 169). Nuestro intento a partir de las elaboraciones de Ricoeur está destinado precisamente a intentar superar esta destrucción de los opuestos, mostrando más bien que se trata de pretensiones complementarias.

Sin embargo, ¿habrá acaso un tratamiento del lenguaje metafórico que nos exima de semejante opción? Si de la caracterización de la metáfora depende en gran medida nuestra defensa de un trato no reduccionista con los fenómenos de interpretación textual nos resultará indispensable dar cuenta de una concepción que supere la polaridad excluyente sin descuidar las exigencias de cada uno de los extremos; es decir, deberíamos lograr una concepción que muestre la tensión entre distintas modalidades del discurso y que les permita subsistir de modo complementario.

Uno de los resultados a los que pretendemos arribar en relación con la interpretación nos permitirá sugerir que el problema acerca de cómo tratar con metáforas no consiste en decidir si se trata de un fenómeno parafraseable, sino más bien a qué va a ser parafraseado (y con qué pretensiones). A su vez, esto conlleva un problema adicional: el de la paráfrasis continua, el del traslado ininterrumpido e indetenible dado el carácter potencial de remisiones múltiples que revela el modo metafórico del lenguaje. Sugeriremos una distinción entre traducción y paráfrasis pues con ella podremos trazar un paralelo con la distinción entre explicar e interpretar –como tratos posibles con los textos– a los fines de ver a partir de esa correspondencia que el problema de la ‘deriva infinita’ tal vez no sea más que un pseudo problema fruto de un enfoque inmanentista del lenguaje.

Ahora bien, además de toda una serie de nociones adicionales que deberemos tematizar para fundamentar el tipo de afirmaciones que aparecen en los párrafos anteriores, queremos destacar un par que merecerá una atención especial y al que en este momento sólo mencionaremos: intérprete e interpretación, aludiendo con el primero al lugar del receptor de una obra y con el segundo a la función que se realiza en los tratos con ella. En la vasta producción de Ricoeur el primer miembro del par fue tematizado explícitamente recién en su trilogía *Temps et récit*, especialmente en el tercer tomo, mientras que el segundo miembro es una clave que recorre toda su obra. Si atendemos por ejemplo a un problema central, el problema del cambio terminológico al que se ve llevado Ricoeur para dar cuenta de las relaciones entre lenguaje de ficción y mundo, advertiremos cuán importante resulta el papel del lector en la constitución del sentido y cómo hizo falta un largo rodeo por la tematización de la noción de interpretación para que su teoría hermenéutica alcanzara una dimensión crítica. Es decir, a partir de una noción de discurso con la que el autor se propone revisar la insuficiencia del inmanentismo lingüístico: "alguien dice algo a alguien sobre algo según reglas (fonéticas, léxicas, sintácticas, estilísticas)" (1995, 22), sostiene en un principio la atribución de referencia a la metáfora para redescubrir lo real a partir de una referencia desdoblada que opera sobre las ruinas de la referencia literal, pero posteriormente complejiza y vuelve más sutil el alcance de esta pretensión con la noción de refiguración que involucra decididamente el papel del intérprete.

¿Qué transiciones se van efectuando en las distintas aproximaciones para explicitar el primer miembro del par y cómo afecta ello a una mejor descripción del alcance crítico de la empresa hermenéutica? A su vez, ¿qué relación guardan esas transiciones con los desarrollos y caracterizaciones del segundo miembro, es decir, en qué medida hay una elaboración del

concepto de interpretación que no sólo requiere llegar al concepto de intérprete sino también le suministra las condiciones fundantes para tomarlo una herramienta crítica de los reduccionismos en teoría de la interpretación? Dicho de otro modo, ¿qué contiene la noción de interpretación que permite llegar a la de intérprete y a la vez prepararla?

En la primera parte de nuestro trabajo nos dedicaremos a hacer lugar a estas cuestiones trazando un recorrido por el concepto de interpretación previo al tratamiento de textos en la obra de Ricoeur, en vistas a tematizar algunas notas que favorecerán la realización de ese proceso como búsqueda de inteligibilidad y crítica de los reduccionismos, en tanto exhiben las condiciones de posibilidad que hacen del interpretar la modalidad propia de la precomprensión.

En la segunda etapa intentaremos dar respuesta a nuestro interrogante sobre el lugar de la metáfora en la obra de Ricoeur. Para llevar a cabo la caracterización algunos de los componentes a tener en cuenta consistirán en: -destacar la especificidad de las metáforas vivas, -defender su virtud cognitiva como instancia discursiva que añade y no que sustituye, -reparar en el lugar del intérprete para su plena realización. Con estos elementos procederemos a examinar algunas teorías contemporáneas relevantes sobre la metáfora destacando los que consideramos sus fallos por una insuficiente caracterización de su rol específico, a la luz de alguno de los componentes destacados. Así, revisaremos las teorías sustitutiva, de interacción, pragmática y una teoría cognitiva. Hacia el final de este apartado intentaremos ofrecer algunas consideraciones que superen estas dificultades a partir de la tematización de la metáfora en términos de creatividad regulada -como resultado del acto de interpretación- según las conclusiones a las que llega la teoría de Paul Ricoeur; lo cual nos permitirá no sólo evaluar las posiciones descriptas sino también realizar un aporte que tienda a superar los problemas fruto del reduccionismo en teorías de la interpretación. Problemas que en términos generales podemos esquematizar señalando la discusión entre aquellos que intentan reducir la interpretación según distintos criterios de estabilización, frente a los que proponen extenderla al infinito sin más. En este sentido es que nos interesa tomar como núcleo a tematizar el problema del alcance de lo metafórico en la constitución del lenguaje para analogarlo al problema de los límites de la interpretación, pues nos guía la sospecha de que -sin sostener por ello dependencias de orden causal ni de cualquier otra índole- existe al menos la posibilidad de ver en las discusiones sobre el alcance de lo metafórico pautas para precisar mejor el problema de la libre interpretación textual y de sus posibles soluciones. De modo tentativo y provisional podemos señalar que si fuéramos a sostener la omnipresencia de lo metafórico, por un lado, nos inhabilitaríamos para dar cuenta de criterios que limiten la interpretación, y si fuéramos a sostener su incumbencia entre otras modalidades del discurso deberíamos aún dirimir si los límites surgen de criterios que inclinan la balanza hacia un orden de supuesta prioridad del lenguaje natural o si surgen más bien de una diferencia interna al lenguaje, diferencia esta última que acepta la intercomunicación de distintos órdenes conceptuales sin disolver unos en otros, con lo cual permite acotar universos de discurso legítimamente interpretables.

En un tercer momento presentaremos nuestra evaluación crítica de las consecuencias a que llega la posición deconstruccionista respecto al problema de los límites de la interpretación. Para nuestro examen tendremos en cuenta la discusión entre Ricoeur y Derrida sobre el alcance de lo metafórico destacando especialmente las bases hermenéutica y semiológica, respectivamente, en la defensa de sus posiciones.

En nuestra cuarta etapa volveremos sobre los aspectos compositivos del lenguaje puesto en obra, según Ricoeur, que fueron anticipados hacia el final de nuestro estudio sobre la metáfora y que en esta ocasión serán revisados para el caso específico de los textos. El propósito central de mi recorrido consistirá en mostrar el papel especial de la interpretación como expresión para la configuración del texto y su relación con la prefiguración.

En el apartado siguiente se examinará el tratamiento de Eco como una versión extrema de los intentos para fijar límites a la interpretación a partir de la noción de interpretante; es decir, del fenómeno de semiosis descrito en prescindencia del intérprete. Se argumentará que la carencia de una noción adecuada de intérprete pone a Eco en la situación paradójica de postular criterios reduccionistas y extrínsecos a la misma teoría que elabora para describir el fenómeno de cooperación textual.

En nuestro último capítulo y en la conclusión defenderemos el carácter superador de los extremos que reviste la teoría hermenéutica de Ricoeur por el lugar destacado que le otorga al lector como intérprete de sí ante el texto. Para ello mostraremos la reciprocidad del modo interpretativo entre los momentos expresivo, que revisamos en nuestra cuarta etapa, y receptivo, propio del lector. La especificidad de este último presentado como proceso de refiguración permitirá también argumentar a favor de la empresa ricoueriana como superadora del inmanentismo lingüístico sin caer en un reduccionismo de signo contrario. Finalmente, y como una evaluación de conjunto sobre su obra dedicada a determinar el lugar de la Hermenéutica en la filosofía contemporánea, este papel que logra asignarle al intérprete nos permitirá sostener que se trata de su transición tal vez más fecunda para tematizar la irrebasabilidad de la interpretación como modalidad específica en procura de la inteligibilidad.

PRIMEROS DESARROLLOS DEL CONCEPTO DE INTERPRETACIÓN EN LA OBRA DE PAUL RICOEUR

Si bien nuestro objetivo no consiste en diseñar un recorrido cronológico, sino más bien temático por absorción y complejización del concepto en cuestión, es cierto que el resultado al que queremos llegar coincide con los últimos desarrollos de nuestro autor sobre el tema. En este sentido, aunque no podamos eludir una periodización de sus obras, sin embargo de su trazado no pretenderemos obtener una respuesta para zanjar la polémica sobre si hay o no una ruptura en el enfoque hermenéutico de Ricoeur, desde sus primeras obras dedicadas al problema del símbolo como expresión de doble sentido hasta las últimas donde se explicita la noción de texto. Y esto porque aún si hubiera una ruptura tal (algo así como un cambio total de paradigma en los períodos) lo que interesa, estimo, es advertir la retroalimentación de una misma pretensión básica que en el desarrollo de su obra se vuelve más completa y compleja; es decir, aún en la ruptura es más lo que se gana por transformación sin abandonar las primeras intuiciones que lo que se abandona. De ese modo, un tipo de discontinuidad como el señalado por Calvo¹⁶, por ejemplo, y a la que Ricoeur le da cierto lugar aunque no sin reservas¹⁷ afectaría en el mejor de los casos a una tarea exegética sobre la producción de Ricoeur pero no necesariamente a la fertilidad de sus postulados de base. Al contrario, aún a pesar de las modificaciones e incluso gracias a ellas es posible trabajar la mutua dependencia de los conceptos de intérprete e interpretación.

Partiendo de este criterio podemos señalar que los dos grandes núcleos temáticos en que se realiza la elaboración hermenéutica de Ricoeur corresponden a un primer período dedicado a la interpretación de los símbolos y uno posterior centrado en la noción de texto.

LA HERMENÉUTICA: ENTRE LA ESCUCHA Y LA SOSPECHA

Durante el primer período se produce la doble confrontación con el Psicoanálisis de Freud y con el Estructuralismo, y si bien es cierto que allí presenta una descripción tal vez muy restringida de interpretación, en relación con expresiones de doble sentido, aparecen también problemas relativos a su configuración lingüística y a cómo dar cuenta de sus excesos.

¹⁶ Ver Calvo Martínez, T. en Calvo M. y Ávila Crespo, R (eds.) [1991] págs. 117 a 137.

¹⁷ Ver [1996] págs. 137 a 141.

En *De l'interprétation-Essai sur Freud*¹⁸ aparece de modo declarado su interés por una Filosofía del lenguaje que "dé cuenta de las múltiples funciones del significar humano y de sus relaciones mutuas"(1965, 7)¹⁹. El interés por la obra del psicoanalista reside en que

"no es el deseo como tal lo que se halla situado en el centro del análisis, sino su lenguaje", dado que "no es el sueño soñado lo que puede ser interpretado, sino el texto del sueño; es a este texto al que el análisis quiere sustituir por otro texto que sería como la palabra primitiva del deseo" (1965, 9),

con lo cual se prepara el terreno en el que se dirimirá gran parte del problema filosófico contemporáneo que gira en torno al lenguaje como mediación constitutiva. El psicoanálisis muestra que el lenguaje con frecuencia está distorsionado, quiere decir otra cosa de la que dice, tiene doble sentido, es equívoco²⁰. El símbolo aparece como esa doble región en que se inscriben el sueño y sus análogos, lugar de significaciones complejas donde otro sentido se da y a la vez se oculta en un sentido inmediato²¹. Así, la *Traumdeutung*, la interpretación de los sueños, designa a juicio de Ricoeur, una problemática específica relacionada con las expresiones equívocas y para cuyo tratamiento la interpretación aparece como inteligencia de las expresiones de doble sentido. A su vez, con esto aparece también una caracterización de Hermenéutica como "teoría de las reglas que presiden una exégesis, es decir, la interpretación de un texto singular o de un conjunto de signos susceptible de ser considerado como un texto" (1965,11). Nos interesa destacar esta mutua imbricación entre símbolo e interpretación²² pues obedece a una característica de las

¹⁸ Ver [1965]

¹⁹ También en [1965 B], pág. 19, sostiene que el progreso de disciplinas dispares como la Lógica simbólica, la Exégesis, la Antropología y el Psicoanálisis, pone de manifiesto el problema de la falta de articulación del discurso humano; para lo cual una Hermenéutica general reportaría una contribución a la Filosofía del lenguaje.

²⁰ En [1964] destaca la inseparabilidad entre los procedimientos técnicos del psicoanálisis y su constitución semántica, de ahí la inutilidad de evaluar su cientificidad a partir de parámetros exigidos para la contrastación empírica (cfr. págs. 184 a 194).

²¹ Cfr. [1965] pág.10. Según Ricoeur este problema del doble sentido ocurre también en la fenomenología de la religión, aunque no como producto de la distorsión del lenguaje sino como manifestación. Precisamente la obra aludida tiene como objetivo presentar la tensión entre una arqueología del sentido y su teleología; sin embargo, e independiente a esa finalidad, aparece la tematización de la interpretación como trabajo del lenguaje para expresiones que la requieren.

²² "Llamo símbolo a toda estructura de significación en que un sentido directo, primario, literal, designa por exceso otro sentido indirecto, secundario, figurado, que no puede ser aprehendido más que a través del primero [...] la interpretación...es el trabajo de pensamiento que consiste en descifrar el sentido oculto en el sentido aparente, desplegar los niveles de significación implicados en la significación literal [...] Símbolo e interpretación devienen así conceptos correlativos; hay interpretación ahí donde existe sentido múltiple, y es en la interpretación que la pluralidad de sentidos se hace manifiesta" (1965 B, 16 y17). Todorov coincide con esta relación entre símbolo e interpretación y considera que "no son más que dos vertientes, producción y

expresiones de doble sentido para cuyo tratamiento hay que resolver si se trata de simples equívocos o si reside en ellas un plus de significación que debe ser asumido como tal.

¿Qué características tiene el símbolo para cumplir esta función? Ricoeur revisa críticamente una versión amplia y otra estrecha para terciar entre ellas delimitando el campo de aplicación de la actividad simbólica por referencia al acto de interpretación. La versión amplia corresponde a la caracterización de Cassirer, quien entiende por *función simbólica* aquella “función general de mediación por medio de la cual el espíritu, la conciencia, construye todos sus universos de percepción y de discurso” (1965, 13). De esta versión interesa recuperar el estatuto de mediación que el autor le atribuye a lo simbólico como modo de objetivación de la realidad, pues la importancia de reparar en la interpretación tiene que ver ante todo con el carácter de acto mediador que le compete. Y en este sentido pareciera corresponderle un rango de universalidad como el atribuido por Cassirer. Sin embargo, a juicio de Ricoeur, esta universalidad de lo simbólico no permite entender la peculiaridad de aquellas expresiones que designan un sentido indirecto por medio de un sentido directo y para cuyo tratamiento se requiere de un cierto desciframiento específico. Esto lo lleva a distinguir la dualidad propia de lo simbólico de otra dualidad que ocurre en el plano de los signos y que pudiera ser la causante de las confusiones con la primera. Es decir, a todo signo le corresponde una dualidad entre significante y significado; a la vez que también puede hacersele corresponder una dualidad entre esta primera, tomada en su conjunto, y la cosa designada. Pero no puede decirse -a menos que vaciemos de contenido específico a este término- que la atribución de significado a un significante dado constituya interpretación, ni tampoco lo es la designación de una cosa determinada mediante un signo. En el caso del símbolo, en cambio, se trata de una dualidad de grado superior pues añade y superpone un sentido segundo a la dualidad del signo, que ya tiene un sentido primero, y para cuyo tratamiento sí se requiere de interpretación.

Cabe señalar en vistas a establecer una relación interna con el modo metafórico que además del trabajo onírico y el correspondiente a los símbolos en fenomenología de la religión, Ricoeur reconoce ya en esta obra como tercera zona de aparición para lo simbólico a la imaginación poética, destacando con ella el poder que tiene la poesía para poner al lenguaje en estado de emergencia²³, a diferencia de las otras dos zonas que o bien fijan al lenguaje en su “estabilidad hierática” -para el caso del mito y del rito- o bien lo encierran en el laberinto del deseo -en el caso del sueño-: “...es el poeta quien nos muestra el nacimiento del verbo, tal como estaba enterrado en los enigmas del cosmos y la psique” (1965, 18). Veremos luego cómo esta incipiente distinción se desarrolla en términos de imaginación regulada y alcanza por igual al trabajo de la metáfora

recepción de un mismo fenómeno (...) Un texto, o un discurso, se hace simbólico desde el momento en que, mediante un trabajo de interpretación, le descubrimos un sentido indirecto” (Todorov, T. [1979], pág. 19 y 20)

²³ Para el caso cita a Bachelard en su « La poética del espacio » México, F.C.E., 1965, pág.15

como al de la narración; por ahora nos basta mostrar cómo Ricoeur se preocupa por situar claramente el problema de la interpretación en relación al fenómeno de la innovación semántica.

La definición estrecha caracteriza el nexo de sentido a sentido en el símbolo por analogía, caracterización propia de la tradición platónica y del simbolismo literario. Al respecto, Ricoeur observa que la analogía que pudiera haber entre sentido primero y segundo no es formalizable en un argumento pues no se trata de una semejanza que pudiéramos considerar desde afuera²⁴. Con esto pareciera aludir otra vez a la realización lingüística constitutiva de estos procesos, que no se sostienen en la comparación por semejanza de algo supuestamente previo a ella; al igual que ocurre en su caracterización de la imaginación poética que no se sostiene en la producción de imágenes mentales como residuo de una sensibilidad que retratase lo real. Se insinúa así nuevamente el problema de la innovación, que no se reduce a una simple combinatoria de lo dado, sino que involucra procesos de creación de sentido; problema en tanto para dar cuenta de ella habrá que explicitar una caracterización del lenguaje como discurso y su dimensión de acontecimiento del sentido.

Es cierto que en la obra que comentamos la caracterización de la interpretación es solidaria del problema del símbolo, por lo cual queda remitida en exclusividad a una tarea de inteligibilidad del doble sentido. Pero esto, como señalamos, muestra la relevancia lingüística de la actividad en cuestión²⁵ y a la vez acota el campo de intervención de lo interpretativo a situaciones que lo vuelven necesario. Quiero decir, si el problema de la interpretación cobra relevancia es porque se reconoce previamente un estado de cosas necesitado de desciframiento. Que esto obedezca a cuestiones de manifestación por un plus de sentido revelado o a cuestiones de encubrimiento producto de un deseo disimulado no significa más que posibles instancias para tratar con lo interpretativo; las que por otra parte bien pueden resultar secundarias respecto de una modalidad más básica o constitutiva que se daría en el modo poético de simbolizar, en tanto realización innovadora en el lenguaje. Al respecto cabe considerar la distinción que presenta Descombes entre aquello que *puede* ser interpretado y lo que *debe* serlo, entre el "texto interpretable" y el texto "interpretativo"²⁶. En el primer caso nada nos impide interpretar, en el segundo caso prácticamente no hay modo de evitar la interpretación²⁷. Según este autor, parte de las paradojas actuales sobre el tema se deben a una confusión entre estos dos casos respecto de los cuales sólo el último constituiría un auténtico problema filosófico, dado que el primero lleva a sofismas del tipo: "no interpretar es aún interpretar" y "no interpretar es interrumpir arbitrariamente el trabajo de interpretación" (Descombes [1991] 249). En este sentido, la revisión de Ricoeur está orientada en

²⁴ Cfr. [1965] pág. 19

²⁵ " Es por la interpretación...por lo que el problema del símbolo se inscribe en el problema más vasto del lenguaje" (1965, 20)

²⁶ Descombes, V. [1991], págs. 247 a 269.

²⁷ Cfr. Descombes [1991] pág. 248

este contexto a tematizar un concepto de interpretación afín al propuesto por Descobes; sin embargo se vuelve más riguroso en tanto surge como resultado de la tensión dialéctica²⁸ entre los extremos antes que por simple eliminación del problema bajo la atribución de sofisma.

Así, la actividad interpretativa a partir de la cual se advierte la raigambre lingüística del símbolo sugiere un trabajo interminable que revela la riqueza y excedente²⁹ de sentido, que no puede reducirse a univocidad ni quedar disperso en la mera multivocidad³⁰. Pero para llegar a una descripción adecuada de esa actividad cabe revisar previamente dos conceptos extremos de interpretación que se corresponderían con las versiones amplia y estrecha, respectivamente, del símbolo: el concepto aristotélico que aparece en el *Peri Hermeneias* y el concepto de exégesis bíblica; ambos conceptos lingüísticos.

En el primer caso, para Aristóteles interpretación es en principio todo sonido emitido por la voz y dotado de significación, de modo que tanto el nombre como el verbo son interpretación³¹. No obstante, dado que el sentido total del *logos* se da en la enunciación, sólo la frase, bajo la forma de una orden, una pregunta, un ruego, o una declaración, constituiría interpretación. Del mismo modo que en el caso de la definición amplia de símbolo como mediación universal, según vimos antes en Cassirer, la definición amplia aristotélica sugiere la ruptura entre la significación y la cosa, en tanto “decimos lo real significándolo” (1965, 23). Sin embargo, Aristóteles restringe el alcance de la significación a la proposición declarativa, susceptible de ser verdadera o falsa y que

²⁸ Ante una pregunta respecto a qué función cumple el método dialéctico en su filosofía, Ricoeur responde advirtiendo sobre la confusión que puede traer el empleo de dicho término pues pueden reconocerse al menos tres modelos distintos: el de Aristóteles, que llama «dialéctica» a la lógica de lo probable –como opuesta a la Analítica, lógica de lo necesario–, el modelo de Kant, que opone dialéctica a analítica, atribuyéndole así un sentido negativo: fuente de todos los fracasos de la razón, y el modelo de Hegel, de una dialéctica productiva, con quien “... lo negativo se integra en el movimiento del pensamiento, que, en lugar de generar simplemente contradicciones, produce tensiones que se superan mediante un tercer término” (a su vez, estos modelos habrían generado sub modelos). Por su parte, Ricoeur se reconoce más cercano al modelo aristotélico, en especial para tratar problemas relativos a lo probable (como en medicina, derecho, historia); sin embargo reconoce que podría remontarse un poco más aún y reconocerse en el uso dialéctico de Platón, quien a pesar de haber postulado a la Dialéctica como ciencia suprema (en ese sentido más cercano a Hegel), la practica como una modalidad del diálogo, y en este sentido queda emparentado con un submodelo que le atribuye a la dialéctica una función más cercana a la paradoja, a la del pensamiento aporético que lleva a preguntas sin respuestas. (Cfr. Aranzueque, G., [1997] 426-7)

²⁹ Tal el título, por ejemplo, de una de sus obras de transición: *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Texas Christian University Press, 1976 (el subrayado es mío)

³⁰ Cfr. 1965, 21

³¹ Para Aristóteles la *hermeneia* concierne a todo discurso significativo, “...aún más, es el discurso significativo el que es *hermeneia*, el que ‘interpreta’ la realidad en la medida misma en que dice ‘alguna cosa de alguna

pertenece por ello al campo de la lógica quedando así relegados los otros tipos a la poética y a la retórica. Esto por supuesto confluye en una caracterización de la interpretación que requiere entonces de la univocidad para lograr “decir algo de algo”, resintiendo las posibilidades de dar cuenta de una tarea hermenéutica como aquella dedicada a tratar con expresiones de doble sentido. Así y todo, Ricoeur propone prolongar este análisis semántico y afirma: “si el hombre interpreta la realidad diciendo algo de algo, es que las verdaderas significaciones son indirectas; no alcanzo las cosas sino atribuyendo un sentido a un sentido” (1965, 24); con lo cual la interpretación deberá enfrentarse a un doble problema: el de la superación de la multivocidad, para lograr un intercambio lingüístico eficaz, y el de la superación de la univocidad -de raíz eleática- mediante procesos de atribución³². Para conseguir decir algo de algo no podemos quedar atrapados en la pretensión de univocidad pues la atribución misma como relación de términos excede la estabilidad primaria de los campos semánticos; pero a la vez tampoco puede perderse en la indeterminación de relaciones posibles, a menos, claro está, que no se pretenda decir nada, o que permanezcamos en el nivel del significante y no del significado³³.

En el segundo caso, el de la interpretación bíblica, la Hermenéutica aparece como ciencia de las reglas exegéticas particulares para un texto. Entre sus rasgos principales se destaca la utilización de los cuatro sentidos de la Escritura, criterio de apertura al que Ricoeur le otorga especial importancia³⁴, aunque reconoce también en esta tradición una tendencia a ligar Hermenéutica con símbolo por analogía³⁵. Los rasgos que la vuelven una caracterización estrecha consisten, por un

cosa’; hay *hermeneia* porque la enunciación es una captación de lo real por medio de expresiones significantes y no un extracto de las así llamadas impresiones venidas de las cosas mismas”(1965, 8).

³² En su respuesta a Calvo Ricoeur sugiere que el verdadero problema de la Hermenéutica excede el del paso de lo oral a lo escrito, como sugiere el primero, pues reside en la distinción entre nominación y atribución que abarca a los anteriores (cfr. 1991, 138). Cabe destacar la presentación del problema en la obra que estamos comentando como otra muestra de la continuidad en la empresa de nuestro autor.

³³ Con lo último aludo a lo que Todorov llama “simbolismo del significante”, es decir, a la capacidad de realizar asociaciones en el plano del significante desde el punto de vista del aspecto fónico o gráfico de las palabras, como uno de sus casos. Este tipo de simbolismo se mantiene en un nivel infralingüístico (Todorov [1979] 52).

³⁴ Un psicólogo cognitivo como Jerome Bruner rescata el criterio de los cuatro sentidos para la interpretación bíblica como un aporte a la tarea de reconocimiento de la multiplicidad de significados en un texto, aunque se remonta sólo a un autor del siglo XIII, Nicolás de Lira, cuyas obras alcanzaron amplia difusión en los siglos XIV y XV. Es bien sabido que este criterio se remonta a los denominados “Padres de la Iglesia”, Orígenes entre ellos, y hasta es posible remontarse a autores anteriores como Filón de Alejandría. (Ver Bruner, J. [1986] cap. 1. Para la Patrística ver Danielou J., *Orígenes*, Sudamericana, Bs.As., 1958. Para Filón de Alejandría, ver Martín, J.P., “Filón de Alejandría y el actual problema semiótico”, en *Revista de Filosofía Latinoamericana*, tomo 3, n° 5/6, 1977. Una presentación general de este desarrollo histórico realiza Todorov en [1979] cap. 2: “Las estrategias de la interpretación”).

³⁵ Cfr. Ricoeur 1965, 26

lado, en remitir la legitimidad de la interpretación a una autoridad y, por otro, a restringir el campo hermenéutico a las obras escritas, en verdad a una obra escrita. Puede resultarnos sorprendente que Ricoeur destaque de modo negativo este segundo rasgo, en vistas a consideraciones que haremos luego sobre la importancia que le otorga al fenómeno de la textualidad y a la independencia que logra el discurso escrito a diferencia del discurso hablado; pero tal vez no nos ocurra eso si advertimos que con esta ampliación de la tarea hermenéutica se están preparando sus discusiones posteriores con las teorías del texto absoluto que sostienen la inmanencia lingüística. En este contexto a Ricoeur le interesa alcanzar una caracterización de la Hermenéutica que recupere la tarea interpretativa para fenómenos más vastos que el de la escritura, por ejemplo la interpretación de la actividad onírica, de las obras de arte, de los ritos, mitos, etc., para cuyo tratamiento habría que ampliar el concepto de textualidad de modo tal que rebase el campo de los signos escritos.³⁶ En principio, lo que subyace a esta ampliación es un criterio de inteligibilidad que permea toda la actividad interpretativa, pues en el caso del trabajo onírico, por ejemplo, destaca cómo Freud, al utilizar el término “texto” para referirse al relato del sueño, compara la actividad del análisis con la de la traducción entre lenguas, cuya misión consiste en verter el contenido de un texto ininteligible a otro de mayor inteligibilidad.

Así, Ricoeur se procura, a partir de estas posiciones extremas, una definición intermedia de hermenéutica que vaya más allá de

“...una simple ciencia escrituraria sin fundirse en una teoría general de la significación” (1965, 27); se trata de una ciencia de las reglas exegéticas donde con el término exégesis se abarca a la “interpretación de un texto en particular o de un conjunto de signos susceptible de ser considerado como un texto” (1965, 27),

con la ampliación que acabamos de describir. Sin embargo, aún no hemos dado con el problema de base que puede trastocar por completo la pretensión de inteligibilidad a la que aludimos: “el empleo de la interpretación como táctica de la sospecha y como lucha contra las máscaras” (1965, 27). Aquí es Nietzsche quien lo enfrenta con un planteo radicalmente nuevo en el que la empresa filosófica en su totalidad se vuelve interpretación. La “novedad” por así decir, consiste en que ya no se está ante un tratamiento gnoseológico de tipo kantiano en el que se problematice cómo una representación subjetiva pueda tener a su vez validez objetiva, planteo subsidiario de criterios como el de verdad y error, o verdad y mentira, sino más bien estamos ante la posibilidad de la ilusión como expresión de la “voluntad de poder”. Y su radicalidad es tal que ya no bastan las consideraciones en torno a la estructura de doble sentido propia del símbolo sino que debemos enfrentarnos con la ruptura misma del campo hermenéutico: “no hay una hermenéutica general, ni un canon universal para la exégesis, sino teorías separadas y opuestas que atañen a las reglas de la interpretación” (1965, 28), de cuya situación es una buena muestra la oposición entre la versión amplia y estrecha comentadas.

³⁶ La noción de « obra » como veremos más adelante, nos permitirá alcanzar esa amplitud.

Cabe insistir en el trasfondo que trasciende al interés de Ricoeur en esta obra por elaborar una Hermenéutica como “restauración del sentido”(1965, 29), pues sugiere a la vez una tensión declarada entre los extremos; quiero decir, si la Hermenéutica va a cumplir ese papel -al menos en esta etapa de su concepción- no es por desconocimiento de una tensión irresuelta -irresoluble tal vez- entre “voluntad de sospecha y voluntad de escucha” (1965, 28) que la abarca; sino tal vez por una decidida resistencia a elevar la sospecha a condición de imposibilidad del sentido. Cuando más adelante veamos una caracterización suya de la Hermenéutica que presenta rasgos críticos respecto de esta propuesta restauradora advertiremos que sin embargo no se abandona la importancia asignada a la atribución de mediación para todos los sistemas de significación; valga por ejemplo la siguiente cita que corresponde a los años ochenta: “desde una perspectiva hermenéutica, todos los sistemas semióticos han de considerarse *mediaciones* en el corazón de una *experiencia*” (1980, 92), y esto dado el “carácter originariamente *lingüístico* de la experiencia humana y, en consecuencia, el hecho de que toda experiencia humana está *mediatizada* por signos” (*ibíd.*).

La mediación³⁷ instaurada ya por el uso de los signos -respecto de la cual, como vimos, le resulta improcedente a Ricoeur atribuirle interpretación- se duplica con una mediación sugerida por el doble sentido de los símbolos -explicitable esta sí con interpretación-, y que se desdobra a su vez en una voluntad fracturada por un principio de anhelo, la “escucha”, que apunta a un máximo acercamiento, y por un principio de duda, la “sospecha”, que exige una toma de distancia sin retorno.

Ahora bien, el desafío para Ricoeur vendrá del lado de los *maestros de la sospecha* (Freud, Marx, Nietzsche³⁸), en tanto no los considera maestros de escepticismo sino grandes destructores que “despejan el horizonte para una palabra más auténtica, para un nuevo reinado de la Verdad, no sólo por medio de una crítica “destructora” sino mediante la invención de un arte de *interpretar*” (1965, 33). Es decir, el ejercicio de la sospecha así inaugurado³⁹ pareciera no consistir para Ricoeur en una posición ontológica respecto al sentido -por afirmación del sin sentido, lo cual los mostraría simplemente como oponentes a refutar-, sino más bien consistiría en un momento -un largo, vasto y tal vez interminable momento- en el trabajo de la interpretación que pondría en tela de juicio la pretensión de una escucha transparente. Es decir, la voluntad de sospecha complejiza y redefine la tarea hermenéutica, que ya no consiste en “deletrear la conciencia del sentido, sino

³⁷ En “Frente al escepticismo”, Mongín habla de las «mediaciones imperfectas» en la obra de Ricoeur con las cuales este último «...elabora los términos de una dialéctica inacabada que aprecia el espacio intermedio entre la *doxa* y la *episteme*» (en Aranzueque, G. [1997] pág. 18)

³⁸ Cfr. 1965 C, págs. 148 a 151.

³⁹ Aún en sus últimos escritos le otorga a este problema un rango de importancia decisiva : «falta por saber si la hermenéutica de la sospecha se ha convertido en nuestra cultura moderna en el camino obligado de la búsqueda de la identidad personal» (1998, 229)

[en] *descifrar sus expresiones*" (1965, 33), pero no la invalida. Sin embargo, el presentarla así, como desafío, pareciera ir en contra de nuestros párrafos anteriores donde defendimos la tensión irresuelta, pues según esta última descripción uno de sus extremos no constituye más que un momento preparatorio para un horizonte de la instauración de la verdad; es más, sugerimos que la sospecha no supone posición ontológica respecto al sentido, por lo cual incluso el momento podría ser entendido como eliminable una vez superado. Sin embargo, hablar de momento y de ejercicio sugieren una descripción en términos de método, se trata de cuestiones de método que nos devuelven otra vez, pero de modo distinto, al tema de la mediación. Quiero decir, el ejercicio de la sospecha, en tanto radicalización total de nuestras dificultades para asir el sentido, obliga al largo rodeo por los distintos procedimientos de desciframiento y en esto se juega la empresa hermenéutica. De allí que no otorgarle al ejercicio de la sospecha relevancia como posición ontológica no significa que lo vuelva irrelevante, por el contrario, muestra que la interpretación "amplificante" o "recuperadora"⁴⁰, se verá sucesivamente transformada a instancias del permanente trabajo de remoción de las pseudo captaciones de sentido. Más bien diría que en la medida en que la búsqueda de un lenguaje más auténtico queda como posición ontológica pospuesta en un horizonte de realización posible, se sostiene como tarea, no vacía ni ilusoria -ambas caracterizaciones ya serían atribuciones por vía negativa- pero sí por realizar y las "herramientas" para esa realización estarían dadas por el largo rodeo del ejercicio de la sospecha⁴¹.

Por otra parte, este ejercicio así caracterizado se relaciona con el tema del doble sentido, pues es precisamente a raíz de partir de la sospecha de que el sentido manifiesto encubre o revela -según sea el caso- un segundo sentido es que podemos dar inicio a la tarea de interpretación. Pero también, y esto es lo importante para abrir su campo a aquellas estructuras que no necesariamente muestran doble sentido, el ejercicio de la sospecha puede dar inicio al trabajo de interpretación como simple estado de situación inicial por efecto de la mala comprensión⁴². Es decir, por no poder entender lo que se manifiesta en la superficie y no necesariamente por atribución de un segundo sentido es que puede iniciarse también el trabajo de interpretación, pues lo que aquí entrará en colisión es la expectativa de sentido previa -la precomprensión- y el nivel de superficie que aparece inicialmente como lo ininteligible.

⁴⁰ Tales los términos para la interpretación según la Hermenéutica, en esta obra. Ver también [1963], 352 e incluso [1975], 383 y sigs.

⁴¹ Dicho en otros términos se trata de una crítica fundante y no una crítica destructora.

⁴² «Esto lo sabemos después de Schleiermacher, hay hermenéutica allí donde ha habido, ante todo, malinterpretación» (1965, 22). Cabe consignar, de todos modos, que el empleo que hace Ricoeur en esta obra del concepto de la mala interpretación está en un contexto de ligazón de esta experiencia fundante de la hermenéutica con la de la falsa conciencia; es decir, está estrechamente relacionado con el problema de la reflexión y de cómo esta se ve afectada por los desafíos de los «maestros de la sospecha», a que antes aludimos.

Los resultados obtenidos en la obra comentada alcanzan mayores desarrollos en la confrontación de Ricoeur con la corriente estructuralista, pero antes de examinarla quisiera señalar algunas de las consecuencias que el autor extrae para revisar las exigencias que supone seguir postulando una filosofía reflexiva, pues muestran la índole del concepto de interpretación al que queremos llegar en relación con el de intérprete y a la vez justifica su aparición en el campo filosófico como concepto para tematizar el problema de cómo dar cuenta de sí. El autor asume de lleno que aceptar la coexistencia de hermenéuticas alternativas -y hasta opuestas- como las descritas, significa abrir la puerta para que ingrese al ámbito de la especulación filosófica la contingencia cultural, el lenguaje equívoco y la confrontación de las hermenéuticas en pugna⁴³. Sin embargo, todo esto constituiría un verdadero escollo sólo si desconocemos que “la reflexión en su principio mismo exige algo así como la interpretación” (1965, 40). ¿Por qué la reflexión exige tal cosa?, porque no es intuición, sino más bien “el esfuerzo por volver a captar al *Ego* del *Ego Cogito* en el espejo de sus objetos, de sus obras y finalmente de sus actos” (*ibíd.* 41). Ricoeur no se pregunta para el caso por qué deberíamos intentar captar el *Ego*, sino por qué debemos captarlo a través de sus actos, y su respuesta es porque no se trata de la primera verdad; el *pienso existo* no es lo dado sino lo mediatizado por “las representaciones, acciones, obras, instituciones y monumentos que lo objetivan; ... donde el *Ego* debe perderse para encontrarse” (*ibíd.* 41). Y no se pregunta por qué debemos intentar captarlo pues la respuesta va implícita en su caracterización de la reflexión: “...es la apropiación de nuestro esfuerzo por existir y de nuestro deseo de ser, a través de las obras que atestiguan este esfuerzo y ese deseo⁴⁴” (*ibíd.* 44); lo que nos lleva decididamente a la necesidad de la interpretación y en su sentido de mayor radicalidad: en tanto ejercicio de la sospecha, pues no sólo ocurre que la posición del esfuerzo por existir está privada de intuición, “...sino que no está atestiguada más que por obras cuya significación queda dudosa y revocable. Es aquí donde la reflexión reclama una interpretación y quiere convertirse en Hermenéutica” (*ibíd.* 44). Ahora bien, esta Hermenéutica, que en el contexto de la obra comentada busca su justificación en una lógica del doble sentido como principio del pensamiento reflexivo, se propone a su vez como condición de posibilidad trascendental de la apropiación de nuestro ser; es decir, se propone como una lógica trascendental, no formal⁴⁵. No puede consistir en una lógica formal porque es la densidad del sentido múltiple la que busca inteligibilidad y por ende la interpretación

⁴³ Cfr. [1965] pág. 40.

⁴⁴ «La reflexión es una intuición ciega si ella no es absolutamente mediatizada por aquello que Dilthey llamaba las expresiones en las cuales la vida se objetiva» ([1965 B] pág. 21)

⁴⁵ Cfr.[1965] pág. 46 y [1965B] pág. 21. Ver también [1965B] págs. 22 y 23, donde sostiene que la lógica trascendental que propone se establece al nivel de las condiciones de posibilidad, pero no de las condiciones de objetividad de una naturaleza, sino de las condiciones de la apropiación de nuestro deseo de ser. Y esto a los fines de evitar hacer lugar tanto a las significaciones equívocas como a las significaciones unívocas, pues la distinción de dos clases de equívoco, el equívoco por exceso de sentido que hallan las ciencias exegéticas y el equívoco por confusión que persigue la lógica, «no puede justificarse sólo en el plano semántico. No

no puede consistir en eliminar la ambigüedad sino en “comprenderla y hacer explícita su riqueza” (ibíd. 46). Claro está que esta riqueza podría ser despachada simplemente como equívoco o ambigüedad, sin embargo esto nunca ocurriría por trabajo de la reflexión, pues, como afirma Ricoeur:

“la exigencia de univocidad no vale más que para un discurso que se presenta como argumento: ahora bien, la reflexión no argumenta, no extrae ninguna consecuencia, no deduce, no induce; dice en qué condiciones de posibilidad la conciencia empírica puede equipararse a la conciencia tética⁴⁶” (1965, 49 y 50);

es decir, interpreta. De allí el carácter eminentemente crítico que Ricoeur le atribuye a la empresa hermenéutica⁴⁷, como disciplina filosófica, y que le permite así diferenciarla por esencia de cualquier trato científico con los problemas de la interpretación; pues así concebida la Hermenéutica implica, “...como su segmento crítico⁴⁸, una reflexión sobre los supuestos que se consideran obvios en la metodología de las ciencias humanas en general y de la semiótica en particular” (1980, 91)⁴⁹

EL DESAFÍO DEL ESTRUCTURALISMO

Ahora bien, según nuestro autor la Hermenéutica se constituye en segmento crítico en tanto entendamos por crítica

“...una reflexión sobre las condiciones de posibilidad de la objetividad de un saber, por un lado, y por otro, sobre los límites de las pretensiones que tiene este saber de agotar su objeto” (1980, 91)⁵⁰;

en consonancia con el carácter trascendental -obviamente de filiación kantiana- que le atribuyó antes al tipo de lógica -lógica trascendental- que puede vérselas con las expresiones de doble

pueden existir dos lógicas al mismo nivel. Únicamente la problemática de la reflexión justifica la semántica del doble sentido ».

⁴⁶ Ricoeur le asigna una especial importancia a la conciencia tética (cfr.1977 págs.144 a 147).

⁴⁷ Cfr. [1973] 399 a 417.

⁴⁸ « La reflexión es una crítica no en el sentido kantiano de una justificación de la ciencia y del deber, sino en el sentido en que el *Cógitio* no puede ser apresado más que por la desviación de un desciframiento aplicado a los documentos de su vida » (1965B, pág. 21)

⁴⁹ En el trabajo donde distingue la empresa semiótica de la hermenéutica, Ricoeur muestra que precisamente por tratarse la primera de una ciencia del texto -en la que una axiomática la inscribe en una teoría de los signos en general-, y la segunda de una disciplina filosófica -que surge de la pregunta ¿qué es comprender?, ¿qué es interpretar?- no están enfrentadas al mismo nivel metodológico, sino más bien la segunda se constituye en un segmento crítico de la primera (cfr. 1980, 91).

⁵⁰ « El conocimiento de las limitaciones de un discurso forma parte de la crítica de ese discurso; pues es la contrapartida de la justificación de ese mismo discurso en el interior de la circunscripción que revela la limitación» (1977, pág. 27)

sentido. A su vez, este estatuto de disciplina filosófica que alcanza la Hermenéutica al tratar con los símbolos obedece a que la finalidad de la interpretación es en vistas a la comprensión de uno mismo y de la comprensión del ser; "...fuera de esta labor de apropiación del sentido, no es nada" (1963, 352).

Por otra parte, en nuestro subtítulo anterior hemos afirmado que la importancia otorgada por Ricoeur a la ampliación del campo interpretativo hasta alcanzar aquellas configuraciones como el sueño, el mito y otras, que no se restringen a la exégesis de la escritura, reside en que encuentra como su substrato una pretensión de inteligibilidad. También hemos visto cómo aún frente al escándalo de la sospecha recoge el guante del desafío de nihilización de todo sentido mostrando su finalidad reconstructiva, que tiende a sostener un otro sentido de mayor inteligibilidad; diríamos incluso de mayor lucidez -de otro orden- frente a las ilusiones de la inmediatez de la conciencia. Sin embargo, este principio de inteligibilidad, entendido lingüísticamente como propone el autor, podría quedar preso de un análisis que repare sólo en el orden sistémico de relaciones objetivas, es decir, en una estructura que, como la de los fonemas lingüísticos, sólo tenga en cuenta la totalidad abstracta y no su realización.

Este tipo de enfoque tiene ya una larga historia y un padre fundador: Ferdinand de Saussure, quien provee a los estudios sobre el lenguaje de un sistema basado en una serie de oposiciones dicotómicas: lengua/habla, significante/significado, diacronía/sincronía, lo suficientemente estructurado y dotado de una capacidad heurística tal como para ser trasladado a otros campos, por ejemplo el de la antropología. Ricoeur destaca tres reglas que se desprenden de la distinción entre lengua y habla según Saussure: a) la idea de la lengua como sistema de signos; b) la distinción entre una lingüística sincrónica, como ciencia de los estados en sus aspectos sistemáticos y que trabaja sobre el eje de las coexistencias entre elementos, y lingüística diacrónica, o ciencia de las evoluciones, que trabaja sobre el eje de las sucesiones; c) el carácter inconsciente, no reflexivo y no histórico, de las leyes lingüísticas⁵¹.

Partamos de una distinción que presenta Ricoeur entre dos tipos de intelección pues nos va a guiar en nuestra descripción: intelección objetiva, cuya tarea es decodificar, e intelección hermenéutica, cuya tarea consiste en descifrar, es decir, en recuperar el sentido a la vez que acrecentar el sentido que descifra⁵². Vuelve a presentarse aquí un tipo de distinción como la que hemos revisado entre lógica formal y lógica trascendental para dar cuenta de las expresiones de doble sentido, aunque en este caso habrá que incorporar a la tematización de la interpretación el fenómeno de la temporalidad de los procesos de significación para salirle al frente a la arquitectónica estable del estructuralismo. Si antes nos alcanzaba con distinguir entre un tratamiento simplificador de la plurivocidad del lenguaje (que la reduce a ambigüedad) frente a otro

⁵¹ Cfr. [1963] págs. 353 a 356

⁵² Cfr. [1963] pág. 359

que la recupera, ahora habrá que aceptar el desafío de un tratamiento que no desdeña la plurivocidad pero que sin embargo la reduce a simple alteración del sistema. En este sentido, así como antes la lógica trascendental nos enseñaba que la oposición entre univocidad y equivocidad no recoge más que un análisis parcial fruto de una pretensión simplificadora del lenguaje, ahora la Hermenéutica, entendida en esta etapa como "interpretación filosófica de los contenidos míticos, recogidos dentro de una tradición viva y recuperados mediante una reflexión y una especulación actuales" (1963, 351), nos enseñará que la reducción de todo proceso lingüístico a una distinción entre sincronía y diacronía obedece también a una visión parcial fruto del desconocimiento de procesos como el de la tradición de interpretaciones⁵³.

Es decir, dada una caracterización del sistema de la lengua que busca determinar sus relaciones estructurales es inevitable que los cambios en dicho sistema sean incorporados como simple desorden y por ende que el enfoque diacrónico comporte solamente un aspecto comparativo entre los estados anteriores y posteriores del mismo⁵⁴. El tema clave en este caso es si se logra alcanzar la auténtica intelección de una tradición interpretativa dada considerando a la temporalidad como simple desorden en un estado del sistema⁵⁵. Sugiero que se trata aquí de dos cuestiones complementarias pero que deben ser distinguidas: una cuestión de hecho, que atañe al alcance intelectual de un procedimiento como el estructuralista frente a procesos que requieren hacerse cargo de la temporalidad, y una cuestión de derecho, es decir, una cuestión que se pregunta por los fundamentos de los procesos intelectivos. A continuación veremos qué ocurre con la primera cuestión, pero permítaseme señalar al menos respecto a la segunda⁵⁶ que la preocupación de Ricoeur sobre este tema está directamente relacionada con su rechazo a aceptar la legitimidad de un sistema de organización sin remisión a un intérprete que se realiza confrontándose con las obras. La no historicidad atribuida al sistema de la lengua es solidaria del carácter irreflexivo, inconsciente, de un orden categorial que se ignora a sí mismo; de allí que por ejemplo no le sea tan extraño a la corriente estructuralista homologar "este espíritu inconsciente a la naturaleza; [es más, afirmar que] tal vez incluso sea naturaleza" (1963, 355).

⁵³ Es interesante reparar en que las distinciones terminológicas que examina críticamente Ricoeur no obedecen a una simple cuestión nominal, sino que afecta a la comprensión del alcance de cada una de las disciplinas estudiadas; así en el caso de la distinción sincronía-diacronía, que supone un enfoque determinado para la segmentación del tiempo histórico deudor del estructuralismo.

⁵⁴ Cabe aclarar que Ricoeur es prudente al no homologar sincronía a estática, lo cual daría lugar a defender la oposición entre sincronía y diacronía; sin embargo eso no obsta para nuestra observación, que consiste en discutir la *subordinación* de la segunda respecto a la primera (cfr. 1963, 355).

⁵⁵ No desconozco que el campo de estudio en este caso para revisar el alcance de la intelección estructuralista consiste, otra vez, en el de los símbolos. Sin embargo, como intento ir mostrando a lo largo de mi trabajo, considero que aún a pesar de -o gracias a- esta acotada dimensión de configuraciones de doble sentido se le van presentando a Ricoeur las exigencias que deberá enfrentar para dar cuenta después de configuraciones más complejas.

⁵⁶ Que puede ser tratada en su revisión de la base de sustentación fenomenológica.

Volvamos a la distinción entre intelección que decodifica e intelección que descifra para ver sus alcances en la inspección de un caso ejemplar de interpretación que involucra un carácter histórico no reducible a oposición entre sincronía y diacronía.

El caso es el del simbolismo Judeocristiano en su momento de mayor desarrollo hacia el siglo XII⁵⁷, que

“se expresa en la búsqueda del Santo Grial, en los lapidarios y bestiarios de pórticos y capiteles, en la exégesis alegórica de la Escritura, en el rito y en las especulaciones sobre la liturgia y el sacramento, en las meditaciones sobre el *signum* agustiniano y el *symbolon* dionisiano o sobre la *analogía* y la *anagogía* que proceden de ambos” (1963, 382).

El problema ineludible es el de la búsqueda de un denominador común que ponga un dique de contención a la polisemia fruto de la exuberancia simbólica: “el fuego calienta, ilumina, purifica, quema, regenera y consume; significa tanto la concupiscencia como el Espíritu Santo”⁵⁸. Para la mentalidad del Medioevo todo es símbolo en la naturaleza, sin embargo ésta última sólo habla “...cuando la revela una tipología histórica, que se establece confrontando los dos Testamentos” (1963, 382). Así, el *espejo de la naturaleza* se convierte en libro “...en contacto con el Libro, es decir, con una exégesis establecida en una comunidad regulada” (*ibid*). Por un lado, entonces, se requiere de un principio de orden que establezca la coherencia del sistema por remisión al código que permita dominar la plurisignificatividad donde cada elemento, librado a su suerte, podría aludir a cualquier otro sin más. El trabajo del exégeta, en este caso, consiste en presentar un principio de selección, o más bien, un principio de restricción. Sin embargo, ¿qué podría permitirle a este principio de economía superar el momento de simple combinatoria sino el tipo de intelección hermenéutica acerca de la transferencia de sentido que opera gracias a las tipologías históricas que se van sedimentando en los procesos de interpretación? Así, Ricoeur reconoce una doble historicidad en los símbolos, una historicidad propia de la tradición que transmite y sedimenta la interpretación, y una historicidad de la interpretación que renueva y mantiene la tradición⁵⁹. Es

⁵⁷ Recuérdese que ya nos hemos remitido a esta tradición de interpretación para destacarla como tipo de interpretación reductiva

⁵⁸ Chenu, *Théologie au XII siècle*, págs. 159 a 210; citado por Ricoeur [1963] 382.

⁵⁹ Cfr.[1963] 372. En “El lenguaje indirecto y las voces del silencio”, Merleau Ponty realiza el siguiente comentario sobre el significado de la tradición que bien podría ilustrar lo que hemos rescatado en Ricoeur: «Husserl ha empleado una bella palabra *Stiftung* -fundación o establecimiento, para designar, primero la fecundidad ilimitada de cada presente que, justamente porque es singular y porque pasa, jamás podrá dejar de haber sido y, por lo tanto, de ser universalmente, pero sobre todo, la fecundidad de los productos de la cultura que siguen valiendo después de su aparición y abren un campo de investigaciones en el que reviven perpetuamente. Es así que el mundo desde que él lo ha visto, sus primeras tentativas de pintar y todo el pasado de la pintura, otorgan al pintor una *tradición*, es decir, comenta Husserl, *el poder de olvidar los orígenes* y de dar al pasado, no una supervivencia que es la forma hipócrita del olvido, sino una nueva vida, que es la forma noble de la memoria » (Ponty [1957] 87)

decir, la temporalidad de la tradición y de la interpretación mostrarían que no alcanza con un principio de totalización lingüística, como sistema completo y cerrado de relaciones, para alcanzar el sentido de las palabras, pues estas leyes lingüísticas siempre constituirían una mediación instrumental inconsciente; y cuando "trato de comprenderme, retomando el sentido de las palabras de todos los hombres...el tiempo escondido se hace historicidad de la tradición y de la interpretación" (1963, 376)⁶⁰.

La doble conclusión de Ricoeur respecto de este ejemplo es ilustrativa de la tensión a la que se ve sometida su concepción de interpretación: no hay recuperación del sentido sin comprensión de las estructuras, pero tampoco hay análisis estructural sin la intelección hermenéutica de la transferencia de sentido⁶¹. En principio pareciera que no hay tal tensión si ambas condiciones las aceptamos en un plano de sucesión, es decir, primero captamos la estructura y luego la completamos con la atribución de sentido. Sin embargo, esta descripción resulta engañosa pues el trabajo de interpretación se propone esta doble ambición intelectual en tanto debe dar cuenta de un fenómeno que es en sí mismo dual. La intelección interpretativa es a la vez estructuralista y hermenéutica porque su ámbito de aplicación, la experiencia mediada lingüísticamente, está constituido de modo tal que es a la vez estático y dinámico, estable e innovador, estructural e histórico⁶². Es cierto que en nuestra presentación anterior de la Hermenéutica como disciplina crítica de los supuestos no reconocidos por la metodología de la ciencia no aparecía este carácter complementario que pretendemos destacar entre decodificar y descifrar, y así un modo posible de entender la especificidad de la Hermenéutica consistiría, otra vez, en otorgarles a ambas empresas un carácter sucesivo y a ésta, en especial, un carácter de actividad otorgadora de sentido que "llena" de contenido a la tarea abstracta y formal del enfoque estructural; pero la distinción entre ambos términos es interna al trabajo mismo de la Hermenéutica y es entonces a raíz de elaborar la tensión entre ellos que se constituye en una disciplina crítica de carácter trascendental. Así, al incorporar ambas actividades esta disciplina se verá en la doble tarea de fijar las condiciones de posibilidad del decodificar y del descifrar, ambos polos integrados en la actividad interpretativa.

Para dar cuenta de esta pretensión deberemos avanzar un poco más hasta llegar a un enfoque de la interpretación que se elabora como dialéctica entre explicar y comprender y para cuyo

⁶⁰ La retroalimentación de tradición e interpretación sugiere el conocido supuesto del *círculo hermenéutico*

⁶¹ Cfr.[1963] 384

⁶² Tal vez en una primera lectura resulte un tanto simplista su oposición entre estructuralismo como metodología de la ciencia y hermenéutica como disciplina filosófica si es que la primera queda como tal por su carácter de sistematización abstracta, como si no pudiera haber una inteligibilidad con pretensiones científicas de los procesos de cambio, dicho de otro modo, de la historia como ciencia. Así y todo, dada la exigencia de que ambos procesos interactúen para realizar la interpretación, es clara su posición respecto al carácter complementaria de ambos.

tratamiento habrá que reconocer las características propias de un texto, aunque la diferencia fundamental no está, como ya señalamos entre escritura y habla sino entre denominación y atribución. Por otra parte, el interés sobre la realización de los textos aparecerá como resultado de una interrogación sobre los procesos de mediación lingüística, es decir, se trata de una modalidad a la que se llega y no desde la que se parte. El texto ofrecerá determinadas condiciones de mediación no reducibles a las de las frases o de las palabras y ellas constituirán el verdadero desafío no sólo a la interpretación sino al intento de fundamentación del sujeto. Sin embargo, debemos examinar previamente la cuestión de derecho que, según hemos sugerido, puede distinguirse en la preocupación de Ricoeur por dar cuenta de las condiciones de una auténtica intelección interpretativa.

LA BASE DE SUSTENTACIÓN EN LA FENOMENOLOGÍA

La Fenomenología le permite conceptualizar el discurso como acontecimiento en tanto le da las herramientas para dar cuenta de una idealidad no virtual, constituida; es decir le da condiciones de posibilidad que no se reducen a la forma del código estructuralista ni tampoco quedan disueltas en la evanescencia de lo ocurrido. Por otra parte, sólo una descripción de tipo fenomenológica permite realizar una *epojé* tal sobre el fenómeno del lenguaje de modo que resulte de ella la experiencia en la que "alguien dice algo a alguien sobre algo".

La herencia fenomenológica⁶³ en la obra de Ricoeur es explícita y el mismo autor se encarga de presentar los supuestos de la tradición filosófica a la que pertenece a los fines de establecer el nexo entre esa tradición y los análisis que lo ocupan⁶⁴. Nos interesará revisar cuánto de ese nexo revela una mutua imbricación entre Fenomenología y Hermenéutica para caracterizar el tipo de enfoque sobre la tarea de la interpretación; es decir, para establecer condiciones de posibilidad según un modo determinado de presentar los problemas y las contribuciones teóricas para dar cuenta de él.

⁶³ Ricoeur reconoce tres tesis inseparables en la Fenomenología: a) la significación como la categoría más englobante de la descripción fenomenológica, b) el sujeto como portador de esa significación, c) la reducción como «el acto filosófico que posibilita el nacimiento de un ser para la significación». El orden en que las enuncia corresponde al de su descubrimiento por parte de Husserl, desde *Investigaciones lógicas* hasta *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (cfr. 1967 B, 242)

⁶⁴ Cabe destacar que incluso en una de sus últimas obras, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, diálogo con Jean Pierre Changeux sobre el estatuto de las ciencias neuronales para tematizar las preguntas fundantes sobre el conocimiento de sí, Ricoeur presenta claramente su posición filosófica para entablar el debate. Así, reivindica una corriente que "puede caracterizarse por una cierta diversidad de epítetos: filosofía reflexiva... fenomenológica... hermenéutica" (1998A, pág.12) y cuyos exponentes son Nabert, Husserl, Dilthey, Heidegger y Gadamer. Más aún, en el capítulo "El modelo neuronal a prueba en la vivencia" son los conceptos fenomenológicos de intencionalidad y significación los que presenta para discutir el reduccionismo del naturalismo en la constitución de los actos mentales (ver 1998A, págs.73 a 124).

En primer término se trata de una filosofía reflexiva, en tanto preocupación por la "posibilidad de comprensión de uno mismo como sujeto de las operaciones cognoscitivas, volitivas, estimativas, etc" (1983, 29); a su vez, en la esfera de influencia de la Fenomenología y -destacamos- como una variante hermenéutica de la Fenomenología⁶⁵.

El primer rasgo aparece como la tarea siempre por realizar a la vez que el problema hacia cuyo tratamiento tiende toda su empresa hermenéutica -y cabe anticipar que incluso ocurre esto con su teoría sobre la textualidad y la escritura-, el segundo sugiere lo que ante todo podría ser visto sólo como un marco circunstancial de producción teórica, es decir, algo así como su *background* de entorno. Sin embargo, con el tercer rasgo se advierte que se trata de algo más que de una herencia circunstancial, en la medida que su empresa hermenéutica queda ligada a esa herencia en tanto constituye una de sus variantes.

A continuación nos centraremos en los propósitos que a juicio de Ricoeur resultan incumplidos en la Fenomenología y para cuyo tratamiento ofrece el modo interpretativo, para luego advertir en esa descripción cuánto de la tarea fenomenológica contribuye como contrapartida a redefinir la Hermenéutica y por ende el concepto de interpretación.

Ante todo cabe detenerse en la distinción que presenta entre las pretensiones teóricas de la Fenomenología y su efectiva realización, pues será esta última, como puesta a prueba, por así decir, de sus pretensiones la que le exigirá y a la vez permitirá ofrecer una respuesta que recoja el desafío de un tratamiento fenomenológico de la interpretación. Según nuestro autor, la pretensión de Husserl de alcanzar una autotransparencia para el sujeto dada la imposibilidad de poner en duda la inmanencia del yo se ve progresivamente impedida por el gran descubrimiento de su escuela: la intencionalidad, pues la primacía de la conciencia de algo por sobre la conciencia de sí -en una definición muy vaga de intencionalidad⁶⁶-, pone de manifiesto, de modo regresivo, estratos cada vez más fundamentales donde las síntesis activas remiten continuamente a síntesis pasivas cada vez más radicales: "la Fenomenología queda así atrapada en un movimiento infinito de *interrogación hacia atrás*, en el que se desvanece su proyecto de autofundamentación radical" (*ibid.* 31). Ahora bien, una caracterización menos trivial de *intencionalidad*, la cual supone que el acto de referencia a algo sólo se logra a través de la unidad identificable y reidentificable del sentido referido -noema⁶⁷ o correlato intencional de la referencia noética- ilustra el tipo de problema al que se ve enfrentado Ricoeur, pues si bien para la Fenomenología, dada su

⁶⁵ Por reflexión entiende: "el acto de retorno a uno mismo mediante el que un sujeto vuelve a captar, en la claridad intelectual y la responsabilidad moral, el principio unificador de las operaciones en las que se dispersa y se olvida como sujeto" (1983, pág. 29)

⁶⁶ Cfr. Ricoeur, [1983] *De l'interprétation*, pág. 30

⁶⁷ «El noema es...lo que constituye la decibilidad de principio de lo vivido...este haz de sentido, es inmediatamente anterior al plano de la expresión, al haz del enunciado lingüístico» (1977, pág. 21)

evaluación, el problema surge a raíz de la tarea regresiva sin fin a la que se ve llevada para alcanzar las capas más profundas del noema, el genuino desafío resulta de lo que en principio parece su solución: la intencionalidad, pues le ofrece las condiciones para despsicologizar el proceso de intelección pero a la vez le exige hallar las condiciones de realizabilidad del sentido objetivo. Desafío porque, por una parte, la condición para tratar con el sentido –en tanto problema de cómo dar cuenta de él y volverlo inteligible– supone, como afirma, la identificación y reidentificación, y por otro, y a la vez, el proceso regresivo de lo constituido muestra que la inmediatez nunca se alcanza, que incluso la *Lebenswelt*⁶⁸ nunca está dada y siempre se presupone. Este problema se exagera a la hora de tratar con los procesos de innovación semántica –como es en especial el caso de la metáfora y el de las obras de ficción: ¿cuál es su significado, cómo refieren, a qué refieren, etc? –, pero ya aquí se anuncia de modo dramático la tensión entre la emergencia del sentido que requiere independizarse de las situaciones fácticas de su producción para alcanzar el rango de idealidad objetivable y el fondo de ausencia por una inmediatez nunca alcanzada. Así, la triple mediación que más adelante examinaremos (mediación por los símbolos, por los signos y por los textos) aparece como la respuesta hermenéutica para constituir el sentido desde una modalidad de intencionalidad de la conciencia que se sabe ya nunca garantizada en sus resultados pero sí realizada a través del largo rodeo de sus expresiones.

En un artículo publicado aproximadamente diez años antes al comentado Ricoeur “tercia” en el debate por él presentado entre ambas modalidades de filosofar y propone la interdependencia de ellas: “La hermenéutica se construye sobre la base de la fenomenología y así conserva aquello de lo cual no obstante se aleja [...] la fenomenología no puede constituirse a sí misma sin un presupuesto hermenéutico” (1975 B, 44). Así, en “Phénoménologie et herméutique”⁶⁹ se propone reinterpretar la fenomenología a la luz de la hermenéutica sin renunciar a la descripción fenomenológica central de la intencionalidad, pues, como señala Venema al respecto: “si bien la fenomenología provee de un fundamento preliminar, la reflexión hermenéutica cualifica y completa la pregunta fenomenológica por el significado” (Venema [2000]13).

La crítica básica que nuestro autor presenta a la Fenomenología es lo que da en llamar el “idealismo husserliano”⁷⁰, que podríamos describir brevemente como aquella pretensión de

⁶⁸ El concepto de *Lebenswelt*, mundo de la vida, aparece en las últimas obras de Husserl. Ver por ejemplo *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* [1954] Crítica, Barcelona, 1991, trad. de Muñoz, J. y Mas, S.; especialmente III.A.

⁶⁹ Ya en “Existence et Herméutique” [1965 B] pág. 7, se había referido al injerto del problema hermenéutico en el método fenomenológico.

⁷⁰ Para su análisis se remite al “Epílogo” de *Ideas, a Meditaciones cartesianas y a Investigaciones lógicas*, de Husserl.

fundamentación última basada principalmente en la intuición de una subjetividad inmanente⁷¹. En relación con el tema que nos ocupa, Ricoeur opone a esta exigencia de intuición la necesidad, para toda comprensión, de estar mediatizada -como ya señalamos- por una interpretación⁷². Sin embargo, el concepto de interpretación requerido tiene por base una experiencia⁷³ fenomenológica en tanto ella nos provee de una modalidad respecto a los problemas de conocimiento que exige la suspensión del trato natural con el mundo y la indagación por el sentido de éste. Es decir, la interpretación, fenomenológicamente descripta, supone una intencionalidad de la conciencia cuya característica es estar fuera de sí: "está *hacia el sentido*, antes de que el sentido sea *para ella*" (1975 B, 63)⁷⁴, todo lo cual involucra una expansión de la esfera del sentido hasta coincidir con la noción de intencionalidad, permitiéndonos de este modo "hablar del *sentido* de la percepción, del *sentido* de la imaginación, del de la voluntad, etc." (*ibíd.*) Así, la interpretación, como *Auslegung*, explicitación, se hace presente incluso en estratos básicos de nuestra relación cognoscitiva con el mundo, como es el caso del fenómeno perceptivo, en tanto revela una actitud crítica de la reflexión para la cual la emergencia del sentido supone una reducción, una puesta entre paréntesis del mundo vivido, mediante la toma de distancia de esa vivencia.

Cabe destacar este rango ampliado para la interpretación que Ricoeur encuentra en Husserl pues muestra un soporte prelingüístico, ante predicativo, que a su vez no se constriñe a los simples datos sensoriales; antes bien, constituye la condición misma de la capacidad representativa (la *Vorstellung*) en la percepción; es decir, a pesar de la singularidad accidental de su ocurrencia, ella puede servir como soporte a la representación específica, que Husserl caracteriza como intuición de esencia, dado que es el producto complejo de una serie de interpretaciones ejemplares. La importancia de esta descripción reside en que muestra cómo en la percepción, donde el objeto percibido es ya una unidad de sentido presunta que puede ser validada o invalidada en las

⁷¹ El idealismo husserliano supone al menos tres tipos de cualificación de la conciencia que ejemplifican la idea moderna de *cógnito* como fundamento del significado. Venema los describe de este modo: "Presencia en contraste de ausencia [...] independencia en contraste a dependencia [...] necesidad e indudabilidad en contraste con contingencia" (Venema [2000], 21 a 24). Para la crítica de Ricoeur al idealismo husserliano ver sus tesis a, b, c, d y e en [1975 B] págs. 45 a 49.

⁷² [1975 B] págs. 51 a 54

⁷³ Ricoeur rescata que este rasgo de la intuición supone para Husserl una experiencia, es decir no se trata de una construcción especulativa sino de un auténtico *ver*: "esto significaría que la Fenomenología no se traslada a otro mundo, sino al lugar mismo de la experiencia natural en tanto ésta ignora su sentido" (1975 B, 46)

⁷⁴ Ver también [1967], pág. 205: "La conciencia [según Husserl], definida por su intencionalidad, está afuera, más allá. Vincula su propio 'rodeo' a las cosas a las que puede aplicar su consideración, su deseo, su acción. Correlativamente, el mundo es el 'mundo-para-mi-vida', en tomo del ego viviente"

sucesivas apariciones, hay una relación básica de sentido que supone mediaciones sucesivas de carácter prelingüístico⁷⁵.

Otra consecuencia adicional de interés que podemos extraer para un tratamiento de la interpretación no reduccionista está en la posibilidad, a partir de esta descripción, de evitar el pseudo dilema relativismo *versus* objetivismo, y la acostumbrada tentación de emparentar irremediablemente interpretación con el primer miembro del par como único recurso para criticar todo tipo de dogmatismos; es decir, evitar el supuesto de que el recurso a la interpretación nos libera de las exigencias de describir las condiciones de realizabilidad del sentido. La carga teórica⁷⁶ -en un vocabulario algo distinto pero de preocupaciones similares- que revela el proceso perceptivo y que nos permite rechazar de plano una ingenua descripción en términos de *sensa data*, no nos conduce inevitablemente por ello a quedar presos de una concepción al estilo "puntos de vista", pues el recurso a la interpretación bien puede describirse según distintos estratos de constitución teórica que estructuran la percepción -al modo de "muñecas rusas"- exigiendo de ese modo reparar en los procesos de historización del sentido. Hablar de interpretación en el caso de la percepción no supone el agregado a un proceso básico de captación sensorial respecto del cual aquella vendría a complementarla, sino más bien es parte constitutiva suya.

Podemos observar entonces que la base fenomenológica de la interpretación reside en la suspensión de la mirada natural según la caracterización de la intencionalidad como posición de sentido; a su vez, esta caracterización de la intencionalidad logra superar la recaída en el idealismo a partir de recuperar su soporte en el mundo de la vida, como condición previa constitutiva del sentido. Ahora bien, ¿cómo afecta esto al concepto de interpretación? En primer lugar, muestra el origen no originario, el fundamento en permanente desescombramiento de nuestros tratos con el mundo, pues la *Lebenswelt* no actúa como centro de certezas sino más bien como postulado de las tensiones permanentes entre innovación y sedimentación; y de cuyo intercambio resultan lo que cabe denominar estabilizaciones transitorias. Ricoeur destaca el papel

⁷⁵ Ricoeur señala que ya en las *Investigaciones Lógicas* puede observarse que si bien el propósito central de Husserl es discernir, bajo el sentido lógico y sus requerimientos de univocidad e identidad, la función significativa del lenguaje en general, busca hallar bajo ella una función intencional más básica, que es común a toda experiencia, en la medida en que es "conciencia de" algo; de todos modos es en sus últimas obras, en las que analiza las funciones antepredicativas -como es el caso de la percepción- donde se explicita la emergencia de sentido ante predicativo. (Cfr. 1978, pág. 251)

⁷⁶ Ver por ejemplo la obra de N.R. Hanson, *Patterns of discovery*, C.U.P., Cambridge, 1958, quien ilustra con interesantes ejemplos la dependencia de la experiencia perceptiva respecto a la teoría. También puede verse en castellano la compilación de L.Olivé y A. R. Pérez Ransaz, *Filosofía de la ciencia: teoría y observación*, Siglo XXI, México, 1989

paradigmático que puede desempeñar este concepto de *Lebenswelt* para la Hermenéutica siempre que

“no se confunda con ninguna inmediatez inefable o se identifique con la envoltura vital y emocional de la experiencia humana, sino que designe esta reserva de sentido, este excedente de sentido de la experiencia viva, que hace posible la actitud objetivadora y explicativa” (1975 B, 68)

Por otra parte -y en un plano de importancia conceptual equivalente por sus consecuencias- la *Lebenswelt* reclama ser dicha, por lo cual si bien no es garantía de la adecuación, otorga al lenguaje una 'realidad', una raigambre ontológica que le impide al interpretar -como explicitación- ser otra cosa que una realización, con otros medios -los que provee el lenguaje-, del mundo de la vida. Es decir, las mediaciones que establece el interpretar constituyen la realizabilidad lingüística, la decibilidad, de aquello que reclama ser expresado y que revela ser a su vez resultado de mediaciones.

Así, la explicitación viene a dar cuenta de lo que Ricoeur considera una paradoja central en el lenguaje:

“por un lado, que no es primero ni siquiera autónomo, sino sólo la expresión secundaria de una aprehensión de la realidad articulada a un nivel más bajo, y sin embargo, por otro lado, que es siempre el medio en el cual es expresada su propia dependencia respecto a lo que le es previo” (1978, 250).

De allí que sea posible desde una Fenomenología, liberada ya del Idealismo⁷⁷, dar cuenta de las operaciones por las cuales el lenguaje es referido a la experiencia que lo precede, pues dado que el fundamento en la *Lebenswelt* no consiste en dar con una inmediatez, la interpretación:

“está en sí misma sujeta a una operación que ocurre a la vez dentro y para el lenguaje, consistente en una reflexión, un proceso reverso, un cuestionamiento recurrente a través del cual la totalidad del lenguaje percibe su propio fundamento. en lo que no es lenguaje[...] Este proceso reverso puede ser considerado como un tipo de metalenguaje, pero ...no está confinado a poner en escena la sintaxis del lenguaje natural: expresa las condiciones bajo las cuales la función simbólica como un todo se vuelve posible y aprehende la relación de los signos a las cosas como una totalidad (1978, 251).⁷⁸

⁷⁷ Y además asumido, como veremos de inmediato, el planteo ontológico de Heidegger.

⁷⁸ « En este punto el diálogo con la Filosofía del lenguaje ordinario se vuelve interesante. Recuerda a la Fenomenología que lo inmediato está perdido, que es desde el medio del lenguaje que el lenguaje expresa su relación a algo otro que no es lenguaje; y la Fenomenología toma esto hasta el punto de ser cuidadosa de no recaer en una filosofía de lo inmediato, lo experimentado, y mantener la naturaleza irreductible de la RUCKFRAGE. En cambio, la Fenomenología puede poner a la Filosofía del lenguaje ordinario en guardia contra el peligro de perderse a sí misma en un ejercicio semántico de la fraseología inglesa; este peligro es

No podemos dejar de insistir en la importancia de esta secuencia que nos propone Ricoeur. Parte de una concepción de conciencia intencional que muestra como constitutiva suya la puesta fuera de sí hacia el sentido; sentido sin embargo que no remite nunca a un transfondo de certeza última sino al desfondamiento progresivo a que nos invita como tarea la constitución en el mundo de la vida. De allí que el lenguaje, como condición de lo expresable, revela este aspecto de modo privilegiado en tanto puede dar cuenta, con su característica doble de acontecimiento y estructura, de esa apertura. Si el lenguaje es expresión de lo real no lo es por reduplicación de lo dado, al modo de copia, sino por su capacidad de trasladar, traducir, transportar, la experiencia misma de inagotabilidad del sentido⁷⁹ que se realiza en el mundo de la vida.

El modo en que Ricoeur trata la paradoja aludida permite extraer resultados con mayor riqueza heurística de la Fenomenología -hermenéuticamente cualificada- de las que se podrían obtener si nos quedamos con la versión idealista. Precisamente es esta última versión la que recibe toda la "carga de la prueba" pues en la medida en que hace depender el problema del sentido de la intencionalidad de la conciencia obliga a postular un acto intencional que se entiende como conciencia objetual para otorgar significado a los signos. Ahora bien, de este modo, como señala Corredor Lanás en su capítulo sobre la teoría del significado de Husserl⁸⁰, se corre el riesgo de reducir la función signica a su sólo función denotativa:

"el signo se emplea para ponerse en el lugar del objeto; se convierte así en la mediación entre una conciencia y sus objetos, y su función primordial [junto a toda la concepción tradicional] pasa a ser la de hacer presente a la conciencia el objeto por el que el signo está, (re)presentándolo ante ella" (Corredor Lanás [1999] 299).

Según la autora⁸¹, al generalizar esta función para toda expresión Husserl termina reificando el significado de los términos generales y de los enunciados, lo cual lo llevaría a una paradoja irresoluble desde su concepción: "el conocimiento del estado de cosas ha de ser previo ... a la comprensión del enunciado que lo expresa; pero, al mismo tiempo, no hay manera de señalar a dicho estado de cosas sino es mediante su expresión lingüística" (*ibid.*). Me interesa destacar esta paradoja para cotejarla con la de Ricoeur transcrita más arriba pues independientemente de la discusión acerca de la atribución de insuficiencia que la autora hace de la fenomenología husserliana para resolver este problema sin caer en la reificación de los significados⁸², es curioso que su propia resolución consista en proponer analizar la relación entre lenguaje y realidad en términos de las "condiciones de verdad de los enunciados" y aceptar que "estado de cosas" o

exorcizado sólo si la filosofía es capaz de apelar sobre el título de lenguaje a aquellos modos de aprehensión que vienen a expresarse en el lenguaje»(1978, 251)

⁷⁹ Ricoeur recuerda a Humboldt quien sostenía que el lenguaje es el uso infinito de un sistema finito de signos (cfr. [1978 B] pág. 43).

⁸⁰ Corredor Lanás, C. [1999] *Filosofía del lenguaje*, Madrid, Visor, 1999. págs 291 a 307.

⁸¹ Para estos comentarios críticos la autora sigue la obra de Tugendhat.

⁸² Discusión que escapa a los objetivos de mi trabajo.

'hecho' es lo que permite decidir ese valor de verdad" (*ibíd.*), pues precisamente lo que aparece como problema es el establecimiento de lo que pueda entenderse a partir de una descripción fenomenológico-hermenéutica por 'estado de cosas' o 'hecho' y cómo dar cuenta de ello. Quiero decir, sólo si partimos de una concepción que sostiene la independencia absoluta entre lenguaje y realidad es que podemos caracterizar de paradójal la situación de mutua imbricación entre conocimiento del estado de cosas y la expresión que da cuenta de él, pues en ese caso, y ya aceptado que por estado de cosas vamos a entender aquello constatable empíricamente, es posible postular que los enunciados se restringen a exhibir las condiciones de verdad, condiciones que en definitiva serían independientes del modo en que son aprehendidas por el sujeto que las enuncia. Es decir, la postulación de condiciones de verdad no se interroga por el problema de la comprensión, pues precisamente neutraliza el conflicto de los múltiples modos de darse el sentido en vistas de la univocidad como condición de la contrastabilidad; esto es, no se interroga ante la situación de la diversidad de modos de expresión cómo comprendemos sino tan sólo procura trazar emparejamientos entre distintas lenguas al modo de un traductor mecánico⁸³.

Por el contrario, la paradoja enunciada por Ricoeur un poco más arriba presenta con mayor radicalidad el problema, pues si bien el lenguaje pareciera en principio no tener más función que la de dar cuenta de una 'aprehensión de la realidad articulada a un nivel más bajo', no por ello lo reduce a función vicaria. Y esto es porque, como ya sugerimos, el asiento último en la *Lebenswelt* permite y exige a la vez hacerse cargo de un modo de concebir la realidad constituida por mediaciones, ninguna de las cuales puede prescindir de la configuración lingüística. En efecto, el hecho de que el lenguaje exprese "su propia dependencia de lo que le es previo" no muestra que pueda ser simple testigo de una realidad otra a la que sólo designa y que obraría entonces como reaseguro de los distintos modos de expresarse, sino más bien que es llevado a expresar la absoluta imposibilidad de clausura, de clausura en sí mismo, como sistema cerrado sin exterior, y de clausura de una realidad última que exigiría de él la permanente adecuación por la vía de la univocidad.

Así, la impronta fenomenológica de la hermenéutica ricoeuriana muestra, como sugiere Venema⁸⁴, que nuestro autor antes que abandonarla más bien pretende dar con su intuición original, pues, como afirma el mismo Ricoeur:

"El primer acto de la conciencia es designar o significar (*Meinen*). Distinguir la significación de los signos, separarla de las palabras, de la imagen y elucidar los diversos modos en los cuales una significación vacía es completada por una presencia intuitiva, cualquiera pueda ser esta, es describir la significación fenomenológicamente. El acto vacío

⁸³ El problema de los manuales de traducción a la Quine muestran esos fallos toda vez que trabajan sobre la conducta observable y las experiencias compartidas pero prescindiendo del ámbito intencional del sentido. Ver por ejemplo su obra *Palabra y objeto*, Labor, Barcelona, 1959, cap. 2: «traducción y significación»

⁸⁴ Cfr. Venema [2000] pág. 26

de significar no es otra cosa que intencionalidad. Si la intencionalidad es esa propiedad destacable de la conciencia para ser una conciencia de ...de moverse desde sí mismo hacia algo otro, entonces el acto de significación contiene la esencia de la intencionalidad” (1967, 5 y 6)

En este sentido, el análisis lingüístico –el de la tradición analítica en este caso– le provee de las herramientas que contribuyen a despsicologizar la fenomenología, que de lo contrario podría verse emparentada con una modalidad introspectiva de la reflexión, pues le ofrece como terreno la experiencia codificada lingüísticamente; es decir, cuenta con la capacidad del lenguaje “no sólo de articular la experiencia sino de conservar...las expresiones más adecuadas, las distinciones sutiles más apropiadas a las circunstancias del actuar humano” (1977, 12). Sin embargo, como este tipo de análisis es impotente para dar cuenta de sí mismo y superar una configuración lingüística contingente, se impone, otra vez, el paso a lo trascendental, que permitiría asegurar que una delimitación realizada es de derecho y no de hecho, es decir, que el análisis lingüístico alcanza el rango de un análisis conceptual. Ricoeur considera que ese tipo de análisis es fenomenológico en tanto está determinado por un “acto filosófico inaugural” que consiste en advertir que “la reducción⁸⁵ no es totalmente una sustracción de realidad ...sino un cambio de signos que afecta a toda la realidad, la cual se convierte de cosa -absoluta y en sí- en *sentido* relativo y para mí” (1977, 19 y 20). Es decir, la reducción fenomenológica es el distanciamiento, el acto de diferencia⁸⁶ a partir del cual no hay cosas sino significaciones⁸⁷.

EL DISCURSO ENTRE EL ACONTECIMIENTO Y LA ESTRUCTURA

Ahora bien, ¿cómo dar cuenta de estos resultados para confluir en una visión mas rica de la interpretación que a su vez no se abstenga de responder a la crítica estructuralista? Hemos señalado que la base de sustentación en la Fenomenología le provee a Ricoeur de herramientas valiosas pues le permite postular condiciones de posibilidad trascendentales del significado sin caer en el idealismo. Ricoeur logra presentar a la Fenomenología como una teoría del lenguaje generalizado. Con ella

“el lenguaje deja de ser una actividad, una función, una operación entre otras y se identifica con el medio significante total, con la trama de signos lanzadas como una red sobre nuestro campo de percepción, de acción, de vida” (1967 B, 243).

⁸⁵ Cabe consignar que para Ricoeur esta función de la reducción es independiente de las interpretaciones idealistas del *ego cógito* así como de la interpretación que da Husserl desde *Ideas I* hasta *Meditaciones cartesianas* (cfr. 1967 B, 243)

⁸⁶ Cfr. 1967 B, 256.

⁸⁷ Es “la marca de nacimiento de la función simbólica en general” (1977, 20).

Sin embargo el reto del Estructuralismo aún no está superado pues esta corriente ubica la noción de significación en un campo muy diferente al del anclaje en los objetivos intencionales del sujeto⁸⁸ y para ello cuenta, como vimos, con una noción de significado basado en un sistema de diferencias que se basta a sí mismo; es más, el éxito del Estructuralismo tiene como contrapartida “dejar fuera de la inteligencia estructural la comprensión de los actos, operaciones y procesos constitutivos del discurso” (1967C, 80). Importa destacar que el objetivo de Ricoeur no será descartar la versión estructuralista pues significaría algo así como rehuir un trato científico con los problemas del lenguaje, sino antes bien hacer lugar a las dos dimensiones requeridas para estudiarlos, una dimensión semiótica y otra semántica, la segunda de las cuales queda por fuera precisamente en las consideraciones de esta corriente. Como señala Stevens⁸⁹, Ricoeur intenta reunir ambos enfoques en una concepción unitaria del lenguaje y el término mediador lo halla en la fenomenología husserliana de la significación.

Veamos en detalle como actúa. Para ello repasemos en primer lugar los postulados básicos del Estructuralismo⁹⁰:

- dicotomía entre lengua (se respeta institución y obligación social) y habla (se rechaza la ejecución con su carácter de innovación individual y de combinación libre);
- subordinación del punto de vista diacrónico al punto de vista sincrónico (la comprensión de los estados del sistema precede a los de los cambios que sólo se conciben como pasaje de un estado de sistema a otro);
- reducción de los aspectos sustanciales del lenguaje -sustancia fónica y sustancia semántica- a los aspectos formales. Entonces no hay contenidos fijos -la lengua es un sistema de signos definidos por sus diferencias- ni hay significación (contenido de una idea considerada en sí), sino valores;
- hipótesis general: es científicamente legítimo describir el lenguaje esencialmente como una entidad autónoma de dependencias internas, una estructura⁹¹

Así, el Estructuralismo postula la clausura del sistema de los signos, sistema sin exterior sólo interior, lo que constituye un serio desafío para la Fenomenología en tanto para ella

“el lenguaje no es un objeto sino una mediación..., aquello por lo cual y a través de lo cual nos dirigimos hacia la realidad (sea del tipo que fuere). Consiste en decir algo sobre algo; por allí se escapa hacia lo que dice, se supera a sí mismo y se establece en un movimiento intencional de referencia.” (1967 B, 247).

⁸⁸ Cfr. 1967 B, 246.

⁸⁹ Stevens, B.[1990] págs. 17 y 18.

⁹⁰ Cfr. Ricoeur [1967 B] págs 246 y 247 y [1967 C] págs. 80 a 84.

⁹¹ Esto último resulta de las afirmaciones de Hjelmslev en sus *Ensayos lingüísticos*, Gredos, Madrid, 1972; especialmente su artículo “Lingüística estructural” del año 1948, págs. 27 a 34. Ricoeur los presenta en [1967 B] 247.

Sin embargo, y en esto Ricoeur se distancia de aquellos que no entablan un diálogo instructivo con las ciencias del lenguaje⁹², considera que una Fenomenología renovada de la significación no puede repetir las descripciones del habla que desconozcan la primacía en la Lingüística de la estructura sobre el proceso; al contrario, considera que es posible elaborar una fenomenología del habla a través y por medio de una lingüística de la lengua que recupere la relación de trascendencia del signo o su referencia⁹³. Su punto de partida consiste en considerar distintos niveles de estructuración en el lenguaje para hallar la unidad apropiada a su análisis. Esta unidad es semántica, no semiológica, pues 'significa', no forma parte de un inventario de elementos (sean estos fonológicos o lexicales). ¿Cuál es la unidad mentada?: el enunciado o frase, el acontecimiento del discurso. Las consecuencias metodológicas para un acceso global al problema de lenguaje como totalidad son apreciables: el signo es una unidad articulada según un sistema virtual constituido por diferencias, el enunciado, al contrario, es una unidad discursiva constituida por referencia. Ahora bien, esta última afirmación podría resultar dogmática si no revisáramos en detalle el criterio que la sustenta. Ante todo cabe considerar, como señalamos, los distintos niveles de estructuración del lenguaje; así, un primer nivel lo constituye el de las articulaciones lexicales y fonológicas que permiten diseñar repertorios de signos, combinatorias, taxonomías, pero sobre la base de un cuerpo de textos ya emitidos⁹⁴. Un segundo nivel lo constituye el de la frase o enunciado que permite, además de tratar con una unidad distinta, el pasaje de la estructura a la función⁹⁵. La frase entonces no es una unidad semiológica pues no sólo significa en general sino 'dice algo', permite el re envío del signo a la cosa, re presenta⁹⁶. ¿Cuáles son los rasgos que aporta en tanto discurso?: a) "tiene como modo de presencia un acto, la instancia de discurso", que se opone a la presencia virtual del sistema; b) "consiste en una secuencia de elecciones", que se opone a la coerción del sistema; c) "esas elecciones producen combinaciones nuevas, es decir, constituyen en potencia la infinitud de construcciones inéditas, que se opone a la finitud del repertorio de elementos combinables; d) "tiene una referencia en la instancia del discurso", es decir, cumple una función extralingüística que se opone a la diferencia que constituye al signo y que lo hace formar parte de un sistema; e) estos últimos rasgos implican también una forma de autodesignación por parte del sujeto del discurso, es decir, "alguien habla a alguien"⁹⁷, que se opone al anonimato del sistema. Así, "alocución y referencia vienen juntas con acto, acontecimiento, elección, innovación" (1967C, 89).

⁹² Ricoeur ejemplifica esta deficiencia con la obra *Signos* de Merleau Ponty (cfr. 1967 B, 249)

⁹³ Cfr. Ricoeur [1967 B] pág. 247

⁹⁴ Cfr. Ricoeur [1967C] pág. 86

⁹⁵ Un tercer nivel, que examinaremos más adelante, lo constituye el texto, «cuyo encadenamiento interno apela a otra clase de inteligibilidad que la frase y que la palabra en posición de frase» (Ricoeur [1967C, pág.81])

⁹⁶ Ricoeur destaca que un lingüista como Benveniste relaciona "decir algo" con "significar" y "representar", recuperando así una tradición filosófica que va de los medievales a Hegel (cfr. Ricoeur [1967B] pág. 248).

⁹⁷ Cfr. Ricoeur [1967C] pág. 83

La distinción es clara: oponer signo a signo es propio de la función semiológica, representar lo real por el signo cabe a la función semántica, y la primera está subordinada a la segunda por lo cual el lenguaje se articula en vistas de la función significante o representativa⁹⁸. Fuera de la función semántica en la que se articulan, los sistemas semiológicos pierden inteligibilidad. La distinción significante/significado no tiene sentido fuera de la función referencial, pero aparece como requisito del signo lingüístico:

“¿No es entonces la tensión de significado, que la frase confiere a cada uno de sus elementos y en primer lugar a las palabras, la que asegura la unidad interna del signo mediante su movimiento de trascendencia? ¿Significante y significado se mantendrían unidos si la tensión de la significación no los atravesara como una flecha hacia un referente posible que puede estar o no?”(1967B, 249 y 250).

Entonces, el orden semiológico como conjunto de las articulaciones es condición necesaria para que haya lenguaje pero no suficiente, pues su modalidad como sistema de los sistemas es sólo virtual. Se trata de la 'lengua', no aún del discurso que cobra existencia en cada instancia de empleo; "allí se unen virtualidad y actualidad, articulación y operación, estructura y función, sistema y acontecimiento"(1967B 250]. Ahora bien, esta descripción lo lleva a afirmar que "el lenguaje no es fundamento así como tampoco es objeto; es mediación, es el *medium*, el "medio" en el cual y por el cual el sujeto se plantea y el mundo se muestra" (1967B, 252⁹⁹). Así, la tarea de la Fenomenología es llevar a cabo esta posición del sujeto¹⁰⁰ en el lenguaje y no fuera de él; para no caer en el peligro de no poder superar la antinomia de fenomenología y semiología "...hay que hacerla aparecer en la instancia del discurso, en el acto por el cual el sistema virtual de la lengua se convierte en el acontecimiento actual del habla"(1967B, 252).

Hemos visto cómo Ricoeur reelabora el alcance de la reducción trascendental para evitar el primado dado a la conciencia por su padre fundador y asumir así el reto estructuralista que le concede primacía a la lengua sobre el habla, al sistema sobre el proceso y a la estructura sobre la función. Esto lo lleva a seguir lo que denomina una ruta más larga que la de separar la actitud fenomenológica de la actitud natural y busca "la reducción entre las condiciones de posibilidad de la relación significante, de la función simbólica en tanto tal"(1967B, 253), lo cual nos llevaría a una filosofía del lenguaje donde la reducción¹⁰¹ aparece como lo trascendental de él, dada la

⁹⁸ Cfr. Ricoeur [1967 B] págs.248 y 249

⁹⁹ Cfr. también [1967C] 85.

¹⁰⁰ « El sujeto es aquello que se refiere a sí mismo en la referencia a lo real: retro referencia y referencia a la realidad se constituyen de manera simétrica (1967B, pág. 253).

¹⁰¹ Visto desde el punto de vista de la cuestión del sujeto, la reducción permitirá "el retorno a sí mismo a partir de su otro que ubica lo trascendental ya no en el signo sino en la significación [por ello] el sujeto instaurado por la reducción es el comienzo de una vida significativa, el nacimiento simultáneo del ser dicho del mundo y del ser hablante del hombre" (1967B, pág. 25).

posibilidad que tiene el hombre de ser algo más que una naturaleza entre las naturalezas, y la posibilidad de relacionarse con la realidad designándola por medio de los signos. Ricoeur sostiene entonces que la función simbólica no está en el mismo plano que las diferentes clases de signos, según puede articular la Semiología, como si fuera una clase y su subclase, sino que se trata de una condición de posibilidad: se trata del nacimiento mismo del hombre al orden de los signos¹⁰².

Respecto a lo último, Ricoeur contesta a una objeción posible que haría trastabillar todo su intento de recuperar una dimensión del lenguaje no encorsetada en la descripción semiológica de no poder darle respuesta. La objeción consiste en señalar que si bien la génesis del signo requiere una separación, una diferencia, no por ello requiere necesariamente de un sujeto; entonces el error de la Fenomenología a partir de Husserl habría sido postular un sujeto trascendental para estas diferencias que aparecen en el campo lingüístico. Es decir, si la diferencia debe ser lo trascendental del signo entonces es necesario des subjetivarla¹⁰³. Su respuesta es considerar que esta objeción confunde el plano semiológico con el semántico. El discurso es algo distinto de la lengua y la significación es distinta del signo, entonces

“la reflexión que se concentrara en la explicitación de las condiciones de posibilidad del orden semiológico pasaría por alto el problema de las condiciones de posibilidad del orden semántico en tanto tal y éste es el que confirma lo vivo, concreto, lo actual del lenguaje” ([1967B, 255).

Según nuestro autor, y esto es de capital importancia para comprender su rechazo a toda exacerbación del fenómeno de la diferencia, una investigación sobre lo trascendental del lenguaje que no vea el pasaje de la lengua al discurso no descubre sino una condición negativa y no subjetiva del lenguaje: la diferencia¹⁰⁴. Pero esta es sólo

“la primera dimensión de la reducción...la producción trascendental de la diferencia [y esto Husserl ya lo conocía:] suspensión, puesta entre paréntesis, fuera de circuito, y la aplicaba...a la actitud natural para que surgiera la actitud fenomenológica” (1967B, 255).

Ricoeur considera legítima la pretensión de los que postulan una conciencia sin ego, por lo cual

“el acto de nacimiento de la conciencia, como diferencia con la naturaleza. o...la aparición del lenguaje por el cual el universo entero, de una sólo vez, se hizo significativo (con Levi

¹⁰² Así, la cuestión del origen de la función simbólica genera una interpretación nueva de la reducción fenomenológica: la reducción marca el comienzo de una vida significativa y se trata de un comienzo no cronológico ni histórico, sino trascendental -como el contrato y la sociedad- (cfr. 1967B, pág.254).

¹⁰³ Cfr. [1967B] pág.255.

¹⁰⁴ Mostraremos más adelante las consecuencias críticas, que por ahora sólo anticipamos, de esta limitación del fenómeno de la diferencia para tratar con el problema de la interpretación en la corriente Deconstruccionista.

Strauss), no requiere un sujeto a pesar de que requiere una conciencia, es decir, un campo de *cogitaciones*' (1967B, 256);

pero atención, si bien esto se debe a que "el orden semiológico es, por definición, el del sistema sin sujeto" a la vez el orden semiológico no agota el lenguaje, pues debe poder pasarse de la lengua al discurso para hablar de significación. Y en este pasaje la reducción tiene una dimensión positiva¹⁰⁵ pues permite, a partir de una condición negativa constitutiva, la diferencia, conocer de modo positivo las posibilidades que tiene un ser, arrancado por diferencia de las relaciones intranaturales, de volverse hacia el mundo para comprenderlo, es decir, apuntar a la referencia¹⁰⁶. Ahora bien, según su planteo, esta condición positiva es recíproca de una condición subjetiva en tanto que mostración de un mundo y posición de un *ego* van juntas, es decir, "no habría pretensión de verdad sin la autoafirmación de un sujeto que se determina y se compromete en su decir" (1967B, 256), por lo cual si bien Ricoeur no rechaza la concepción de un origen no subjetivo de la diferencia que instituye al sistema de signos, considera que la función simbólica, es decir, la posibilidad de designar la realidad por medio de los signos requiere "...del doble principio de la diferencia y la referencia...a partir de una categoría inconsciente y una categoría egológica" (1967B, 257). Y esto es porque la función simbólica, como capacidad general de subsumir los intercambios bajo una regla, requiere también de la actualización de esa regla en un acontecimiento, "...en una instancia de intercambio cuyo prototipo es la instancia de discurso" (*ibíd.*)¹⁰⁷.

En este sentido, destacar que la preocupación de Ricoeur no es de orden semiológico sino, como ya señalamos, de orden semántico nos permitirá circunscribir mejor la índole de su polémica con este tipo de reduccionismo y de paso revisar ciertas críticas que podrían hacerle a su posición desde un punto de vista estrictamente basado en ese enfoque. Así, la instancia del discurso, que se expresa mediante la construcción lingüística de la frase y que aparece en su descripción con un nivel de estructuración distinto al del signo -y no reducible a él¹⁰⁸- no supone negar la importancia de la palabra, sino antes bien integrarla. Y esto es porque con la diferenciación de niveles opone

¹⁰⁵ Podemos ver en esto una crítica muy clara de cualquier hipóstasis de la diferencia deudora del modelo semiológico.

¹⁰⁶ Cfr. [1967B] págs. 256 y 257.

¹⁰⁷ Veremos hacia el final de nuestro trabajo que en sus últimos desarrollos del concepto de interpretación, en relación con los textos, Ricoeur destaca el problema de la regla y la subsunción a ella del caso, como problema de reconocimiento y de aplicación.

¹⁰⁸ El signo es virtual, el enunciado real; y no hay forma de pasar del primero al segundo «mediante el simple recurso de extender la misma metodología a una entidad más compleja. La oración no es una palabra más grande o más compleja, es una nueva entidad» (1976, 21)

dos abordajes¹⁰⁹, no dos elementos que pertenecen a un mismo modo de concebir el lenguaje. En efecto, la palabra es el lugar donde buscará la realización del intercambio entre estructura y acontecimiento en tanto el discurso es el medio en el cual se realiza la conversión incesante de uno en otro¹¹⁰. Estas consideraciones aparecerán seguramente con mayor claridad si las cotejamos con la crítica que le realiza Carlo Sini en "Fenomenología y Semiótica"¹¹¹. Allí objeta a Ricoeur un cierto "deambular" (Sini, [1985] 189) producto de su "eclecticismo", por el cual "paga un precio tal vez demasiado alto" (*ibíd.* 187). Entre otras cosas, Sini encuentra insuficiente la alusión por parte de Ricoeur a la noción peirciana de interpretante, tal como la utiliza en [1967C]¹¹² pues no se habría comprometido con ello a asumir la noción de signo elaborada por ese autor. Esto redundaría, por ejemplo, en la descripción "obvia, simplista e incluso ingenuamente *naturalista*" (*ibíd.* 187) del concepto de 'acontecimiento' que presenta Ricoeur en oposición al de estructura, dado que no habría reparado en el concepto de *Firtness* (primeridad) de Peirce. Así, según Sini, Ricoeur reduce el acontecimiento al "*flatus vocis*, el acto de emisión, la *performance* en su (supuesto) carácter accidental, temporal y material" (*ibíd.*). Que esto no es así lo podremos advertir en la tematización de este concepto tal como la realiza en "Evénement et Sens"¹¹³.

Es cierto que la noción de acontecimiento de habla (*parole*), que da lugar -con Benveniste- a edificar una lingüística del discurso distinta a la lingüística de la lengua de base saussureana, presenta una serie de rasgos que pueden contribuir en un primer momento a extraer conclusiones como las de Sini, pues todos ellos comportan una oposición entre lo efectivamente realizado y el sistema virtual. Así, el discurso: a) es realizado "de manera temporal y actual"; b) remite por sí mismo a su emisor -según indicadores lexicales-; c) refiere siempre a un mundo que pretende describir, expresar, representar (en él se realiza la función simbólica) y d) tiene a otro, un

¹⁰⁹ «Pensar el lenguaje, sería pensar la unidad de eso mismo que Saussure separa, la unidad de la lengua y el habla» (1967C, 86). De allí que, como aclara en *Teoría de la interpretación*, sustituye «habla (*parole*), término opuesto a «lengua», por «discurso» (cfr. 1976, 21)

¹¹⁰ Cfr. [1967C] pág. 89

¹¹¹ Cfr. Sini, C. [1995] págs. 167 a 188. Una versión breve de este escrito aparece con el título "La fenomenología y el problema de la interpretación", del mismo autor, en Aranzueque, G [1997] págs. 411 a 423.

¹¹² En verdad no es la única alusión de Ricoeur a Peirce. Ver por ejemplo [1979] pág. 271, donde rescata el sentido del término «interpretante» acuñado por Peirce para afirmar que los símbolos, antes de ser interpretados, son 'interpretantes de conducta'. También, en [1970] págs. 176 y 177 donde emplea, no sin reservas, el mismo concepto para dar cuenta de un aspecto de la interpretación textual. Allí aclara que 'interpretante' es una noción correspondiente al plano de los signos, mientras él tematiza un problema relativo a los interpretantes de enunciados; precisamente esa diferencia le permite analogar un procedimiento caro a los estructuralistas, este es, el de transferir características propias de una unidad de análisis a otras de mayor complejidad, aunque, como ya veremos más adelante, en un sentido muy preciso de transferencia.

¹¹³ Cfr. [1971] y [1975 D]

interlocutor al que está dirigido¹¹⁴. En especial según este último rasgo el acontecimiento es el “fenómeno temporal del intercambio, el establecimiento del diálogo, que puede entablarse, prolongarse o interrumpirse” (1975C,117). Sin embargo, estos rasgos sólo aluden a una descripción que muestra cómo el discurso es actualizado en tanto acontecimiento, no aún cómo es comprendido en tanto sentido pues, como afirma Ricoeur: “no es el acontecimiento en tanto que fugitivo lo que nosotros queremos comprender sino su sentido en tanto durable” (1971,154). Un primer rasgo para describir esta pretensión consiste en notar que un acto de discurso no es sólo evanescente, sino también identificable y reidentificable como lo mismo, es decir, posee contenido proposicional; condición para la repetición aún bajo formas distintas¹¹⁵. Otro rasgo distintivo es que considerada desde el punto de vista del contenido proposicional la frase tiene un predicado. Esto significa que mientras el sujeto de la oración es portador de una identificación singular, el predicado “siempre puede ser tratado como un rasgo universal del sujeto [...en tanto...] designa un tipo de cualidad, una clase de cosas, un tipo de relación o un tipo de acción” (1976, 24)¹¹⁶. Así, el sentido o significado designa el contenido proposicional como la síntesis de dos funciones: identificación y predicación. Cabe considerar también como otro rasgo las marcas lingüísticas (pronombres personales, tiempos verbales, entre otros) que permiten al sentido de lo expresado apuntar hacia el sentido del interlocutor “gracias a la autorreferencia del discurso hacia sí mismo como un acontecimiento” (*ibíd.* 27).

Este enfoque semántico se ve reforzado, según Ricoeur, con el tratamiento de Austin de los “actos de habla”. En esa teoría se muestra cómo un acto de habla da cuenta de la dialéctica del acontecimiento y el sentido en la medida en que por un lado aparece el hacer del emisor (prometer, ordenar, preguntar, aseverar, etc.) pero a la vez este hacer sigue reglas semánticas que exhiben la estructura de la oración (por ejemplo, el verbo debe estar en la primera persona del indicativo)¹¹⁷. Finalmente, un aspecto de importancia lo constituye la presencia del interlocutor, el acto interlocutivo. La presencia de hablante y oyente “constituye al lenguaje como comunicación” (1976, 29), pues le es inherente al discurso el diálogo, la estructura de pregunta y respuesta¹¹⁸. Un

¹¹⁴ Cfr. [1971] pág. 153, [1976] cap. I: «El lenguaje como discurso», [1971B] págs. 206 y 207.

¹¹⁵ Cfr. [1976] 23

¹¹⁶ Cabe destacar que para Ricoeur esta descripción de función identificante y función predicativa en la oración permite aludir a una noción de estructura distinta a la del estructuralismo, es decir, distinta a la noción de capacidad combinatoria basada en la oposición de unidades discretas, pues más bien encuentra en ella una noción de estructura en sentido sintético, es decir «el entrelazamiento y la acción recíproca de las funciones de identificación y predicación en una y la misma oración»; lo cual muestra que Sini también se equivoca al afirmar que nuestro autor carece de una definición de estructura distinta a la propuesta por la Semiología (cfr. Sini [1985] pág.186)

¹¹⁷ Cfr. [1976] 28

¹¹⁸ Cabe apuntar que, como señala Ricoeur, lingüistas contemporáneos han intentado reformular las funciones del lenguaje como variables dentro de un modelo diseñado en base a la comunicación; así Jakobson, por ejemplo, quien establece una relación entre hablante oyente y mensaje a la que le agrega tres

resultado notable de esta descripción es que permite evitar la ingenua pretensión de transferir a otro el contenido vivenciado por el emisor, pues lo que se comunica es su significado; pero a la vez muestra que el acontecimiento del discurso, para el caso, no consiste sólo en la expresión de la experiencia y su comunicación, "sino también [en] el intercambio intersubjetivo en sí, el acontecer del diálogo" (*ibíd.* 30). Ahora bien, ¿cuáles son los aspectos del discurso que pueden ser comunicados en el acontecimiento del diálogo?. En primer lugar, y como correlato del acto locutivo, es comunicado el contenido proposicional del discurso. Aquí puede advertirse que se presenta una modalidad básica de la interpretación: la actividad de discernimiento sensible al contexto¹¹⁹ de emisión. En efecto, dado el valor polisémico de las palabras en las lenguas naturales, cuyo potencial de sentido no es agotable mediante su uso actual, la interpretación, en un proceso dialógico de preguntas y respuestas, permite que los interlocutores determinen los valores contextuales que estructuran su conversación¹²⁰. En segundo lugar, y aunque sus códigos son más inestables, puede comunicarse el acto ilocutivo pues el mismo no existiría sin marcas lingüísticas. En síntesis, tanto los actos locutivos como los ilocutivos son acontecimientos que declaran la intención de ser reconocidos como tales: "una identificación singular, una predicación universal, una aseveración, una orden, un deseo, una promesa" (1976, 32); esto constituye lo noético en la comunicación; "el alma del discurso en el diálogo" (*ibid.* 32) y el portador de ese acontecimiento es la configuración en el lenguaje de esa intención.

LA RECUPERACIÓN DE LA PALABRA EN EL LENGUAJE COMO ACONTECIMIENTO

Si retornamos a los comentarios de Sini estamos ahora en condiciones de afirmar que su objeción no es pertinente debido a que, como venimos mostrando, la concepción de Ricoeur se elabora desde preocupaciones semánticas tales que superan la dimensión del signo. Para ello ofrece respuestas de una complejidad específica en el tratamiento de la palabra, distinta de la que pudiera resultar en una visión peirciana, por ejemplo, para la cual 'palabra', 'enunciado' y 'razonamiento' ('rema', 'dicente' y 'argumento' respectivamente) no comportan problemas de constitución cualitativamente diferentes sino tan sólo son construcciones de distinto grado subsumidas unas en otras¹²¹. En este sentido, Sini pareciera no advertir que si la palabra es el

factores: el código, el contacto y el contexto. Con estos tres elementos reconoce seis funciones: emotiva, conativa, poética, metalingüística, fáctica y referencial (cfr. Jakobson [1974] cap. XIV: «Lingüística y poética»). Podemos señalar al respecto la crítica de S. Aurox que considera como el principal defecto en este modelo la dependencia de un código para el cual habría siempre mensajes preestablecidos a priori; «es una concepción del lenguaje que no es extraña a la teoría tradicional del lenguaje-traducción» (Aurox, S., *La filosofía del lenguaje*, Docencia y Press Universitaires de France, Bs.As., 1998).

¹¹⁹ Ver en [1966] págs. 74 a 79, su comentario sobre Greimas acerca del contexto y su posible determinación a través de las isotopías.

¹²⁰ Cfr.[1976] pág. 31, [1975B] págs.52 y 53, [1975D] págs.84 y 85.

¹²¹ Cuando llegemos a la revisión de los distintos tratamientos sobre la noción de texto veremos cómo la teoría de la cooperación textual de Umberto Eco se ve afectada por esta distinción meramente gradual,

núcleo del problema nunca podría resultar suficiente una caracterización semiótica, pues aquella no es una noción idéntica a la de signo. Ya desde un punto de vista metodológico el abordaje es muy distinto, pues, como afirma Ricoeur:

“el lenguaje depende de la posibilidad de dos tipos de operaciones, la integración en totalidades más grandes y la disociación en partes constitutivas. El sentido parte de la primera operación, la forma de la segunda” (1976, 21).

Así, una preocupación de orden semántico respecto a la palabra muestra que esta “es mucho más y mucho menos que la frase” (1967C, 92). Que es mucho menos lo podemos advertir porque desde un punto de vista estructural “no hay palabra antes de la frase” (*ibíd.*), sólo signos, valores oposicionales que dan cuenta de las diferencias en el sistema lexical. Es decir, sólo el empleo en una posición determinada de la frase permite a la palabra nombrar, actualizar el significado, por lo cual la palabra resulta el “intermediario entre el signo y el acto, entre la estructura y el acontecimiento” (*ibíd.* 93). Pero desde un punto de vista semántico la palabra es más que la frase pues mientras esta última tiene, en tanto emisión, un carácter inevitablemente evanescente, la palabra le sobrevive y retorna al sistema. Lo que acabamos de señalar se relaciona especialmente con el problema de la polisemia, que Ricoeur distinguirá cuidadosamente del problema de la ambigüedad -relativo a las oraciones- y del de la plurivocidad -que afecta a los textos- (lo cual nos permite anticipar que la interpretación de estos últimos no es resoluble mediante las otras dos estructuras del lenguaje). Como señalamos en el apartado anterior, el valor polisémico de las palabras revela que poseen un potencial de sentido no agotable mediante su uso actual. Ahora bien, esta característica es reveladora a su vez del intercambio entre estructura y acontecimiento pues la significación de las palabras resulta de la concurrencia de dos factores: uno “de expansión y, en el límite, [otro] de sobrecarga” (1967C, 94). Es decir, hay un proceso acumulativo que concierne a la historia del uso y que se refleja en la sincronía como fenómeno de polisemia, pero también hay un fenómeno de proyección de esa acumulación que le permite incorporar los nuevos usos en un sistema. Esto último supone una acción limitativa de la tendencia a la expansión, una “polisemia reglamentada”, gracias a la cual puede afirmarse que “las palabras tienen más de un sentido pero no tienen sentidos infinitos” (*ibíd.*). Si recordamos nuestros comentarios anteriores sobre las limitaciones del enfoque estructuralista dada su distinción entre aspectos sincrónicos y diacrónicos del sistema de la lengua -estos últimos entendidos como desorden o alteración de los primeros- podemos afirmar ahora que el enfoque semántico permite una síntesis conceptual superadora de esa oposición pues los procesos de expansión y limitación que estudia para dar cuenta del significado de las palabras sugiere más bien un fenómeno “pancrónico” (*ibíd.*105)

permitiéndole, por un lado, abordar de manera positiva desde su concepción semiótica el problema de la textualidad, en tanto lo habilita a estudiar todas las construcciones lingüísticas a partir de la noción estructurante de 'signo', pero por otra parte, y esto de modo negativo, lo lleva a ofrecer respuestas reduccionistas, es decir, de la misma índole que las utilizadas para el problema de la semiosis infinita en el plano de los signos simples, a lo que comportaría un problema específico -¿cómo interpretar textos?-.

irreductible a la virtualidad atemporal de la estructura. En un apartado siguiente veremos qué modificaciones adquiere esta defensa del acontecimiento del sentido a la hora de analizar el lenguaje escrito; sin embargo, y a los fines de lograr dar cuenta del problema que nuestro autor considera subyace a la distinción oralidad y escritura, este es: si el problema central en el discurso es la denominación o la predicación¹²², es necesario recoger ya en esta instancia en que se tematiza sólo el discurso oral los resultados relativos a su concepto de interpretación. Quiero decir, cuando examinemos el discurso escrito veremos como fenómeno primordial la desaparición en la instancia del discurso de todos aquellos rasgos que de algún modo contribuirían a asegurar las condiciones para una interpretación fiable (desaparición del emisor real, del auditorio original, de la situación compartida, etc.), por lo cual la pretensión de postular un sentido para esa instancia requerirá de nuevas herramientas conceptuales; sin embargo, en tanto ya en el discurso oral podemos advertir que se da una tensión interna entre la evanescencia de la emisión y la pretensión de expresar un sentido, debemos considerar que el problema es anterior al de la distinción oral y escrito, o al menos que el primero no se subsume en el segundo. Así, reparar en todo lo que se juega en la unidad compleja de la palabra permite advertir la importancia de un tratamiento semántico frente a uno semiológico. En efecto, en la realización escrita nos enfrentaremos con la exigencia específica de dar cuenta del sentido ante la ausencia de todo aquello que lo pretendería asegurar. Sin embargo ya en la emisión oral aparece la tensión entre un aspecto fugaz, la emisión como tal, como circunstancia material fónica, y un aspecto perdurable, su sentido. Por sí sola la frase emitida carece de significación, pues esta última se conserva en las palabras; pero a la vez es en la instancia de esa frase, en esa frase, donde las palabras adquieren un significado determinado que acota o restringe su potencialidad virtual. Hay por supuesto una condición adicional a tener en cuenta en la frase relativa a su construcción; esta es, su sintaxis, que es independiente del valor asignado a las palabras que se empleen y que nos permite como tarea previa a la dilucidación del sentido distinguir entre frases bien o mal formadas. Pero es en la significación de las palabras, en su capacidad de designación, donde se muestra el problema de la interpretación como problema de dar cuenta del alcance que emisor y receptor eligen otorgar a su instancia del discurso, pues la palabra significa en tanto sedimenta un potencial pero a la vez significa en tanto admite, y después registra, los procesos de innovación que pueden ocurrirle en las emisiones realizadas. Así, el diálogo, el intercambio de preguntas y respuestas es el acontecimiento del sentido que podemos reconocer en esta instancia del discurso como proceso específico de interpretación (y no la mera evanescencia de la emisión oral).

La palabra condensa en sí, coagula, la historia de su empleo. Mas allá de la arbitrariedad que le podamos atribuir también si la analizamos en tanto signo, como resultado de una relación no natural y de valor opositivo diferencial entre significante y significado, sólo se constituye como tal, es decir, como portadora de determinados significados potenciales disponibles en tanto aglutina en sí las múltiples, incontables instancias en que aparece. Ricoeur elige explícitamente no seguir

¹²² Cfr. Ricoeur [1991] 143

este derrotero por la tematización de la palabra aunque sugiere su importancia. Su preocupación, como vimos, es lograr asumir la dimensión plenamente discursiva del acontecimiento del lenguaje, para lo cual considera indispensable no quedar ceñido a ninguno de los dos fenómenos concurrentes: la nominación y la predicación, tratados, cada uno de ellos de modo excluyente por corrientes filosóficas distintas que extraen consecuencias acotadas a esa previa restricción¹²³. Sin embargo, en tanto considera "que lo esencial del lenguaje comienza más allá de la clausura de los signos" (1967C, 96) admite que en el horizonte de su investigación hay un especial interés por el "decir" del lenguaje, "decir" que se plasma en las grandes palabras del poeta y del pensador, palabras que "muestran, dejan ser aquello que rodean con su cerco" (*ibid.*).

Cabe hacer lugar entonces, como complemento que nos permita reconocer mejor el alcance del horizonte ricoeuriano, a algunos de los aportes de Gadamer al respecto, quien presenta el mismo interés por dar cuenta de la apertura del lenguaje pero a través de una cuidadosa reflexión sobre la palabra. En "Acerca de la verdad de la palabra"¹²⁴, por ejemplo, nos obliga a asumir un desafío y -según reconoce- una provocación: ¿cómo hablar de la verdad de la palabra cuando es claro que esto sólo cabe respecto de las frases y su relación con un estado de cosas? Gadamer aclara que su interés no está puesto en la verdad como adecuación, sino como *Aletheia*, para lo cual señala la importancia de la renovación heideggeriana y su ampliación del término en relación con lo auténtico, lo no falsificado. Palabra auténtica es así la que se sostiene cuando uno está en su uso, o cuando se la toma; es la que aparece como mensaje de salvación, bendición, plegaria, pero también sentencia jurídica, prohibición, leyenda de los poetas y principio de los filósofos. Son las palabras que hacen cosas (el autor reconoce aquí su proximidad con los planteos de Austin) y que están escritas. Esto último lo lleva a proponer -con un criterio metodológico que le permita aislar la pregunta de mayor interés, esta es: ¿qué permite que la palabra en cuanto tal sea verdadera?- que ser palabra es ser dicente y que palabra dicente es texto. Distingue así tres tipos de palabra como texto y los relaciona con sus formas de decir correspondientes: el religioso, con la promesa, el jurídico, con el anuncio, y el literario, que se reconoce tanto en la palabra poética como en la frase especulativa de los filósofos e incluso en la unidad lógica fundamental del juicio predicativo. En los primeros dos tipos de texto el lenguaje se sobrepasa a sí mismo en pos de una realización extralingüística, en el literario, en cambio, el lenguaje alcanza un rango de eminencia de la palabra. En los tres es claro que la palabra pretende ser verdadera en cuanto palabra, y para ello la presencia del recurso a la palabra escrita es ineludible; sin embargo, en el texto literario, y más aún en el que puede ser caracterizado como propio de las bellas letras, esto es, el texto poético, la palabra es más dicente que en cualquier otro caso.

¹²³ Ricoeur encuentra en la obra de Heidegger una preocupación por hallar el sentido clave de las palabras mientras que en la corriente analítica aparecería el predominio otorgado al enunciado. (Cfr. 1991, 143)

¹²⁴Cfr Gadamer, H.G. [1971]

Esta tesis no sólo invierte cierta caracterización de cuño positivista que privilegia la reducción del lenguaje a los estados observacionales, sino que intenta asumir un estatuto para el discurso filosófico como palabra constituidora de sentido. Ante la sospecha que pueda producir la integración del lenguaje filosófico al literario, cabe aclarar que con este último Gadamer no está refiriéndose necesariamente al lenguaje de ficción, sino a aquél que explora la riqueza de sentido valiéndose de sus condiciones de realización, por ejemplo: el sonido, la construcción de la frase, el estilo. La palabra poética es eminente porque puede hablar a partir de sí misma, es decir, no puede ser caracterizada sólo a partir de aquello a que refiere su enunciado; de allí que no valga para su comprensión la ingenua pretensión de rescatar la voz del autor. Pero tampoco puede prescindirse de lo representado y lo dicho, pues el decir siempre dice 'algo'. Gadamer pregunta: ¿qué es lo que se lleva a cabo en cada uno de los elementos que dicen realizando en la palabra poética?: "autopresencia, ser del ahí y no lo que se expresa como su condición de objeto. No hay ningún objeto poético, sólo hay una representación poética de los objetos" (Gadamer [1971] 37). Esto lo lleva a una nueva pregunta: ¿cómo, por el lenguaje, se hace poético el objeto representado poéticamente? La pregunta remite a esta otra: ¿la poesía lo hace representando lo idealizado en vez de lo real concreto? Pero si es así el enigma consiste en "...por qué lo idealizado aparece en la poesía ...como algo real concreto, como algo, sin duda, más real que lo real y no como...ocurre con lo idealizado, aquejado por la palidez de la idea orientada a lo universal" (*ibíd.* 37 y 38). Se trata de saber qué convierte en textos a las múltiples manifestaciones lingüísticas. Ya mencionamos a los medios lingüísticos que retrotraen el lenguaje a su sonido interior. Agregamos el ritmo, "una configuración pura del tiempo", que también está en la música, pero que "en el ámbito lingüístico está sujeto a una relación de tensión con la referencia al sentido". Se concluye así que no es del lenguaje en su aspecto natural comunicativo del que podemos esperar una respuesta, pues precisamente su inteligibilidad depende del modo poético del hablar que presupone la disolución de todo lo que es válido convencionalmente. La formación de las convenciones es creación del lenguaje y no aplicación de las palabras con arreglo a determinadas reglas, "la palabra poética 'surge' en la poesía a partir de una fuerza de dicción nueva que con frecuencia está oculta en lo usual" (*ibíd.* 43). Para finalizar, en la palabra más dicente no surge tanto un singular elemento de sentido del mundo cuanto la presencia del todo suministrada por el lenguaje. Es a esta radical inversión respecto a los planteos cientificistas o comunicacionales, que orienta Gadamer su búsqueda de los rasgos que harían de la palabra poética el ámbito de aparición de las posibilidades más extremas del lenguaje humano.

Es cierto que características como las señaladas llevan a Gadamer a oponer en otro artículo palabra a enunciado¹²⁵ para privilegiar la primera, lo cual dificultaría nuestro intento de integrarlo al planteo ricoeuriano. Sin embargo, su modo de tratar ambos componentes del discurso nos permitirá mostrar algunos aspectos que considero subyacen a la visión de Ricoeur y así advertir que la preocupación de este último por distinguirlos tiene por objetivo una caracterización más

detallada de las modificaciones que se producen desde la palabra al enunciado y desde estos al texto, pero desde una constitución común cuya base es el discurso como acontecimiento del sentido interpretado.

Gadamer no entiende por 'la palabra' (*das Wort*) el vocablo, aquél que aparece en el diccionario, ni tampoco a las expresiones, que conforman con otras una oración; sino a la palabra "que se le puede dirigir a uno, la palabra que dicta sentencia en un determinado y preciso contexto vital y que recibe su unidad de esa comunidad del contexto vital" (Gadamer [1970] 189). A su vez, con enunciado quiere mentar específicamente al propio de la lógica enunciativa, cuyo origen en Aristóteles "se remonta a una de las opciones más decisivas de nuestra cultura occidental" (*ibid.*): la abstracción que aísla al enunciado de todas las otras formas discursivas (ruegos, preguntas, maldiciones, mandatos, por ejemplo) y a la vez pretende aislarlo de las circunstancias motivacionales de su emisión. Recordemos que Ricoeur destaca algo similar cuando afirma que Aristóteles restringe el alcance de la significación a la proposición declarativa, única susceptible de ser verdadera o falsa, y perteneciente por ello al campo de la lógica; relegando de ese modo las otras funciones del lenguaje a la poética y a la retórica¹²⁶. A Gadamer en particular le preocupa esta pretensión que toda una tradición filosófica ha puesto en el enunciado, como expresión de un sentido en sí mismo, aislado del contexto de realización. Y es esa preocupación la que en oposición con la palabra vuelve victoriosa a ésta última, pues las palabras, no como unidades ideales del significado verbal¹²⁷, ni como unidades mínimas del lenguaje¹²⁸, sino las palabras que se dicen a alguien, poseen una "gama semántica oscilante" por lo cual "sólo en la ejecución del habla, en el habla continuada, en la construcción de un contexto lingüístico, se fijan los momentos portadores de significado del discurso al reajustarse éstos entre sí" (*ibid.* 193). Ahora bien, la

¹²⁵Cfr. Gadamer, H.G. [1970]

¹²⁶Cfr. Ricoeur [1965], 23 y nuestro comentario al inicio de este trabajo. De todos modos, no podemos desconocer el contexto de preocupaciones que habría llevado a Aristóteles a restringir el alcance del discurso sobre lo verdadero a la proposición declarativa. En efecto, como señala Pierre Aubenque Aristóteles pretende con ello refutar los argumentos sofisticos acerca de la imposibilidad de conocer, ubicándose para ello en el terreno mismo en el que se desenvuelve la disputa, es decir, "la omnipotencia del discurso" (*ibid.* 96). Así, Aristóteles destaca que los sofistas no reconocen todas las funciones del lenguaje y "omiten su función de expresión o transmisión, para quedarse sólo con su poder de persuasión. Para retóricos y sofistas, hablar no es tanto hablar de cómo hablar a" (*ibid.* 97). Además, claro está, de la posición ontológica propia de Aristóteles respecto al alcance del lenguaje y sus condiciones de remisión a la realidad (para lo cual remito al cap. II: "Ser y lenguaje" de la obra citada). Sin embargo, y como una simple observación en el plano de la historia de las ideas, es interesante advertir la re edición, ahora a la inversa, de problemas antiguos con, por ejemplo, los estudios de Perelman y su rehabilitación de la retórica frente a la lógica (cfr. Aubenque, P., *El problema del ser en Aristóteles*, Taurus, Madrid, 1974. Para la rehabilitación de la Retórica ver Perelman, Ch. [1977] *El imperio retórico, Retórica y argumentación*, Norma, Colombia, 1997)

¹²⁷ Cfr. Gadamer [1970] pág. 193.

¹²⁸ Cfr. *ibid.* 192.

ejecución del habla, según vimos antes con Ricoeur, ocurre a expensas de la enunciación, como salida de sí, en tanto latencia de significados en potencia por parte de la palabra y su realización en una producción lingüística determinada. Desde este punto de vista tal vez sea un tanto equívoca la restricción que pareciera exigir Ricoeur cuando habla de enunciado como construcción gramatical determinada, pues bien podemos admitir casos de emisiones que consistan en sólo una palabra y sin embargo reconocer en ellas la realización de un acto de enunciación. Quiero decir, oigo a una persona dirigirse a mí diciendo “¡agua!”, por ejemplo, con un tono de voz que sugiere pedido a la vez que muestra estar padeciendo calor y acudo en su auxilio con un vaso conteniendo ese líquido; sin mediar para ello ninguna otra expresión lingüística por parte de ninguno de los involucrados en la comunicación, pues ambos entendemos que la sólo emisión verbal de la palabra implica construcciones lingüísticas más complejas y para el caso resulta irrelevante emitir las. Sin embargo, ¿cuál sería la condición para que la comunicación resultara satisfactoria si mi respuesta hubiese sido llevarle un balde con agua no potable?, o mejor dicho ¿qué permitiría intentar restablecería luego de las obvias expresiones de enojo?: una serie de frases que contribuirían a contextualizar la palabra. Por supuesto que nunca serían frases aisladas, meras abstracciones con contenido proposicional ideal, sino más bien frases realizadas en una situación dialógica. Y a esto último Gadamer le da una importancia que nos permite postular su acuerdo básico con Ricoeur y de algún modo completar lo no explicitado por este último:

“El significado de una palabra no está presente únicamente en el sistema y en el contexto, sino que ese estar-en-un-contexto implica a la vez que el significado no pierde totalmente la polivalencia que posee la palabra en sí, aunque el contexto dé univocidad al sentido respectivo [...] Hay algo más que está co-presente y la presencia de este elemento co-presente constituye la fuerza evolutiva que reside en el discurso vivo. Por eso cabe afirmar que el lenguaje apunta siempre al espacio abierto de su continuación...se desenvuelve en el elemento de la ‘conversación’ ” (Gadamer [1970] 193,4).

Es decir, ahora con Ricoeur, la conversación, el diálogo, como acontecimiento de la interpretación es el transcurrir del lenguaje en tanto elemento co-presente al sistema y al contexto, pero no como un tercer elemento más que se agregaría al conjunto, sino, podríamos decir, como síntesis de integración, como modo de realización en la totalidad de nuestro comportamiento en el mundo, “que es a la vez un vivir en el diálogo” (Gadamer [1970] 194). Así, la suerte de bifurcación en los proyectos que Ricoeur cree encontrar al respecto en las distintas tradiciones filosóficas y que lo lleva a prescindir del orden “descendente” que habrían adoptado autores como Heidegger cuando van de “camino al lenguaje” tematizando en exclusividad la palabra¹²⁹, pareciera poder debilitarse a favor de una integración si aceptamos el tratamiento gadameriano que logra vincular diálogo con

¹²⁹ Cfr. Ricoeur [1967C] pág.96

palabra¹³⁰. Integración que de todos modos -y como sugerimos con el ejemplo de la emisión de una palabra mal comprendida y de los requisitos para volverla inteligible- resulta más esclarecedora si se admite la distinción palabra/frase y se ubica a la segunda como instancia de realización de la primera. En especial la distinción se vuelve imprescindible a juicio de Ricoeur a la hora de caracterizar de modo productivo los fenómenos de innovación semántica, como es el caso de la metáfora, pues, como veremos, para ello sólo una teoría de la metáfora como enunciado permite superar tratamientos que hacen del tropo un mero efecto decorativo sustituible por traslación según principios de equivalencia lexical (teoría de la sustitución).

INTERPRETACIÓN COMO *AUSLEGUNG*

Para finalizar este capítulo, dedicado a tematizar la noción de interpretación previa al tratamiento específico del trato con el lenguaje escrito, es decir, previa a la interpretación como exégesis, revisaremos un modo de concebirla que hemos mencionado al pasar sin extraer sus consecuencias: el concepto de *Auslegung*, ahora tamizado por la descripción que presentamos del modo en que Ricoeur entiende el fenómeno del lenguaje. En este sentido, no sería exagerado proponer este concepto de interpretación, en tanto exposición, desarrollo, explicitación, como hilo conductor que integra las versiones hasta aquí comentadas y que a la vez permitirá reconocer las condiciones para una descripción adecuada de la interpretación exegética, condiciones que impedirían la reducción a planteos de inmanencia textual.

En efecto, si revisamos lo que hemos visto hasta ahora el problema de la interpretación apareció ante todo como problema del doble sentido, ligado a la noción de símbolo, y las estrategias empleadas en distintos momentos de la historia comentadas por Ricoeur se concentraron en aludir a una versión amplia y otra estrecha de la interpretación. Desde el punto de vista del tipo de lenguaje requerido para dar cuenta de ambas, nuestro autor nos sugiere que su pretensión es superar tanto la univocidad como la equivocidad; por lo cual el problema de la ambigüedad que se presenta con la postulación del doble sentido no se resuelve mediante su eliminación por traducción a expresiones de entendimiento supuestamente universal, ni tampoco resignándose a una deriva infinita sin más, sino más bien comprendiendo y haciendo explícita la riqueza del plus de sentido reconocido. Por otra parte, desde el punto de vista de la subjetividad involucrada en

¹³⁰ Al respecto, cabe volver a la función que le otorga Aristóteles a la proposición declarativa para señalar, con Aubenque, las sospechas que el primero tiene respecto al valor dialógico del lenguaje como medio para arribar a la verdad, a los fines de aclarar mejor nuestra observación sobre la posición aristotélica sobre el lenguaje independiente al contexto histórico de su crítica al movimiento sofístico: «No se trata sólo de que el diálogo ya no sea, como lo era para Sócrates y Platón un correctivo a los extravíos del discurso, sino que [para Aristóteles] es una fuente suplementaria de engaño, pues nos empuja a buscar la aquiescencia de nuestro interlocutor más bien que el conocimiento de las cosas, procurando así más la verosimilitud que la verdad» (Aubenque, op. cit. . 112)

este proceso, hemos visto que el postulado de base consiste en desterrar la pretensión de una conciencia que reflexionaría por intuición inmediata, puesto que la interpretación muestra ante todo el trabajo de captación del *ego* en sus objetos, obras y actos. Sin embargo, dado que no podemos ignorar los efectos de la mala comprensión y/o distorsión presentes en la relación con esos mismos objetos, obras y actos, la interpretación se desenvuelve también como ejercicio de la sospecha. Es decir, en la génesis del doble sentido el plus bien puede resultar de un pseudo sentido a desenmascarar y el trabajo de interpretación obraría entonces como búsqueda de inteligibilidad para llegar a la comprensión de sí desde una pretensión básicamente crítica. Ahora bien, ¿cuál es la condición trascendental para una pretensión tal? Hemos visto que para fundamentarla Ricoeur apela a una modalidad de conciencia que logra suspender el trato natural con el mundo e indaga así su sentido como intencionalidad. A su vez, el soporte de esa modalidad reside en el concepto de *Lebenswelt*, a nuestro juicio rescatado por Ricoeur para lograr dar cuenta de lo antepredicativo sin caer en un realismo ingenuo de la ‘cosa en sí’ sustantiva. Sin embargo, la condición trascendental aludida nos permite de buen grado ver en ella la tematización de lo antepredicativo pero no necesariamente su relación con el lenguaje que lo expresa. Dicho de otro modo, el problema del doble sentido así como el problema de la mala comprensión son ante todo problemas del lenguaje, problemas con los que tenemos que habémosla desde una elaboración lingüística; ahora bien, ¿son resolubles, o con mayor prudencia, son examinables desde la sola descripción de las características de lo antepredicativo, por ejemplo tal como se tematiza con el concepto de la *Lebenswelt*? Al respecto, pareciera que la apelación a las consideraciones ontológicas que nuestro autor rescata en Heidegger abonarán un entendimiento más elaborado de esta relación.

Ante todo, cabe destacar que *Auslegung* (explicitación) no es equivalente a “explicación”, (“*explication*” o “*Erklärung*”) término este último que Ricoeur, en el contexto de su tratamiento de los textos, opondrá a “comprensión” (“*compréhension*” “*Verständnis*”) para integrar ambos en un proceso dialéctico del que resultará la interpretación (“*interprétation*”, “*Deutung*”). Ahora bien, explicitación de qué y en vistas a qué. La tematización de este concepto es atribuida, como vimos, a Husserl, pero también a Heidegger, aunque en artículos distintos y sin establecer mayores vínculos entre ellos respecto al empleo del mismo¹³¹; sin embargo podemos advertir que su interés por destacarlo en ambos tiene por objetivo aludir al estrato antepredicativo que sustenta al lenguaje.

En el caso de Heidegger¹³², la *Auslegung* tiene el sentido de exponer¹³³, la explicitación es la exposición del “en tanto que” característico de la situación y de la comprensión. En efecto, a partir

¹³¹ Para las alusiones a Husserl ver [1975 B] cap. 1, ptos. 2 a y b ; y [1977 A] págs. 321 y 322. Para Heidegger ver [1975 D] cap. 2, pto.1

¹³² Ricoeur encuentra el recurso a la interpretación como *Auslegung* en Husserl, además de lo dicho más arriba, en su examen de la problematización de la conexión intersubjetiva que surge con la caracterización de

del planteo ontológico de Heidegger en *Sein und Zeit*¹³⁴ comprender consiste en la capacidad que tiene el *Dasein* de proyectar sus posibilidades más propias y, así, de orientarse en situaciones cuyo telón de fondo es una situación fundamental, la de ser en el mundo. Como es sabido, los dos modos originarios de ser en el mundo según este autor son el 'encontrarse'¹³⁵ (*die Befindlichkeit*) y el 'comprender'¹³⁶ (*Verstehen*). El encontrarse (bien, mal, etc.) se dice vulgarmente temple o estado de ánimo (*Gestimmtheit*). Como señala Olasagasti¹³⁷: "el estado de ánimo hace patente 'cómo le va a uno' y con ello le revela su propio ser; concretamente, la facticidad (*Faktizität*) del *Dasein*, el estado de 'arrojado' (*Geworfenheit*)". A su vez, el 'comprender' no es un modo de conocimiento sino el estar abierto del *Dasein* a sí mismo en su más peculiar ser, en su 'existencia', como un 'poder ser' y, por tanto, como 'proyecto' (*Entwurf*). De ahí que el modo en que funciona el comprender es el 'proyectar', un intento de desarrollar las propias posibilidades. Ahora bien, al comprender va ligado el interpretar (en el sentido de *Auslegung*) pues lo que comprendemos, lo comprendemos 'como' (*als*), lo interpretamos. Así, la interpretación, dada esta descripción ontológica, es un desarrollo, una explicitación del comprender, lo cual despoja a este último de su "carácter puramente epistémico"¹³⁸, pues no se trata ya -como sostendría la tradición

la subjetividad trascendental¹³². Al respecto, la fenomenología muestra el carácter dinámico y por estratos de su método descriptivo, conducente a la explicitación progresiva de un "horizonte abierto e infinito". La esfera de lo propio, a la cual el *ego* vuelve reflexivamente se revela como una "función de un yo anónimo" cuyo resultado sólo puede ser llevado a la evidencia a través de explicitación del horizonte de mi ser propio, es decir, solamente a través de un proceso interpretativo que encuentra al otro en lo propio, el "mundo" originario en el *ego* originario, la trascendencia absoluta y constitutiva en la inmanencia. Al respecto, Ricoeur sostiene que la quinta *Meditación* "está dominada enteramente por la tensión entre estas dos exigencias: constituir al otro *en mí*, constituirlo como *otro*...el conflicto latente entre la exigencia reductora y la exigencia descriptiva [ya presente en las otras cuatro Meditaciones] se convierte en un conflicto abierto, desde el momento en que el otro ya no es una cosa, sino otro yo, otro distinto a mí" (1975B, 76).

¹³³ Resultan muy esclarecedoras las notas de Ackermann Pilári, traductora de una obra de Grondin (cfr. Grondin [1991] nota 166 en pág. 90) quien propone traducir '*Auslegen*' por 'exponer', dado que «como tantas otras palabras del alemán culto a partir de la Reforma se construyó como imagen en espejo de latín»; así 'ex' es equivalente a 'aus' y 'poner' a 'legen'. Según la traductora, «el sentido más cotidiano de 'la exposición de cosas', por ejemplo a la venta, que se puede resumir en alemán en el sustantivo '*Auslage*' ('conjunto de cosas expuesta a la venta') ayuda a entender el concepto del '*Vorhandensein*', que J.Gaos traduce por 'estar a la vista' (distinto del *Zuhandensein*, traducido por 'estar a la mano')» (nota 301 en pág. 137)

¹³⁴ Cfr. Heidegger, M. [1927] *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen (las citas corresponden a la versión castellana de José Gaos con el título *Ser y tiempo*, F.C.E., México, 1980)

¹³⁵ Cfr. Heidegger, M. [1927] parágrafo 29: «El ser ahí como encontrarse»

¹³⁶ Cfr. Heidegger, M., [1927] parágrafo 31: «El ser ahí como comprender»

¹³⁷ Olasagasti, M., *Introducción a Heidegger*, Madrid, Revista de Occidente, 1967, pág. 27.

¹³⁸ Grondin, J. [1991] cap V: «Heidegger: la Hermenéutica como esclarecimiento de sí mismo del estar-interpretado existencial», pág.137, donde también dice: «antiguamente se concebía el comprender como el *intelligere* teórico, que se refería a la comprensión con el entendimiento de un estado de cosas impregnado de sentido»

hermenéutica anterior a Heidegger- de tomar conocimiento de lo comprendido, sino de un despliegue de las posibilidades proyectadas¹³⁹ en el comprender. Ricoeur lo resume del siguiente modo: “un proyectar (*voerwerpen*) replica a un previo “ser arrojado” (*geworfenheit*). En tercera posición viene la interpretación, después de la situación fundamental y de la comprensión. Consiste en una explicitación, un desarrollo de la comprensión; lo que hay que explicitar es el “en tanto que” (a/s) característico de las articulaciones, de la situación y de la comprensión (1989, 456)¹⁴⁰.

A Ricoeur le resulta de especial interés para caracterizar la tarea hermenéutica este viraje decisivo que se produce con Heidegger, quien reorienta la pregunta acerca de cómo sabemos hacia una pregunta más fundamental: “¿cuál es el modo de este ser que sólo existe cuando comprende?” (1975D, 98), pues de este modo la interpretación-explicitación se muestra anterior a la exégesis en tanto queda ligada al interrogante por el sentido del ser. Es un tipo de interrogante en el que descubrimos que estamos guiados por aquello mismo que buscamos pues el *Dasein* no es un sujeto para el que hay un objeto, sino un ser en el mundo al que pertenece en su estructura como ser el tener una precomprensión ontológica del ser¹⁴¹. Retengamos de estas nociones dos notas importantes que están interrelacionadas: el comprender es descripto en términos de poder ser; y no se dirige ante todo “a la captación de un hecho, sino a la aprehensión de una posibilidad de ser” (1975D, 101) y atendamos al siguiente comentario de Grondin: “Heidegger elabora su nuevo concepto de comprender por medio de la fórmula ‘entenderse con algo’ (*sich auf etwas verstehen*) o ‘entender de algo’ que indica menos un saber que una habilidad o el dominio de una práctica” (Grondin [1991] 140). Mientras este comprender queda comúnmente sin ser tematizado, todas las

¹³⁹ Para precisar mejor la relación situación-comprensión cabe atender a esta afirmación de Ricoeur: “para Heidegger, el *comprender* es el opuesto polar del encontrarse situado, en la medida misma en que el comprender se dirige a nuestros posibles más propios y los descifra en una situación que no puede ser proyectada, porque ya estamos allí arrojados (1975E, pág.143) También: “es llamativo que en *Ser y Tiempo* la teoría del “comprender” no se vincule al tema de la intersubjetividad -comprender a otro- sino más bien a una estructura del ser en el mundo. Más exactamente, la comprensión es una estructura cuyo examen continúa al de la *Befindlichkeit*, al del “encontrarse en una situación”. El momento del “comprender” responde dialécticamente al del “encontrarse”, en tanto proyecto de nuestras posibilidades más propias en las situaciones donde estamos arrojados”(1975F, pág.65).

¹⁴⁰ Como veremos más adelante Ricoeur extraerá de esto consecuencias para la interpretación textual: «se lanza así una flecha en dirección de la interpretación textual; pero Heidegger no está interesado en esta filiación; se limita a la nueva fundación” (1989, pág.456)

¹⁴¹ Cfr. Ricoeur [1975D] pág.99. Ricoeur repara también en una segunda consecuencia del planteo heideggeriano como viraje respecto a Dilthey; y es que se desliga de la comprensión del otro pues los fundamentos del problema ontológico han de buscarse del lado de la relación del ser con el mundo. La comprensión aparece en la relación con mi situación, en la comprensión fundamental de mi posición en el ser. La pregunta por el mundo toma el lugar de la pregunta por el otro. Al mundanizar así el comprender, Heidegger lo despsicologiza.(ibíd. 99 y 100)

'cosas' y acontecimientos con que tratamos en nuestro mundo resultan preinterpretados por este comprender anticipado *como* cosas para uno u otro uso. Es decir, según Heidegger habría un trato básico comprensivo con el mundo ante predicativo e incluso ante cognitivo (si por tal aludimos al deslinde sujeto-objeto) con el que se designa una manera no expresada del *Dasein* de tratar las cosas en el mundo, y este modo es el *como*. Así, la interpretación, en tanto despliegue, desarrollo de este *como*, no constituye un agregado secundario, pues "en la interpretación no se vuelve el comprender otra cosa, sino él mismo" (Heidegger [1927] 166). Pero dada esta descripción podemos advertir que el "lugar" conceptual que ocupa la interpretación-explicitación como constitutivo básico del ser en el mundo es el de hacer aparecer lo en torno *como* cosa¹⁴², como algo de un modo o de otro y, a la vez, a partir de una relación que se muestra como posibilidad de ser, como proyecto.

Como vemos, el "suelo" ontológico en el que se instala Ricoeur para dar cuenta de lo antepredicativo tiene enormes consecuencias para su hermenéutica, pues si con Husserl ya se habían podido anunciar algunas de sus características en relación a la experiencia perceptiva, ahora, a partir de la subordinación, con Heidegger, de los enunciados al plano del discurso y de este al plano del decir, que es co originario con el orden de la situación y el de la comprensión -y a la vez del proyecto-, se puede sostener la remisión de todo lenguaje a las estructuras existenciales constitutivas del ser en el mundo¹⁴³. Para una presentación más clara de esto debemos comentar una distinción que realiza Heidegger entre dos modos del *como*: un modo 'apofántico' o enunciativo y un modo 'hermenéutico'. Respecto del segundo, Heidegger afirma explícitamente que la articulación de lo comprendido según "el hilo conductor del algo como algo" es anterior a toda proposición temática sobre ello [hasta tal punto que por el hecho de que] en el simple 'dirigir la vista' pueda faltar el 'estado de expreso' inherente a la proposición no autoriza a negar a este simple 'ver' toda interpretación articuladora, o sea, la estructura del 'como'¹⁴⁴. Téngase en cuenta que el peso de la anterioridad aludida no sólo está en su modo de darse antepredicativo, sino más bien por ser anterior a cualquier tematización, dada la radical imposibilidad de separar la significación 'abierta' en el 'ver en torno' de la aprehensión realizada¹⁴⁵; es decir, esta estructura del *como* hermenéutico forma parte de nuestro modo habitual de

¹⁴² Ricoeur no lo comenta pero cabe recordar con Grondin que Heidegger destaca que la palabra griega para "cosa" es *pragma* y se deriva de la conexión con la praxis, "es decir, con el tener-que-habérselas preocupador (*sorge*) con las cosas.(Grondin [1991] pág.141)

¹⁴³ Ricoeur agrega que Gadamer, como continuador de Heidegger, elaborará estas consecuencias mostrando cómo la *Sprachlichkeit* se subordina a una experiencia estética e histórica que llega al lenguaje (cfr.[1975B] 65, 6)

¹⁴⁴ Heidegger [1927] pág. 167.

¹⁴⁵ «Sería una mala inteligencia de la específica función que en el 'abrir' tiene la interpretación. Ésta no arroja, por decirlo así, sobre lo 'ante los ojos' una nuda significación, ni pega sobre ello un valor, sino con lo que

comportamos. A su vez, en relación con el ser en el mundo y su descripción en términos de poder ser, recordemos que por comprender se alude a un “proyectar en un ser-arrojado previo” (1975D, 101), es decir, nuestra facticidad nos muestra que el proyecto no es algo al alcance de nuestra elección, sino más bien revela el estado de ‘yectos’ (*gewoßen*) en el mismo. Como señala Grondin: “la preestructura fáctica y, por tanto, primaria, del comprender incluye que se encuentra dentro de perspectivas previamente dadas, que guían su expectativa de encontrar sentido” (Grondin [1991] 142,3). O como dice Ricoeur:

“el *comprender* (como una de las observaciones más valiosas de Heidegger sobre el *Verstehen*) es el opuesto polar del *encontrarse situado*, en la medida misma en que el comprender se dirige a nuestros posibles más propios y los descifra en una situación que no pudo ser proyectada, porque ya estamos allí arrojados.” (1975E, 143)

Ahora bien, ¿cómo se vuelca esto en el *como* apofántico? si es que ocurre tal cosa. En primer lugar notemos que, tal lo presentado, la interpretación-explicitación revela que la comprensión se desenvuelve en un específico estar interpretado de su situación, por lo cual la interpretación apunta a la elucidación de lo implícitamente pre comprendido; de allí la formulación de Heidegger que antes citábamos, y también esta otra: “la interpretación se funda existencialmente en el comprender, en lugar de surgir éste de ella” (Heidegger [1927] 166). Sin embargo, le cabe una tarea crítica, pues tiene como misión evitar su propio malentendido. En efecto, Heidegger repara en que a una descripción de este tipo suele reprochársele caer en un círculo vicioso pues la interpretación se movería dentro y se alimentaría de lo comprendido sin más. A esto responde: “lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él del modo justo” (*ibid.* 171), es decir, de un modo tal que se reconozca como tarea “primera, constante y última” (*ibid.* 171) de la interpretación “evitar que las ocurrencias y los conceptos vulgares le impongan en ningún caso el ‘tener’, el ‘ver’ y el ‘concebir’ ‘previos’” (*ibid.* 171). Con otras palabras, podemos decir que el alcance crítico que comportaría la interpretación según esta descripción supone desmontar los supuestos adquiridos por hábito para dar con el tener, ver y concebir previos a la sedimentación que oculta al originario estado de posibilidad y disponibilidad del ser en el mundo. En este sentido, vemos que la preocupación heideggeriana para el caso reside en evaluar críticamente, tal vez como parte de esos conceptos que ya constituyen nuestro sentido común, la limitación propia del *como* apofántico, limitación que surge de restringir el lenguaje apropiado para dar cuenta del *como* hermenéutico al lenguaje enunciativo. No vamos a seguir en detalle la exposición de este tema¹⁴⁶ pues creemos haber alcanzado con lo dicho nuestro objetivo de mostrar la base de sustentación de la pretensión ricoueriana para la interpretación pre textual; sin embargo cabe retener la

hace frente dentro del mundo, con ello en cuanto tal, se guarda en cada caso ya una conformidad abierta en el comprender el mundo y que resulta desplegada por la interpretación». (Heidegger [1927] pág. 168.

¹⁴⁶ Para lo cual remito al parágrafo 33: « la proposición, modo derivado de la interpretación», en Heidegger [1927].

modificación que, según Heidegger, se efectúa en la interpretación del 'ver en torno' cuando surge como proposición determinada, para concluir con mayor claridad que su objeción recae sobre el modo específico de tratar con el lenguaje y en las consecuencias que ello produce en nuestra comprensión del mundo. La modificación objetada consiste en allanar la apertura del *como* hermenéutico, propio de nuestra relación con el mundo, a la determinación más simple de cosa ante los ojos; de modo que "el 'con qué' 'a la mano' del tener que habérselas queda transformado en el 'sobre qué' de un señalamiento" (Heidegger [1927]176). El alcance crítico de esta observación permite sospechar de la tendencia a "considerar las proposiciones como simples aseveraciones sobre objetos dados y constatables" (Grondin [1991] 150) omitiendo el arraigo del lenguaje en la pre comprensión propia del ser ahí.

¿Pero, cuáles son las características de ese lenguaje? No olvidemos que Heidegger continúa su analítica del *ser-ahí* presentando precisamente al *habla* como fundamento "ontológico-existencial" del lenguaje y co originario con el encontrarse y el comprender¹⁴⁷. En el habla, como articulación de la comprensibilidad y en tanto estructura existencial del 'estado de abierto' del 'ser-ahí', hay: a) algo de lo que se habla -"hablar es hablar 'sobre'", b) alguien a quien se habla -"lo hablado 'en' el habla es siempre hablado 'a' en determinado respecto y dentro de ciertos límites- y c) el expresarse del ser-ahí -que "reside en el tono, en la modulación, en el *tempo* del habla, en la 'manera de decir"-¹⁴⁸. Características como estas ya las hemos tenido en cuenta en relación con las consideraciones de Gadamer sobre la palabra, consideraciones que están explícitamente pre anunciadas por esta afirmación en *Sein und Zeit*: "la comunicación de las posibilidades existenciales del encontrarse, es decir, el abrir la existencia, pueden venir a ser meta peculiar del habla 'poética' " [Heidegger [1927] 181) y tienen como su contraparte el examen por parte de Heidegger de sus formas derivadas en la cotidianeidad del 'uno'¹⁴⁹

¿Cuál es el aporte de estas consideraciones, que permiten remitir el lenguaje a las estructuras existenciales constitutivas del ser en el mundo, para un mejor entendimiento de la propuesta hermenéutica de Ricoeur? En primer lugar destaquemos que nuestro autor va a tematizar el concepto heideggeriano de 'ser en el mundo' en términos del concepto gadameriano de 'pertenencia'. La elección obedece al objetivo de trabajar directamente con una noción que muestra la superación de la relación epistemológica sujeto/objeto -pues la incluye-, y a la vez hacer lugar a una nueva problemática que surge como contrapartida de la pertenencia, a saber, el distanciamiento¹⁵⁰. Pero de la descripción de las nociones heideggerianas retenemos el carácter universal que alcanza la interpretación como desarrollo de la comprensión. Ricoeur destaca muy

¹⁴⁷ Cfr. Heidegger [1927] parágrafo 34: «El ser ahí y el habla. El lenguaje».

¹⁴⁸ Cfr. Heidegger [1927] parágrafo 34, págs. 179 a 182.

¹⁴⁹ Heidegger examina, bajo el título de «El ser cotidiano del 'ahí' y la 'caída del 'ser ahí'», las habladurías, el afán de novedades y la ambigüedad (parágrafos 35, 36 y 37, respectivamente).

¹⁵⁰ Cfr. [1975B] pág.50.

especialmente la precedencia de la explicitación respecto de la reflexión y de la constitución del objeto. Encuentra también que en Heidegger esta precedencia se expresa mediante la “estructura de anticipación que impide que la explicitación sea una captación sin presupuestos de un ente simplemente dado con anterioridad” (1975B, 51,2)¹⁵¹. Así, el ‘como’ (*a/s*) y la anticipación (*vor*) constituyen el sentido¹⁵². Según esta descripción el mundo es previo a todo objeto no sólo en un sentido intelectual en tanto condición de posibilidad, sino en el sentido de que todo acto presente surge en un mundo que ya es; o como sostiene Venema: “...es la totalidad que no siendo compuesta de partes ni por adición de ellas es inaccesible a la duda. Es el pasivo pre dado universal de todo acto de juicio.” (Venema [2000] 27)¹⁵³. De allí que la experiencia hermenéutica de base sea la de pertenencia en relación dialéctica con la de distanciamiento y su desarrollo la interpretación; de modo que el campo de acción, por así decir, de esta última “es tan amplio como el de la comprensión, que abarca toda proyección de sentido en una situación” (1975B, 52). Visto esto desde su carácter de lingüisticidad muestra que lo explicitado en el *como tal* y que se adhiere a la articulación de la experiencia en el modo comprensivo interpretador “no lo hace aparecer sino que sólo le da expresión” (1975D, 102). Así, la interpretación, como explicitación de la pertenencia, se realiza en un mundo que precede a toda objetivación (incluso a la objetivación de los objetos intencionados de la conciencia, tal la descripción fenomenológica) pero también revela el poder de la pertenencia para configurar las situaciones *como algo*. De este modo, la experiencia hermenéutica en sí misma puede ser descrita como “el poder para ser ...[que] nos orienta en una situación. Así entendida no está relacionada con capturar un hecho sino con aprehender una posibilidad de ser” (1975D, 101). Esta experiencia es discursiva si por discurso entendemos “la articulación significativa de la estructura comprensible del ser en el mundo” (*ibíd.*104) que, como vimos, reclama ser dicha. Pero a su vez, esta expresabilidad de principio que se muestra en la articulación significativa da cuenta de una posibilidad de ser, de un proyecto que, aunque arrojado en una situación previa, siempre podría ser de otro modo; por lo cual el lenguaje que mejor lo expresa será el de la imaginación plasmado en la obra poética y en la construcción lingüística de la metáfora. Un dato incipiente, sintomático, de esta plurisignificatividad, se revela en el valor polisémico de las palabras, respecto del cual, como vimos, el diálogo, el intercambio de preguntas y respuestas que selecciona los valores contextuales para adecuar la comunicación¹⁵⁴, resulta el proceso básico para constatar la universalidad de la interpretación.

¹⁵¹ También: «se adelanta a su objeto con la forma de lo adquirido (*Vor-habe*), de la impresión previa (*Vor-sicht*) de la anticipación (*Vor-griff*), de lo presignificado (*Vor-Meinung*)» ([1975B] 51,2).

¹⁵² Según Heidegger, sentido es «el ‘sobre el fondo de qué’, estructurado por el ‘tener’, el ‘ver’ y el ‘concebir’ ‘previos’, de la proyección por la que algo resulta comprensible como algo», [1927] parágrafo 32, págs. 169,170.

¹⁵³ «El concepto de mundo es indicativo del reposicionamiento de un fundamento metodológico no más localizado en un ego absoluto indubitable sino en un mundo de significados diversos pleno de historias rivales que preceden a la autoconciencia.» Venema [2000] 28.

¹⁵⁴ Cfr. [1975B] págs. 51 a 53

LA INTERPRETACIÓN DE LAS METÁFORAS

El examen de los núcleos principales en el largo recorrido que emprende el autor a partir de una secuencia que comienza con la palabra, transcurre por la frase y llega al discurso, secuencia que se corresponde con enfoques provenientes de la Retórica y la Semiótica, la Semántica y, finalmente, la Hermenéutica -como disciplinas que se encargan de cada uno de los temas de la secuencia aludida-, nos permitirá aproximarnos a una modalidad del lenguaje para cuyo tratamiento es imprescindible dar relevancia al papel del intérprete y a su aporte para la elaboración del sentido. Es desde el lugar como lector y/o receptor que se alcanzaría la realización plena del acontecimiento discursivo que supone la innovación semántica, propia del modo metafórico en la elaboración del discurso.

A su vez, con nuestra investigación pretenderemos mostrar la fertilidad de la teoría de la metáfora ricoeuriana como crítica a ciertas concepciones vigentes sobre el tema, al oponerla nosotros a tratamientos que si bien también consideran su construcción como frase y no como palabra -distinción que, como vimos, representa un “núcleo duro” en la teoría de Ricoeur- sin embargo resultan insuficientes por no destacar el rol tal vez más significativo de este recurso lingüístico y al que nuestro autor le presta especial atención; este es: su capacidad de mostrar el fenómeno de innovación semántica, fruto de la creatividad regulada y como resultado de una atribución impertinente, que transforma y libera los campos semánticos dotándolos así de una riqueza inagotable. Para esto, recorreremos la teoría de interacción de Black, la teoría pragmática de Searle y la versión cognitiva de Lakoff y Johnson. Si bien podría parecer que esta elaboración nos aparta de nuestro interés por llegar al objetivo comentado en el párrafo anterior, pues quizá resulte algo extrínseca al establecimiento de una relación directa entre metáfora e interpretación, sin embargo mostraremos que será como resultado de explorar las teorías aludidas que surgirá el nivel de aplicabilidad imprescindible para superar el mero estado de expresión de deseos en que podríamos haber permanecido de mantenernos en un estadio simplemente descriptivo de las características aludidas para la metáfora. Dicho de otro modo, será como resultado del trabajo de comparación y oposición con teorías vigentes que surgirá la pertinencia de un tratamiento preferencial de la metáfora “viva” para investigar el aporte de su enfoque hermenéutico a una teoría de la interpretación.

LA METÁFORA ENTRE PALABRA Y ORACIÓN

Tal vez uno de los problemas filosóficos más interesantes en las teorías de la metáfora para la determinación de los límites de la interpretación se circunscriba a los alcances ontológicos del desvío, característica esta que surge habitualmente en las descripciones lingüísticas o semánticas de la metáfora como tropo. Desvío de qué y hacia qué, como preocupación de orden referencial,

pero solidaria a su vez de presupuestos lingüísticos que pretenden distinguir entre modos primarios y secundarios de los significados lexicales.

Ahora bien, en verdad este modo de enfocar el problema de la metáfora es solidario de una caracterización que ha entendido por tal al cambio de nombre por sustitución o reemplazo. Ricoeur no descuida este proceso de modificación que ocurriría en los actos de denominación a expensas de las metáforas pero lo considera insuficiente si no es complementado con un enfoque que atienda a la enunciación metafórica, es decir, a la realización de la metáfora como resultado de la atribución, tal como ocurre en los actos de enunciación. En este sentido, la primera teoría que vamos a examinar, la sustitutiva, exhibe su fallo precisamente por descuidar esta diferencia.

En el estudio 3 de *La métaphore vive*, "La métaphore et la sémantique du discours", Ricoeur opone una teoría de la tensión para la metáfora enunciado a una teoría de la sustitución para la metáfora palabra, a la vez que muestra cómo la primera se atiene a la producción de la metáfora en el seno de la frase tomada en su totalidad, mientras que la segunda se atiene al efecto de sentido en el nivel de la palabra aislada.

Cabe recordar que en el primer estudio de la misma obra muestra la determinación histórica por parte de la Retórica clásica que ha establecido un vínculo decisivo entre metáfora y palabra. Esta vinculación tendría su génesis, según Ricoeur, en una decisión metodológica de Aristóteles quien en la *Poética* de algún modo decide el destino posterior de los estudios sobre metáfora al elegir como unidad de análisis las partes constitutivas de la *lexis* en vez de examinar los modos de elocución, con lo cual a partir de él el término común a la enumeración de las partes de la elocución y a la definición de la metáfora es el nombre¹⁵⁵, la unidad más pequeña de significación propia, dado que se trataría de una emisión de voz compuesta de partes carentes de significado aislado¹⁵⁶.

Esta posición de privilegio dada a la palabra, y que incidirá en la consideración de la metáfora como figura en la que se produce una traslación de nombres, se mantiene hasta los estudios retóricos del siglo diecinueve¹⁵⁷. De allí que resulte decisivo la elección del término "discurso" -que Ricoeur toma de Benveniste- para trazar la distinción entre denominación y predicación, pues con este término se alude al modo de significancia propio de la lengua entendida como productora de

¹⁵⁵ Cfr. [1975] 20)

¹⁵⁶ Cfr. Aristóteles, *Poética*, Madrid, Gredos, 1974, 1457^a 10-11

¹⁵⁷ Pierre Fontanier, por ejemplo, uno de los representantes importantes de la época, si bien otorga primacía a la idea como componente básico del pensamiento, termina por asignar un rol de relevancia a la palabra cuando la considera expresión oral del pensamiento (cfr. [1975] 68). Así, la traslación de palabras es considerada el único fundamento para los cambios de sentido que se producen con la metáfora, la que alcanza el rango de tropo por excelencia en todos los análisis de Retórica.

mensajes. Para fundamentar la distinción hemos visto que Ricoeur opone un enfoque semántico a uno semiótico. Para el primero, el sentido es resultante de la adecuación a las circunstancias y del ajuste de los diferentes signos entre ellos¹⁵⁸; para el segundo, el signo es la unidad portadora de sentido, por lo cual sólo interesa su valor de reconocimiento, y aún cuando el signo lingüístico admite ser desdoblado en sus dos constitutivos permanece una unidad infranqueable en cuanto a su significancia¹⁵⁹.

Así, la distinción entre palabra y frase¹⁶⁰ obedece al modo de constitución relativa a la caracterización de la lengua, pues la frase no es simplemente una suma de palabras (entendiendo por tal cosa el agregado de los sentidos que pudiera atribuírsele a cada término según su estado en el sistema lexical) sino más bien la integración de un sentido que está repartido sobre el conjunto de los constituyentes: "con la frase se sale del dominio de la lengua como sistema de signos y se penetra en otro universo, el de la lengua como instrumento de comunicación, cuya expresión es el discurso" (Benveniste [1966] 128), sostiene el lingüista, pues la frase ante todo se caracteriza por ser un predicado.

El interés por trazar esta distinción entre dos modos de tratar con el lenguaje, uno centrado en la lengua y otro en el discurso, estriba en que con ella puede diseñarse una estrategia para la metáfora que no la confine al ámbito de la inmanencia lingüística y que a la vez permita ver en ella algo más que un simple recurso estilístico sustituible por traducción.

LA TEORÍA SUSTITUTIVA

Revisemos entonces brevemente las consecuencias de la teoría sustitutiva. Esta teoría defiende el reemplazo de lo metafórico por lo literal según un supuesto de equivalencia semántico. En líneas generales sostiene que la metáfora¹⁶¹ consiste en la "sustitución de una palabra por otra apoyándose en el parecido o la analogía entre sus significaciones"¹⁶². De allí que este enfoque

¹⁵⁸ Mientras la Semántica "es absolutamente imprevisible, ... un abrirse al mundo... la Semiótica es el sentido cerrado sobre sí mismo y contenido, en cierto modo, en sí mismo". A su vez, el sentido semiótico se determina por unidad aislada (cfr. Benveniste [1974], "Estructuralismo y lingüística", 23 y 24)

¹⁵⁹ Según Ricoeur la asociación entre monismo del signo y primado de la palabra se establece a partir del *Curso* de Saussure, donde las grandes dicotomías: significado/significante, sincronía/diacronía, forma/sustancia se instituyen a favor de la palabra (cfr. [1975] 132 y Benveniste [1974] 67).

¹⁶⁰ Cabe insistir en que una tradición semiótica distinta, como la que proviene de Peirce, no vería en la distinción palabra/frase semejante brecha pues acentuaría su continuidad, en tanto se trata de tipos de signos distintos que se organizan en unidades superiores. Ricoeur, por el contrario, critica esta indistinción y muestra cómo la obra de Jakobson, por ejemplo, depende de un criterio semiótico cuando utiliza conceptos peirceanos para reducir el aspecto semántico del lenguaje al fenómeno de sustitución (cfr. 1975, estudio VI)

¹⁶¹ Whately es el autor con el que Black, un crítico destacado, ejemplifica esta versión.

¹⁶² Whately, R., *Elements de Rhetoric*, (citado por Black [1962] 42).

acepte el criterio de traducibilidad, con la consiguiente pérdida de aporte informativo genuino atribuible a la metáfora. A su vez, una versión estándar de esta teoría se apoya en un enfoque comparativo para el cual "toda figura de dicción que entrañe un cambio semántico consiste en cierta transformación de un significado literal" (Black [1962], 45). De este modo, se hace de toda expresión figurada una función algebraica que, producida por un emisor, debe ser reemplazada por una función inversa, a cargo del receptor, que restituya el significado original¹⁶³.

Como vemos, y aún adelantándome a la presentación de resultados que serán desarrollados paulatinamente, la discusión sobre la traducibilidad de la metáfora repercute directamente sobre las condiciones de posibilidad atribuidas al lenguaje, considerado o bien como medio o transporte o bien como ámbito de realización del sentido. Cabe observar que la tesis de la traducibilidad a expresiones equivalentes supone el reemplazo del lenguaje para cumplir fines cognoscitivos, pues lo que se aspira alcanzar finalmente con la traducción a lenguajes formalizados o de supuesta mayor precisión que el lenguaje figurado es aquello que se vehicularizaría mediante él, llámense ideas o hechos, que aparecen así como lo único que merece ser conocido, es decir, lo que caracteriza al conocer, la aprehensión directa -no mediada- de lo dado a la conciencia. Esto supone eliminar el lenguaje como ámbito de realización del sentido en aras de obtener aquello para lo cual sirvió de instrumento. La no traducibilidad, en cambio, nos lleva a recuperar su espesor como constitutivo y por ende resulta no eliminable, es decir, nos lleva a prestar atención a lo que ocurre en el lenguaje mismo en tanto condición de posibilidad de realización del sentido. Ahora bien, la no traducibilidad no impide la parafraseabilidad, más bien la sugiere, pues de lo que se trata es de ver en el lenguaje el momento de apertura al mundo y en ese sentido la paráfrasis permanente es invitación al decir continuo e ininterrumpido del mundo por parte de un lenguaje que lo constituye y expresa. Así, la metáfora aparece como una condición suya, pues para interpretarla no basta reparar en aquello que transporta sino en cómo lo transporta, o mejor, en el transporte mismo como acto de realización del lenguaje que nombra y afirma. La metáfora no es traducible pues lo que se perdería al traducirla es lo que se quiere afirmar mediante ella; en ese sentido la metáfora significa lo que significa y no otra cosa, pues lo otro a lo que se quisiera llegar mediante su reemplazo no es alcanzable sin ella en tanto ocurre en ella. De este modo, la metáfora no se constituye como una modalidad del desvío sino más bien permite el reenvío, la transposición permanente que se da mediante paráfrasis continua. Y esto es tarea de la interpretación, que no pretende la sustitución hacia una supuesta exterioridad independiente del lenguaje en que se expresa sino la realización del sentido desde las condiciones mismas que él establece.

¹⁶³ Black se pregunta cuál sería entonces la función de la metáfora para esta perspectiva, y contesta: la analogía o la semejanza. Así, para este autor el enfoque comparativo es un caso particular del enfoque sustitutivo pues este último sostiene que el enunciado metafórico podría ser sustituido por una comparación literal que fuese equivalente.

En síntesis, el enfoque comparativo, como caso particular del sustitutivo, requiere del lector simplemente la inversión de la función aplicada al enunciado literal para obtener uno metafórico. El supuesto de equivalencia supone el recurso al código como criterio de equiparación y la actividad del intérprete se reduce a la del decodificador. Para completar la crítica a este enfoque vale la pena atender al siguiente contraejemplo¹⁶⁴ pues muestra claramente su fallo: supongamos la frase "el arroyo sonrió". A priori esta frase puede ser construida con el concepto 'arroyo' modificado o con el concepto 'sonrisa' modificado. En el primer caso, nos encontramos con una interpretación en la que el arroyo, provisto con ciertas características humanas, sonrió; en el segundo caso encontramos una interpretación en la que la sonrisa brilló (*glistened*) o relumbrió (*sparkled*). Ahora bien:

"En términos de comparación, podemos decir que [en el primer caso] el arroyo es comparado al concepto de sonrisa respecto a que sonreír es una actividad comúnmente realizada por seres humanos. En [el segundo] caso podemos decir que la actividad de sonreír es comparada al concepto de arroyo respecto a que éste último es un objeto líquido. En [1] el resultado es una personificación del arroyo; en [2] el resultado es una despersonificación de la sonrisa." (Levin [1979] 127)

Es decir, el ejemplo muestra que si la metáfora puede ser construida en ambos sentidos entonces la comparación no tiene un rasgo constitutivo.

DE LA COMPARACIÓN A LA INTERACCIÓN

Una teoría alternativa de gran prestigio y en la que incluso Ricoeur abreva para extraer algunas de sus conclusiones provisionales sobre el alcance referencial de la metáfora es la teoría de interacción, propuesta por Max Black. Cabe destacar que un antecedente notable de Black es Richards; ambos realizan aportes fundamentales, ante todo porque elaboran sus propuestas desde fuera de las preocupaciones típicas de la lingüística de la palabra al concentrarse directamente sobre el carácter de atribución que ocurre en la enunciación metafórica.

En especial Richards es quien abre el juego para una visión renovadora de la metáfora. Su teoría contextual para entender el significado de las palabras no sólo prepara la renuncia a la identificación entre palabra e idea¹⁶⁵, sino que logra atacar la suposición de significados propios, como aquellos significados que le pertenecerían a las palabras y respecto de los cuales las metáforas constituirían uno de sus tipos de figuras sustituibles. En su concepción de Retórica la metáfora adquiere relevancia pues de acuerdo a su enfoque contextual si las palabras sólo tienen

¹⁶⁴ El ejemplo pertenece a Samuel Levin en [1979].

¹⁶⁵ Aunque no logra superar del todo un tratamiento en términos de ideas, tal como se desprende al final de este párrafo.

significación por abreviación del contexto¹⁶⁶ -el que a su vez es parte de un contexto más vasto- carecen de la estabilidad supuesta por asignación primigenia de significado y requieren de una atención al fenómeno de intercambio entre las posibles selecciones contextuales. Así, la pseudo propiedad de la significación de las palabras estaría respaldada sólo por una fijación según el uso, respecto del cual sus dos caras extremas estarían ejemplificadas con el uso técnico y el uso poético del lenguaje, respectivamente; siendo este último el que tendería a restituir "el juego de posibilidades interpretativas que reside en el todo de la enunciación" (Richards [1936] 55). De este modo, su visión de la metáfora se edifica a partir de "la tesis de la interanimación de las palabras y de la enunciación viva" (1975, 103). La interanimación de las palabras muestra que si cada una de ellas es el sustituto de una combinación de aspectos contextuales, la metáfora mantiene en una sola significación simple dos partes faltantes diferentes de esta significación. Para especificar el tipo de intercambio que produce la metáfora, Richards propone la distinción entre 'tenor' y 'vehículo', como sus componentes en interacción, para aludir con el primero a la idea subyacente y con el segundo a la idea bajo cuyo signo es aprehendido el primero; por ejemplo: "la vida es sueño". Aquí, la idea de la vida, que constituye el tenor, es problemática y vaga, mientras que un sueño es algo de lo que, como del despertar, todo el mundo tiene recuerdo. "Por eso el sueño puede ser ofrecido como vehículo semántico de los posibles aspectos de la vida ... sobre los que tratamos de llamar la atención" (Wheelwright [1962] 74)

Respecto a estos resultados la obra de Black logra mayor claridad, tanto por una mejor descripción a) de la estructura del enunciado metafórico como b) del funcionamiento de la interacción. Su propósito inicial consiste en responder a una serie de cuestiones relativas a lo que denomina una "gramática lógica" de la metáfora¹⁶⁷, asunto que vale la pena destacar pues, como reconocerá el mismo autor después de afirmado este propósito -y aún después de clasificarla entre los términos pertenecientes a la semántica en vez de a los pertenecientes a la sintaxis o a los estudios físicos del lenguaje- sostiene: "la metáfora pertenece más a la pragmática que a la semántica"¹⁶⁸(Black 1962, 41), dada la insuficiencia de las reglas del lenguaje para delimitar la interpretación de una expresión como metafórica. De allí que algunas de las discusiones vigentes sobre este tema, y ya aceptada la ocurrencia de la metáfora en el nivel de la frase, transcurren entre la pertinencia de su tratamiento en términos exclusivamente semánticos o el reemplazo del

¹⁶⁶ Por "contexto" Richards entiende el "nombre de un haz de acontecimientos que vienen juntos, incluyendo las condiciones requeridas tanto como lo que podemos aislar como causa o como efecto" (Richards, I.A. [1936] 34)

¹⁶⁷ Cfr. Black [1962] 36)

¹⁶⁸ Debe quedar en claro que en este contexto, que alude a una distinción entre dimensiones sintáctica, semántica y pragmática del lenguaje -y que se adopta a partir de la obra de Morris-, el significado de "semántica" no es el mismo al propuesto por Benveniste para oponerlo a "semiótica".

mismo por explicaciones de orden pragmático –o al menos su complementación por ellas¹⁶⁹, por lo cual el aporte de Black bien podría ser visto como una transición hacia una visión complementaria de las distintas dimensiones del lenguaje.

a) En lo que atañe a su descripción de la estructura del enunciado metafórico, Black señala que para hablar de metáfora en general nos referimos a una oración u otra expresión “en que se usen metafóricamente algunas palabras, en tanto que las demás se empleen en forma no metafórica” (Black [1962] 38)¹⁷⁰. Esta relación entre ambas es de interacción, dado que la palabra que se utiliza con valor metafórico –el “foco”- depende del resto de la frase –“marco”- , para que ambas constituyan una metáfora; es decir, el mismo foco con un marco distinto podría dar una expresión no metafórica¹⁷¹. Por ejemplo, en “la vida es sueño” vemos que “vida”, como foco de la enunciación metafórica, depende de “sueño” para ser caracterizada como metáfora. De este modo, la interacción “...se juega entre el sentido indiviso del enunciado y el sentido focalizado de la palabra” (1975, 111).

b) En cuanto a su descripción del modo en que funciona la interacción, vemos que la misma surge de la importancia que el autor le asigna a lo que denomina “sistemas de lugares comunes asociados” o “sistemas de tópicos”¹⁷² que acompañan a las palabras; es decir, aparece otra vez el lugar de relevancia dado al contexto y a las connotaciones que el foco metafórico o toda la frase hacen nacer en la conciencia del lector. Black aclara que estos sistemas tópicos no necesariamente deben regirse por valores de verdad (puede aceptarse “la ballena como pez”, por ejemplo) pues alcanza con que “se evoquen presta y espontáneamente” (Black [1962] 50). Al respecto, cabe preguntarse si el recurso a estos sistemas tópicos no supone un fuerte proceso de convencionalización, lo que volvería a toda metáfora muy cercana a los usos literales. Black seguramente contestaría que los usos literales de la palabra se rigen por reglas semánticas y sintácticas cuya violación produce el absurdo o la contradicción, por lo cual precisamente es de la tensión entre los procesos de convencionalización y su violación en una expresión dada que surge la necesidad de tratarla como metáfora. A esto se suma el hecho de que los usos literales de las palabras llevan al hablante a aceptar un conjunto de creencias acerca del significado de una palabra determinada que son posesión de una comunidad lingüística. Así, la metáfora organiza nuestra visión de la realidad a modo de un filtro a través del cual se ve el asunto principal o, dicho

¹⁶⁹ Una buena síntesis de estas discusiones, aunque algo forzadas en la presentación de los ejemplos que contribuirían a adoptar una versiones y criticar otras, aparecen en “La metáfora”, de Escandell Vidal, M [1996].

¹⁷⁰ Esta caracterización le permite distinguir a la metáfora del proverbio, la alegoría o el acertijo, expresiones en las que todos o la mayor parte de sus términos son usados metafóricamente.

¹⁷¹ Cfr. Black [1962] 39.

¹⁷² Cfr. Black [1962] 50.

de otro modo, que resulta proyectado sobre el campo del asunto subsidiario¹⁷³ mediante la interacción con los sistemas tópicos relativos a sistemas de convencionalización de los significados, los que en definitiva permiten que una expresión aparezca como metafórica en una cultura determinada y no en otra¹⁷⁴. Sin embargo, esta respuesta no resuelve el problema, pues, al contrario, refuerza nuestra impresión de que la interacción requiere de la convencionalización para lograr interpretar una expresión como metafórica más que de la invención. Es cierto que Black agrega: "las metáforas pueden apoyarse en un sistema de implicaciones construido especialmente lo mismo que en los tópicos aceptados" (Black [1962] 53), sin embargo, no se logra con esto dar cuenta del poder atribuido a la metáfora de informar e iluminar, como pretende el mismo Black; es decir, de atribuirle poder cognoscitivo¹⁷⁵. Por otra parte, el autor reconoce que el sistema de implicaciones asociado no permanece inmodificado pues "la naturaleza de la aplicación que se le pretenda dar ayuda a determinar el carácter del sistema que se vaya a aplicar" (Black [1962] 53)¹⁷⁶. Pero entonces, preguntamos con Ricoeur: "la creación de sentido...se reparte sobre todo el enunciado metafórico y la analogía del filtro o la pantalla no significa gran cosa; la emergencia del sentido metafórico sigue siendo tan enigmática como antes" (1975, 115).

En "More about Metaphor", Black contesta a alguna de estas objeciones y a su vez presenta las suyas a posiciones como las de Ricoeur. A continuación, destacaré solamente algunos aspectos que muestran la bifurcación de intereses en ambos proyectos¹⁷⁷.

En primer término, cabe destacar la toma de distancia por parte de Black tanto de las posiciones que denomina "*appreciators*" como las "*depreciators*" respecto al lugar de la metáfora y su relación con el lenguaje; pues a las primeras -entre las que incluye a la de Ricoeur- les reprocha la excesiva importancia dada a las metáforas vivas, para lo cual recurren casi exclusivamente a ejemplos tomados de la poesía, mientras que las segundas insisten en el criterio de sustitución, abusando para ello de ejemplos triviales. Con los primeros, busca atribuirle a la metáfora un rango cognitivo, pero con los segundos desearía que para alcanzar este propósito se pueda prescindir de las supuestas metáforas profundas y así destacar menos el presunto papel creativo o vital de las mismas¹⁷⁸. Es más, elige prescindir explícitamente del concepto de metáfora poética para trabajar los aspectos cognitivos que en los más diversos ámbitos permiten lograr "intuiciones

¹⁷³ Cfr. Black [1962] 51

¹⁷⁴ Para la metáfora "el hombre es un lobo", por ejemplo, habría interpretaciones opuestas a las que todos conocemos si una cultura le atribuyera al lobo un rasgo relacionado con los difuntos (cfr. Black [1962] 50).

¹⁷⁵ Cfr [1974] 172.

¹⁷⁶ Es decir, "si bien llamar lobo a un hombre es colocarlo bajo una luz especial, no debemos olvidar que esta metáfora hace que el lobo nos parezca más humano de lo que ocurriría en otro caso" (Black [1962] 53).

¹⁷⁷ Lo cual justifica, en mi opinión, la adopción primero y su reemplazo después de características como la de "redescripción", que Ricoeur toma de Black para atribuir a la metáfora en *La métaphore vive*.

¹⁷⁸ Cfr. Black [1979] 20 y 21).

(*insight*) de cómo son las cosas" (Black [1979] 21)¹⁷⁹. Por otra parte, Black critica en este artículo la distinción entre metáforas vivas y muertas, pues: "las así llamadas metáforas muertas no lo serían del todo, sino más bien meras expresiones que ya no tienen más un uso pregnante" (Black [1979] 30).

Ahora bien, si nos preguntamos que criterio se tiene en cuenta para el reconocimiento de metáforas y qué papel juega el receptor de la misma en esa tarea, advertimos un desplazamiento de problemas desde la teoría de la sustitución hacia la de interacción de rasgos que ésta última no logra contemplar aún en esta versión revisada.

En la propuesta de Richards del enfoque interactivo la ampliación o cambio de significado se produce por las características comunes a los dos términos empleados como fundamento de la metáfora¹⁸⁰, "en cuanto que la palabra o expresión del caso tiene que connotar en su utilización metafórica sólo una *selección* de las características connotadas en sus usos literales" (Black [1962] 49), lo que muestra aún una fuerte dependencia de la significación literal¹⁸¹. A su vez, el enfoque interactivo de Black exige del lector que use sistemas de implicaciones como medio de seleccionar, acentuar y organizar las relaciones en un campo distinto, y así emplear el asunto subsidiario ("secundario" en la segunda versión) para dar cuenta del primario¹⁸². Esto le permite concluir en que la pretensión de traducibilidad fracasa dada su imposibilidad de dar cuenta de aquello que se quiere significar mediante la metáfora: "la traducción literal dice demasiado y acentúa de modo indebido las cosas" (Black [1962] 56) por lo cual pierde contenido informativo al nivelar y restar importancia al trabajo del intérprete.

Ahora bien, ¿hay en los análisis de Black algo que permita caracterizar mejor este papel del intérprete o, por el contrario, las referencias al mismo sólo cuentan a la hora de restringir la posibilidad de delimitar claramente criterios para el reconocimiento de metáforas? Dicho de otro modo, las alusiones al intérprete ¿juegan otro papel que el de recurso externo para dar cuenta de las dificultades en la aplicación de su criterio semántico?¹⁸³. En verdad prescinde por completo de

¹⁷⁹ Respecto a la crítica de Ricoeur por el empleo del concepto de "sistema de lugares comunes asociados", Black lo reemplaza después por el de "implicaciones asociadas" (Black [1979] 28) que la oración metafórica proyecta sobre el asunto primario. De todos modos, aclara que con la noción anterior aludía a que el tema secundario, al depender de un contexto de uso metafórico, determina una clase de lo que Aristóteles llamó *endoxa*, es decir, "...aquellas opiniones corrientes compartidas por los miembros de una cierta comunidad de habla" (Black [1979] 29).

¹⁸⁰ Cfr. Richards [1936] 117).

¹⁸¹ Todo lo cual le sugiere a Black que Richards queda preso de viejos análisis sólo superados cuando destaca el papel del lector obligado a conectar las dos ideas.

¹⁸² Cfr. Black [1962] 55.

¹⁸³ En el punto quinto de la enumeración de las ventajas de su enfoque revisado Black afirma: "en el contexto de una oración metafórica particular, los dos tópicos 'interactúan' del siguiente modo: a) la presencia del

una caracterización tal pues cuando intenta responder a la pregunta ¿cómo trabajan los enunciados metafóricos?, no da ninguna pauta que permita describir específicamente la tarea del receptor y deriva su propuesta hacia una concepción “proyectiva” de lo metafórico en correspondencia con criterios de isomorfismo estructural para los complejos de implicación, que está más relacionada con el tema de los modelos.

Así y todo, podría reprochársele: ¿por qué pedirle a una teoría lo que no tiene por objetivo tratar? En primer lugar, porque su finalidad de recuperar el estatuto cognitivo de la metáfora no pareciera cumplirse del todo si queda restringido a un tratamiento semántico; por otra parte, no resulta suficiente declarar la laxitud de las reglas gramaticales para establecer las condiciones de interpretación de las metáforas -como así tampoco alcanza con el socorrido recurso de las “circunstancias concretas” para reconocer e interpretar metáforas, como afirma en su primer trabajo¹⁸⁴- para inferir de ello la pertinencia del tratamiento semántico. Como vimos, y ello nos permitió considerar su obra como una suerte de “bisagra”, Black acuerda con un enfoque pragmático; sin embargo, estos tipos de enfoque no suponen la prescindencia de reglas sino más bien parten del reconocimiento de la insuficiencia del tipo de reglas que prescriben los enfoques semánticos; es decir, los enfoques pragmáticos muestran que para su interpretación no alcanzan los principios de decodificación sino que debe recurrirse a principios más abarcativos.

DE LA SEMÁNTICA A LA PRAGMÁTICA

En este sentido, vamos a revisar a continuación la crítica de Searle en “Metaphor” como una de las mejores versiones de cuño pragmatista para evaluar las insuficiencias tanto de la versión sustitutiva como de la de interacción. Respecto de esta última Searle señala que su vicio endémico es que no distingue entre el significado de una palabra u oración, que nunca es metafórico, y el significado preferencial, es decir, lo que un hablante significa al proferir palabras u oraciones¹⁸⁵; lo cual nos devuelve en otro contexto de preocupaciones teóricas a un tipo de planteo como el de Benveniste quien, como vimos, propone atender a la instancia del discurso para la realización del sentido. Según Searle, pareciera que la dificultad para distinguir entre el significado de la oración y el significado del hablante (*speaker*) lleva a sostener que en las emisiones (*utterances*) metafóricas hay un cambio de significado en al menos una expresión,

tópico primario incita al que escucha a seleccionar algunas de las propiedades de los tópicos secundarios; b) lo invita a construir complejos de implicación paralelos que puedan fijar el tópico primario y c) lo induce recíprocamente a cambios paralelos en el tópico secundario” (Black [1979] 29). A su vez, aclara que habla de “tópicos interactuando” en sentido figurado, pues de lo que se trata es de lo que se produce en las mentes del que habla y del que escucha: “pienso a la oración metafórica ...como una acción verbal que demanda comprensión, es decir, una respuesta creativa de un lector competente” (*ibíd.*).

¹⁸⁴ Cfr. Black [1962] 40.

¹⁸⁵ Cfr. Searle [1979] 100.

cuando, hablando estrictamente, según el autor, "en la metáfora nunca hay un cambio de significado" (Searle [1979] 100). Es decir, si bien pueden ocurrir cambios de significado siempre y cuando alteren de modo tal el léxico que se incorporen a la lengua -con lo cual dejan de aparecer entonces como metáforas "vivas"- no es este tipo de cambio al que se quiere aludir con el producido por la metáfora. El problema a explicar consiste, según él, en "...cómo el significado del hablante y el significado de la oración son distintos y, sin embargo, están relacionados" (*ibíd.*) y esto sería imposible de explicar si suponemos que en la emisión metafórica cambió el significado de la oración o de las palabras. Searle retrotrae el problema del significado de las metáforas al problema previo del significado de las expresiones literales, problema que, según el autor, parecieran dar por resuelto aquellos que se dedican directamente a trabajar con el significado de las primeras¹⁸⁶. En este sentido, la distinción entre significado de una oración y significado de la emisión por parte de un hablante pareciera indispensable para tratar con expresiones literales, pues el significado literal de las emisiones establece un tipo determinado de condiciones de verdad relativo a un contexto y la pregunta recae sobre cuál es el criterio que permite dar cuenta de esas condiciones de verdad. Según Searle, no bastarían los elementos gramaticales pues habría "...un *background* de supuestos que no están explícitamente realizados en la estructura semántica de la oración" (Searle [1979] 95); por lo cual en una emisión literal

"...donde el significado del hablante coincide con el significado de la oración, el hablante debe contribuir más a la emisión literal que el contenido semántico, porque ese contenido semántico sólo determina una clase de condiciones de verdad relativas a una clase de supuestos hechos por el hablante, y si la comunicación es exitosa, sus supuestos deberían ser compartidos por él (Searle [1979] 96 y 97)¹⁸⁷.

Según este planteo la diferencia entre emisión literal y metafórica consiste en que en esta última el significado del hablante difiere de lo que dice la afirmación, es decir, "...una emisión metafórica es aquella en que un hablante emite una oración de la forma 'S es P' y significa metafóricamente 'S es R'" (Searle [1979] 98). Desde el punto de vista del receptor -que es el aspecto por el cual venimos preguntando en los autores anteriores- los requisitos para entender una metáfora no se satisfacen sólo con el conocimiento del lenguaje, de las condiciones de la emisión y de los presupuestos de fondo (*background assumptions*) compartidos con el emisor, pues "él debe contar con otros principios, o información factual o alguna combinación de principios e información que le permita figurárselo" (Searle [1979] 99); y ese otro principio se resume en "traer a la mente" un tipo

¹⁸⁶ Cfr. Searle [1979] 94.

¹⁸⁷ A esto se agrega, como tercera condición para las emisiones literales, que la noción de similaridad juega un rol crucial para dar cuenta de la predicación literal, dado que el significado literal de un término general, determina un criterio de similaridad entre objetos al determinar un tipo de condiciones de verdad. Searle la desarrolla en pág. 103: "En muchos casos la oración metafórica y la oración de similaridad correspondiente no pueden ser equivalentes en significado porque tienen diferentes condiciones de verdad....la función de similaridad [es] una estrategia de la comprensión, no un componente del significado".

diferente de significado y de condiciones de verdad desde los que están determinados por el significado literal¹⁸⁸.

Respecto de la teoría de la interacción, Searle sostiene que uno de los supuestos erróneos en la visión de que el significado metafórico es resultado de la interacción entre una expresión usada metafóricamente y otra expresión usada literalmente es que todo uso metafórico debe ocurrir en oraciones que contienen usos literales de expresiones¹⁸⁹. Esto afectaría tanto a la distinción terminológica entre "tenor" y "vehículo" de Richards como a la de "marco" y "foco" de Black, pues en una metáfora como "Sally es un témpano", por ejemplo, podríamos aludir a Sally mediante otra metáfora y emitir algo así como: "la mala noticia es un témpano"¹⁹⁰. Más aún, Searle objeta que aún en el caso de que la ocurrencia metafórica estuviera dentro del contexto de ocurrencias literales, no se puede generalizar diciendo que el significado del emisor sea resultado de la interacción entre elementos de la oración, pues si volvemos al ejemplo anterior vemos que no hay interacción alguna entre el "tema principal" (Sally) y el "tema subsidiario" (témpano) dado que "Sally" es un nombre propio y por tanto carece de significado; con lo cual se podría haber usado otra expresión para producir la misma predicación metafórica; por ejemplo: "la señorita Jones es un témpano".

La conclusión de Searle, para la cual adopta una distinción fregeana, consiste en decir que mientras la teoría de la comparación trata de explicar la metáfora como una relación de referencias, la teoría de la interacción lo hace mediante una relación entre sentidos y creencias asociadas con referencias. Y si bien esta última aceptaría que tanto los procesos mentales como los semánticos involucrados en la comprensión de emisiones metafóricas no pueden involucrar referencias en sí mismos, pues se mantiene al nivel de la intencionalidad (creencias, significados, asociaciones y demás), sin embargo se equivoca al sostener que esta relación es algo inexplicable en otros términos que no sean los metafóricos de "interacción"¹⁹¹.

¹⁸⁸ Según Searle la interpretación de metáforas se basa en la existencia de ciertos patrones de inferencia que funcionan regularmente. Así distingue tres tipos de estrategia diferentes: *de reconocimiento*: permiten determinar si hay que buscar o no una interpretación metafórica. Se trata de buscar anomalías no sólo semánticas sino también, por ejemplo, de violación a los principios que regulan la conversación; *de cálculo*: son para calcular los diferentes valores que se pueden asignar a la entidad con respecto a la cual dos elementos son semejantes. No tienen necesariamente que ser rasgos semánticos, puede tratarse de propiedades que atribuye nuestro conocimiento del mundo; *de restricción*: para restringir las posibilidades calculadas, e identificar el factor concreto que sirve como fundamento de la metáfora. Pretenden acotar el número de valores posibles comparándolos con los que pueden resultar compatibles con los del término real.

¹⁸⁹ Cfr. Searle [1979]103.

¹⁹⁰ Cfr. Searle [1979] 103.

¹⁹¹ Cfr. Searle [1979] 105. Al respecto cabe considerar la objeción de Levin quien reprocha a Searle su crítica por los casos de utilización de nombres propios y la carencia de significado para evaluar la teoría de la interacción, pues si a su vez reconoce que la misma teoría parte de la atribución de creencias por parte del

Ahora bien, un examen de los ejemplos que propone Searle para revisar la teoría de Black muestra que al igual que este último elige aquellos casos que pueden ser tratados como metáforas, o más bien que deberían serlo si no deseamos evaluarlos como afirmaciones absurdas; por lo cual su ataque pareciera estar dirigido a debilitar la noción de interacción como insuficiente para tratar casos de emisiones metafóricas para las cuales ya disponemos de algún otro criterio que nos permite reconocerlas¹⁹².

Sin embargo, tal vez la dificultad más seria de la teoría interactiva aparezca si intentamos aplicar las cinco ventajas del enfoque revisado de Black a algún caso lo suficientemente pedestre como para que a simple vista no nos parezca un enunciado metafórico -por ejemplo: "algunas vacas son marrones"- pues sospechamos que no resultarán suficientes para reconocerla. Enumeremos las reglas y apliquémoslas al caso:

1) "Una oración metafórica posee dos tópicos distintos, identificables como el tema primario y el secundario [...] 2) el tema secundario debe ser considerado como un sistema más que como una cosa individual [...] 3) la emisión metafórica trabaja proyectando sobre el tema primario una clase de implicaciones asociadas, comprendidas en el contexto implicativo, que son predicables del tema secundario [...] 4) El que construye una oración metafórica selecciona, enfatiza, suprime y organiza características del tema primario por aplicar a esa oración isomórfica los miembros del compuesto implicativo del tema secundario [...] 5) En el contexto de una oración metafórica particular, los dos temas interactúan del siguiente modo: a-la presencia del tema primario incita al oyente a seleccionar algunas de las propiedades del tema secundario, y b-lo invita a construir un compuesto paralelo que pueda convenir al tema primario, y c-recíprocamente lo induce a cambios paralelos en el tema secundario" (Black [1979] 28)

Es claro que para cualquier afirmación en la que se predique de un sujeto cualesquiera alguna propiedad se respeta el primer punto, otro tanto ocurre con los puntos dos y tres, pues no habría otro modo de predicar "marrón" de las vacas si el predicado elegido no formara parte del sistema de los colores y a su vez si no se pudiera inferir de este último una serie de otras propiedades -extensión, superficie, gradación en intensidad, etc., etc.-, que muestran el criterio con el cual decido hablar de las vacas en términos de su coloratura a diferencia de predicar de ellas, por ejemplo, el ser mamíferos o cuadrúpedos. Aparece aún más claro esto con el punto cuatro, pues no habría en principio dificultades para utilizar la metáfora de "proyección" aplicada a las relaciones entre sujeto y predicado en un enunciado literal, pues el efecto de la predicación consistiría siempre en seleccionar, enfatizar, suprimir y organizar el sujeto según las

hablante, conocimiento factual y otras, nada impediría aplicar esas habilidades para dotar de significado a los nombres propios (cfr. Levin [1979] 126,7). Otras dos observaciones críticas se relacionan con aspectos que según Searle son verdaderos en términos generales pero que no se restringen al caso de las metáforas, dado que se aplicarían por igual a las emisiones literales: sostener que la similaridad es crucial para la metáfora y sostener que las emisiones metafóricas son dependientes del contexto para su interpretación.

¹⁹² Su caracterización de "traer a la mente" y los siete pasos correspondientes para reconocer emisiones metafóricas constituiría su aporte. Para la presentación de los siete pasos ver Searle [1979] 116 a 121. Nos abstenemos de evaluarlos en este momento pues nos interesa más bien destacar el supuesto compartido con Black, como acabamos de ver.

características elegidas en la predicación. Pareciera haber alguna característica distintiva de lo metafórico en el punto cinco; sin embargo, la descripción de la interacción que presenta Black satisface también los criterios de interacción para un enunciado literal, pues es fácil mostrar -para seguir con mi ejemplo- que si escucho "vaca" como tema primario debo seleccionar de "marrón" sólo aquello que sea pertinente predicar de la primera y dejar de lado aquellas características impropias, de modo tal que lo predicado, a su vez, me permita ajustar mejor el tema primario. Por su lado, puede esperarse que también se produzcan cambios en el tema secundario toda vez que la predicación de un tema primario repercute en el rango de caracterización, y por ende es modificable o permite ampliaciones en el tema secundario también. Por otra parte, y perdóneseme la rotundez del ejemplo: ¿habría criterios para despejar el significado o bien literal o bien metafórico de una expresión como "¡qué sabrosa pierna!" prescindiendo de una situación de emisión dada? Aún más, ¿habría modo alguno de despejarlo incluso ante una situación determinada en la que un individuo cualesquiera sentado a la mesa viera pasar a una muchacha de hermosas piernas en el mismo momento en que el mesero le sirve una exquisita pierna de cordero?

Pareciera desprenderse de este examen que Black no nos suministra un criterio para el reconocimiento de enunciados metafóricos, sino más bien su exposición obra como apología de sus virtudes; lo cual no resultaría un defecto en sí mismo si dispusiéramos de algún criterio anterior para luego, ya en posesión de él, aprovechar las posibilidades cognitivas del uso metafórico descriptas por el autor. Sin embargo, es claro que la postulación de esas virtudes es deudora de un criterio que nos permita dirimir entre significados literales o metafóricos de una expresión dada, pues de lo contrario no habría modo de sostener la no traducibilidad de las metáforas y por ende no habría modo de sostener el rango cognitivo insustituible que le atribuye el autor.

Con relación a esto último, considero también insuficiente la solución de Searle, pues exige la aceptación de supuestos como el de traducibilidad completa y el de la dependencia de las condiciones de verdad de las emisiones metafóricas respecto a las condiciones de verdad de las emisiones literales. Para lo primero, Searle sostiene que a pesar de reconocer la inadecuación de los intentos de traducción, esta consiste en una relación simétrica, por lo cual: "decir que una traducción es una pobre traducción de la metáfora es también decir que la metáfora es una pobre traducción de sus traducciones" (Searle [1979] 97 y 8).

Si bien esto pareciera aludir a un proceso circular de mutua dependencia, se sostiene en un principio de simetría que liquida la posibilidad de postular un plus de significado o al menos de un significado distinto en lo metafórico. Como ya señalamos, precisamente esto último resulta objetado por Searle al distinguir entre el significado de la oración y el significado del hablante en una expresión. Sin embargo, esto ni siquiera vuelve simétrica la relación entre lo traducido y lo metafórico. Por otra parte, es curioso que a continuación de proponer que la forma de las

emisiones metafóricas consiste en "...un hablante emitiendo una oración de la forma 'S es P' y significar metafóricamente que 'S es R' (Searle [1979] 98) acompañe con ejemplos de metáfora y su enunciado literal correspondiente (como por ejemplo: para el enunciado metafórico "Sally es un témpano" le corresponde la paráfrasis "Sally es una persona extremadamente insensible"), cuando precisamente lo que se trata de mostrar es la posibilidad de establecer un vínculo entre S, P y R, para lo cual no podríamos partir de la asignación de un significado para R y querer develar con ello cómo se da la relación con P. Seguramente esto se explica en la teoría de Searle si tenemos en cuenta el segundo supuesto señalado más arriba, pues a la base de la relación de simetría propuesta aparece: "en cada caso la afirmación metafórica del hablante será verdadera si, y solo si, la afirmación correspondiente usada en la traducción es verdadera" (Searle [1979] 97), lo cual termina de disolver el círculo de intercambios. Sin embargo, si, como hemos visto, es siempre dificultoso establecer cuándo la traducción es satisfactoria no podemos esperar de ella el establecimiento de las condiciones de verdad que volverían verdadero al enunciado metafórico.

En síntesis, el proyecto de Black adolece de un criterio insuficiente para reconocer enunciados metafóricos pero intenta dar cuenta de su virtud cognitiva, aunque sin poder precisar la modalidad de lo que Ricoeur llama la emergencia del sentido metafórico y la creación de sentido que le sería inherente. Searle contribuye al reconocimiento de algunos de los supuestos que le impedirían a Black alcanzar esos objetivos, pero a su vez su teoría nos compromete con criterios que se proponen disolver el problema antes que explicarlo; para lo cual haría falta una teoría que recoja las exigencias del significado emergente en el uso metafórico del lenguaje. Por otra parte, ambos, con objetivos distintos, afirman la no necesidad de un tratamiento especial para las metáforas vivas. Black, porque propone que si tal fuera el caso habría que proponer distinciones más finas que en definitiva volverían inútil la caracterización¹⁹³, Searle porque desde una teoría restringida al uso entiende por el contrario que "...las metáforas muertas están vivas. Se han vuelto muertas por un uso continuo, pero ese uso continuo es una clave de que satisfacen algunas necesidades semánticas" (Searle [1979] 98); es decir, elabora una teoría de las metáforas según el uso para dar cuenta de necesidades semánticas; pero no necesariamente para dar cuenta de la emergencia de significaciones nuevas, sino tal vez sólo para dar cuenta mediante metáforas convertidas en catacresis de los vacíos en el léxico. ¿No estamos bastante cerca aún de una concepción de la metáfora como recurso instrumental para llenar lagunas de expresión -en Searle-? O al menos, ¿no estamos bastante lejos de afrontar el problema del tipo y especificidad que nos pueda suministrar el lenguaje metafórico -en Black-?

¿METAFORA MUERTA O METAFORA VIVA?

Al respecto, la posición de Ricoeur es clara y de algún modo a contrapelo de muchas de las versiones vigentes, pues en "Metaphor and the central problem of hermeneutics" afirma:

¹⁹³ Cfr. Black [1979] 26.

"cuando el efecto significativo que llamamos metáfora ha incorporado el cambio de significado que aumenta la polisemia, la metáfora ya no está viva sino muerta. Sólo las metáforas vivas son auténticas, pues son al mismo tiempo 'evento' y 'significado'" (1974, 170)¹⁹⁴,

es decir, la metáfora como evento abre el juego de lo que ya se ha consolidado en el léxico, el que a su vez en su génesis fue creación de un orden nuevo; pero no es en tanto fenómeno de consolidación por apropiación del lenguaje sino más bien por su carácter de evento innovador que importa recuperar su significado. De ahí que no sea de interés para este autor el fenómeno de la catacresis ni el de la metáfora muerta.

En verdad no sólo habría que distinguir metáforas vivas de muertas, sino también estas últimas de las catacresis. Las metáforas muertas, aún adoptadas por el léxico, mantendrían su estatuto, es decir, no dejarían de ser reconocidas como tales y de ese modo podemos hacer una recopilación, por ejemplo, de las metáforas utilizadas por un autor ("la caña pensante" de Pascal); las catacresis, en cambio, en tanto suponen el traslado de un nombre atribuido a determinado asunto a otro respecto del cual la lengua no cuenta con un nombre asignado ("la pata de la mesa", o "el pico de la botella", por ejemplo) no suponen el reconocimiento del rango de metáfora.

EL REDUCCIONISMO EN UNA TEORÍA DE LA METÁFORA OMNICOMPRESIVA

Así, un proyecto tan sorprendente por sus pretensiones omniabarcadoras como el de Lakoff y Johnson -que a continuación vamos a examinar- pareciera mostrar cuán insuficiente resulta extender el rango del lenguaje metafórico hasta nivelarlo con el literal. No es casual -aunque sí coherente- que también ellos desechen un tratamiento especial para las metáforas vivas. Sostienen, a diferencia de lo que hemos afirmado hace un momento, que los ejemplos que caracterizamos de catacresis ("el pie de la montaña") son los únicos que merecerían ser llamadas metáforas muertas, en tanto "no interactúan con otras metáforas, no tienen ya un rol interesante en nuestro sistema conceptual" (L.yJ [1980] 55); en cambio aquellas otras que aunque lexicalizadas aluden a "...conceptos metafóricos que estructuran nuestras acciones y pensamientos" (*ibid.*) están vivas en el sentido de que son metáforas mediante las que vivimos.

Frente a concepciones tradicionales como las mencionadas antes, para las cuales la metáfora es sólo un rasgo del lenguaje y por ende resultan prescindibles a los efectos de conocer, Lakoff y Johnson sostienen que las metáforas impregnan nuestra vida cotidiana en tanto nuestro sistema conceptual, que estructura el campo perceptivo tanto en lo relativo a nuestros movimientos en el

¹⁹⁴ También en su respuesta a Mary Gerhart afirma: «a diferencia de Nietzsche, Heidegger y Derrida, no tengo interés en la influencia de las metáforas muertas, meras excrecencias del lenguaje ordinario sobre el lenguaje filosófico, sino en la instrucción que realizan en el discurso filosófico las metáforas vivas, las de los poetas. De este modo es que se establece la relación entre filosofía y poesía" (1995, 233).

mundo como en el modo en que nos relacionamos con otras personas, es de naturaleza metafórica. Según los autores, lo propio de la metáfora es que nos permite entender y experimentar un tipo de cosas en términos de otra. Por ejemplo, la metáfora de la discusión en términos de batalla muestra que no sólo entendemos las discusiones de ese modo sino también que actuamos en consecuencia¹⁹⁵.

Por otra parte, las metáforas constitutivas de nuestros sistemas conceptuales se establecen mediante relaciones sistemáticas que permiten comprender un concepto mediante otro y a la vez ocultar aspectos de uno mediante el otro¹⁹⁶; todo lo cual apunta a describir un proceso de estructuración parcial de los conceptos mediante metáforas. Los autores distinguen entre metáforas estructurales, es decir, aquellos casos en que como acabamos de decir un concepto está estructurado metafóricamente en términos de otro, y metáforas orientacionales, aquellos casos en que un concepto organiza un sistema global de conceptos en relación a otro. Lo peculiar de estas últimas es que no son arbitrarias pues “tienen una base en nuestra experiencia física y cultural” (L.yJ. [1980] 14); se trata de orientaciones espaciales que surgen del hecho de poseer cuerpos y funcionar en un medio físico. Ahora bien, esta descripción, que apunta a establecer “la base experiencial de las metáforas” (*ibíd.*19) y para lo cual se tiene en cuenta la dificultad que existe a la hora de distinguir las bases físicas de las culturales para reconocer una metáfora dada¹⁹⁷, se resuelve en una formulación reduccionista. Veámoslo en detalle:

Ante la pregunta ¿cómo está fundamentado nuestro sistema conceptual?, y más específicamente, ante el interrogante por la constitución de algún tipo de concepto que sea entendido sin el recurso a la metáfora, los autores aceptan en principio que:

“aquello que podemos llamar experiencia física directa no es un mero hecho de tener cierta clase de cuerpo. Podría ser más correcto decir que toda experiencia es cultural hasta las raíces, que experimentamos nuestro mundo de modo tal que nuestra cultura ya está presente en la misma experiencia”(*ibíd.* 57).

Sin embargo, y tal vez a modo de transición, a continuación aplican un criterio de reparto igualitario para la fundamentación en las dos bases: “podemos hacer una distinción importante entre experiencias que son más físicas, tal como estar de pie, y aquellas que son más culturales,

¹⁹⁵ Cfr. L.yJ. [1980] 6 (*a partir de lo que sigue las referencias a la obra de Lakoff y Johnson se indicarán con “L y J”)

¹⁹⁶ Los autores aplican “la metáfora del canal”, propuesta por Michael Reddy (1979, 284 a 325) para mostrar que nuestro lenguaje sobre el lenguaje está estructurado de un modo general mediante la siguiente metáfora compleja: “las ideas (o significados) son objetos. Las expresiones lingüísticas son contenedores y la comunicación funciona de modo tal que el hablante pone ideas (objetos) en palabras (contenedores) y las envía (a través de un conducto) que toma la idea/objeto fuera de la palabra/contenedor” (L.yJ., 1980, 10).

¹⁹⁷ “Es difícil distinguir las bases físicas de las culturales en una metáfora, ya que la elección de una base física entre otras muchas posibles tiene que ver con la coherencia cultural” (*ibíd.* 19).

como participar en una boda” (*ibíd.*), pero, finalmente, inclinan la balanza hacia la base física; pues introducen el dualismo entre lo físico y lo cultural curiosamente mediante la distinción entre experiencias más delineadas y menos delineadas:

“mientras nuestra experiencia emocional es tan básica como nuestra experiencia espacial y perceptual, nuestra experiencia cultural es mucho menos claramente delineada en términos de lo que hacemos con nuestros cuerpos” (*ibíd.* 58)

Más curioso aún resulta advertir el carácter determinante, aunque de modo sutil, del primer miembro del par, aquél que permitiría a los autores hablar de metáforas y conceptos emergentes:

“dado que hay correlaciones sistemáticas entre nuestras emociones (como la felicidad) y nuestra experiencia sensorio-motora (como la postura erecta), estas forman la base de conceptos orientacionales metafóricos (tal como la felicidad está arriba). Tales metáforas nos permiten conceptualizar nuestras emociones en términos más claramente definidos y relacionarlos a otros conceptos que tienen que ver con el bienestar en general: Salud. Vida, Control, etc” (*ibíd.*)

Esta descripción es bastante sorprendente pues a la vez los autores se esfuerzan por dejar en claro que no proponen considerar a la experiencia física como más básica que cualquier otra. Sin embargo, sí consideran fundamental distinguir entre la experiencia como tal y la forma en que la conceptualizamos, para a continuación afirmar: “conceptualizamos típicamente lo no físico en términos de lo físico esto es, conceptualizamos lo menos claramente delineado en términos de lo más claramente delineado” (*ibíd.* 59); lo cual resulta aún más difícil de justificar que la ya de por sí sospechable base en la experiencia física. Bástenos para el caso mencionar la crítica de Alfred Schutz a las concepciones reduccionistas al plano de lo empírico¹⁹⁸ en la formación de los conceptos y su contrapropuesta de invertir el criterio de constitución de los mismos a partir del reconocimiento de la asignación previa de sentido dada por las construcciones de primer grado del sentido común, para señalar al menos la fuerte carga de presupuestos en una afirmación que, como acabamos de ver, pretende ser neutralmente descriptiva de un estado de cosas fácticas.

En un capítulo anterior al que venimos comentando, dedicado a las metáforas ontológicas, se puede observar alguna de las dificultades para este proyecto basado en una supuesta conceptualización precedente “más claramente delineada”. Allí sostienen que las metáforas ontológicas proporcionan una base adicional para la comprensión de los términos orientacionales:

“nuestra experiencia de objetos y sustancias provee de una base para el entendimiento -que va más allá de la mera orientación-. Entender nuestra experiencia en términos de

¹⁹⁸ La crítica a la que aludimos está dirigida explícitamente a la posición de Nagel y Hempel. Cfr. Schutz, *El problema de la realidad social* [1962], Amorrotu, Buenos Aires, 1995, especialmente el capítulo 2 de la primera parte: “Formación de conceptos y teorías en las ciencias sociales”.

objetos y sustancias nos permite identificar parte de nuestra experiencia y tratarla como entidades discretas o sustancias de una clase uniforme. Una vez que podemos identificar nuestra experiencia como identidades o sustancias, podemos referirnos a ellas, categorizarlas, agruparlas, cuantificarlas y, por este medio, razonar acerca de ellas"(ibid.25)

Ahora bien, si de lo que se trata es de atribuir una función complementaria a una cierta experiencia de objetos físicos y de sustancias que proporcionaría una base adicional para la comprensión de la mera orientación, como parecen afirmar, no queda en claro por qué finalmente la última tiene un rango de precedencia. Es cierto que en términos kantianos primero en el orden del tiempo no es primero en el orden de los fundamentos, por lo cual cabe la posibilidad de que los autores estén pensando simplemente en la precedencia temporal y de este modo no pretendan atribuirle un rango de fundamentación. Sin embargo, como vimos en su capítulo de fundamentación del sistema conceptual, sostienen que nuestras experiencias sensorio-motoras constituyen la base de los conceptos metafóricos orientacionales, los que a su vez se correlacionan sistemáticamente con nuestras emociones, dando lugar así a metáforas emergentes.

De todos modos, fijese la precedencia donde fuere, la dificultad mayor en este proyecto tal vez reside en atribuir a los conceptos metafóricos algo que no pareciera ser exclusivo suyo, a menos que sostengamos la omnipresencia de la metáfora. Quiero decir, ¿por qué llamar metáfora ontológica a la conceptualización en términos de objetos y sustancias, y por qué la función de 'referirse a' pretende ser atribuida a la metáfora y no a todo el lenguaje en general? Por otra parte, del hecho de conceder precedencia al concepto para la estructuración de la experiencia no se sigue que aquél sea de índole metafórico, o al menos no sólo de esa índole.

Sospecho que estas dificultades afectan a toda la comprensión de la propuesta de los autores pues si metáfora, como afirman, consiste en entender una cosa por otra: 1) no se ve que tal proceso ocurra con una extensión tal de lo metafórico como la que sostienen, pues no se advierte cuál es la tal cosa que se dice de otro modo; es decir, si la metáfora resultara ser constitutiva de los sistemas conceptuales no se lograría ya reconocer diferencia alguna con el concepto y por ende se elimina su especificidad; 2) en verdad el uso del lenguaje siempre consiste en entender una cosa por otra, ¿pues qué otra posibilidad cabe si lo que deseamos es aplicar el lenguaje a algo de índole extralingüística y estas son dos realidades distintas?

Vale insistir en la omnipresencia de los dos elementos que entran en juego a la hora de constituir nuestro sistema conceptual, según Lakoff y Johnson, para advertir la retroalimentación de ambos con base en un reduccionismo:

“hay conceptos directamente emergentes (como arriba-abajo, dentro-fuera, objeto, sustancia, etc.) y conceptos metafóricos emergentes basados en nuestra experiencia (como 'el campo visual es un contenedor', 'una actividad es un contenedor', etc.)” (ibid 69),

pues los autores destacan que de esto no se concluye en el establecimiento de una diferencia entre conceptos directamente emergentes y conceptos metafóricos emergentes, "más bien parece tener un núcleo directamente emergente que es elaborado metafóricamente" (*ibíd.*69). Ahora bien, como vimos, ese núcleo directamente emergente consiste siempre en un concepto "más claramente delineado" y responde a una experiencia física. Hasta tal punto que con ese criterio revisan la insuficiencia de lo que denominan "punto de vista abstraccionista" en la constitución de los conceptos y llegan a afirmar: "la visión abstraccionista...no puede explicar la tendencia a entender lo menos concreto en términos de lo más concreto" (*ibíd.*109). ¿Hará falta recordar las descripciones hegelianas sobre los conceptos de espacio y tiempo para descubrir que aquellos términos que parecieran más concretos como "aquí" y "ahora" resultan ser los más abstractos?¹⁹⁹ No, si de lo que se trata como única finalidad instrumental para tratar a las metáforas se reduce a entender conceptos abstractos o no bien delineados (emociones, ideas, tiempo, etc) mediante otros conceptos más claros (orientación espacial, objetos, etc.)²⁰⁰.

Y es la asignación de esta única finalidad la que les impide otorgar a un proceso específico que en términos de Ricoeur supondría innovación semántica y un trato imaginativo con el lenguaje y con la experiencia del mundo otra función que la de constituir: "...diferentes subespecies de metáfora imaginativa (o no literal) [que] se mantiene por fuera de la parte usada de conceptos metafóricos que estructuran nuestro sistema conceptual normal" (*ibíd.*53). Esto se ve claramente cuando explican el hecho de que la estructuración metafórica es parcial. Tomemos su ejemplo de metáfora "las teorías son edificios": hay en ella una parte utilizada (cimiento y armazón exterior) y una parte no utilizada (habitaciones, escaleras). Si nos preguntamos qué ocurre con las expresiones lingüísticas que reflejan la parte de la metáfora no utilizada -por ejemplo: "su teoría tiene miles de habitaciones y largos, tortuosos pasillos"- , veríamos que tanto una expresión literal -"ha construido una teoría"- como una expresión imaginativa -"su teoría está cubierta de gárgolas"- pueden ser casos de la misma metáfora general -"las teorías son edificios"-²⁰¹; con lo cual queda seriamente acotada la posibilidad del campo virtual de innovación semántica y experiencial a formar parte de un mero desplazamiento desde su génesis en una única fuente lexicalizada cuya base es la empirie.

LA METÁFORA DESDE LA HERMENÉUTICA

Como vemos, la caracterización de la metáfora es solidaria de una posición respecto al rol del lenguaje y su relación con el mundo. Pues bien, podríamos oponer a la descripción realizada una consideración de la metáfora que vea en ella el síntoma en una lengua dada de una experiencia

¹⁹⁹ Cfr. Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, F.C.E., México, 1966. ; A: Conciencia, I: "La certeza sensible o el "esto" y la suposición.

²⁰⁰ Cfr. LyJ [1980] 115.

²⁰¹ Cfr. L.yJ. [1980] 53.

de más vasto alcance, como es la de hallarnos en una pluralidad de léxicos con frecuencia mutuamente incomprensibles. Cabe para el caso la sugerente observación de George Steiner, quien ve en este tipo de experiencia lingüística una necesidad fundamental en el discurso humano que excede las pretensiones de informar sobre estados de cosas verificables empíricamente²⁰². Ahora bien, a mi juicio este exceso, que se plasma en el lenguaje bajo la modalidad virtual de la potencialidad infinita en el establecimiento de relaciones y remisiones múltiples, se realiza, en el sentido de concretarse como experiencia del mundo, mediante interpretación, esto es, como una síntesis de momentos previos que apuntan a una estabilización de nuestros tratos con él. Pero este momento de realización del sentido que comporta la recepción responde a un acontecimiento del discurso que supone creatividad y para lo cual la metáfora resulta una de las experiencias que mejor da cuenta de esa productividad.

Por otra parte, cabe preguntarse si hay alguna relación entre el desdén por considerar la especificidad de la metáfora viva y la insuficiencia de teorías como las descritas para dar cuenta del significado emergente por parte de un intérprete. En principio pareciera que cualquier teoría que no pretenda un tratamiento específico de metáforas vivas favorece una concepción del lenguaje no reducible a significados literales, en tanto sugiere cierta preponderancia de lo metafórico en la constitución de términos o expresiones que la lengua termina por adoptar. Y en este sentido la importancia excluyente dada por Ricoeur a las metáforas vivas no tendría mayor asidero. Sin embargo, pareciera que es a raíz de la indiferencia a considerar seriamente la importancia de estas últimas, indiferencia por indistinción, que no se llega a reconocer el rol creativo específico de la metáfora en el lenguaje. Es claro al menos que la indistinción de tipos de discurso conlleva pérdida de atribución de significado a la metáfora, cuestión que paradójicamente es lo que se creería salvar con ese criterio. A la vez, quedaría por revisar si esto no repercute también en la imposibilidad de distinguir entre tipos de conocimiento, por ejemplo entre el propio de la poesía y el de la ciencia; o, como señala Presas con mayor precisión, entre saber y conocer²⁰³. En verdad, la descripción que se realiza pretendiendo destacar el rol omnipresente de la metáfora en la constitución del lenguaje resulta una verdad trivial, pues de lo que se estaría hablando más bien es del carácter obviamente indirecto del lenguaje para referirse a lo

²⁰² Sin referirse expresamente a la metáfora Steiner sostiene que la proliferación de lenguas mutuamente incomprensibles nace de un impulso del lenguaje fundamental, pues la comunicación de la información de los hechos verificables es solo una parte de los hechos del discurso. El habla tiene como características profundas: potencialidad de artificio, antiobjetividad, indeterminable futuridad. Esto permite que las relaciones de la conciencia con la realidad sean creativas. A su vez, esto muestra que el lenguaje es el instrumento gracias al cual el hombre se niega a aceptar el mundo tal y como es, dado que por medio del lenguaje construimos el mundo de la alteridad (cfr. Steiner [1992] 482)

²⁰³ « Digo *saber* y no *conocimiento* -término este último que reservo para la ciencia- porque la palabra *saber*, aunque sus orígenes son distintos, conserva un eco del *sabor* que sólo se disfruta con el cuerpo y con el alma, y de la *sapientia* que abarca la indivisible unidad de la persona entera » Presas [1997] pág. 7.

extralingüístico. Poco importa destacar la raíz metafórica de todo lenguaje si con ello sólo quiere aludirse a la imposibilidad de una significación propia, en el sentido de una ligazón de tipo natural entre lenguaje y mundo. ¿Qué otra cosa quiere sugerirse con la definición de Lakoff y Johnson: "la esencia de la metáfora es entender y experimentar un tipo de cosa en términos de otra"?

Tal vez la metáfora muestre, por el contrario, la tensión irresuelta entre lo arbitrario y lo convencional en la constitución de los campos semánticos, pues de lo que se trata al interpretarlas, es decir, la condición que posibilita su reconocimiento desde el punto de vista de la alteración en el léxico, consiste en la exploración de las más diversas posibilidades de combinatoria y ensanchamiento de los significados primarios atribuidos por la lengua a un término dado. Posibilidades que no pueden ser todas, o mejor dicho, que no pueden ser cualesquiera si pretendemos tratar con una expresión como metafórica y superar con ello la experiencia simple de absurdo o contradicción. No hay metáfora en el diccionario, sostiene una y otra vez Ricoeur, pero tampoco la hay si no logro atribuir a una expresión dada un sentido que no se reduzca a la impresión de superficie. La defensa de un carácter abarcador que subyace a la indistinción, al contrario, pareciera más bien apuntar a su disolución, en tanto desaparecería con ella también el sistema del lenguaje literal que sostiene como su contraparte la emergencia de las expresiones metafóricas. Dicho de otro modo, no habría metáfora -o al menos no habría modo de reconocerla- allí donde se postula que todo lenguaje es metafórico²⁰⁴.

Ricoeur sostiene que la metáfora nos permite ver las cosas de modo nuevo y creativo, pero para saber que estamos en presencia de ella debemos suponer una relación de interacción con un sistema de la lengua lexicalizada -momento que podemos denominar 'explicativo'- y también un acto de comprensión por parte del intérprete. El receptor descubre al escucharla un nuevo modo de ver el mundo, entonces tiene en eso un valor cognitivo para nosotros, los que la oímos (leemos, etc.). Ahora bien, el modo en que se relaciona expresión y contenido es inusual pues se parte de la recepción de una impertinencia semántica, de una experiencia de absurdo que debe superarse. De este modo, la actividad metafórica exige una revisión de todo el lenguaje en su relación referencial con el mundo, pues si lo que se recibe de ella es en principio algo absurdo o una contradicción manifiesta, o un desvío del lenguaje, esto obliga a completar la recepción con criterios que suponen valores epistémicos como el de atribución de racionalidad al emisor, si es

²⁰⁴ Al respecto Thomas Kuhn en "Dubbing and redubbing: the vulnerability of rigid designation sostiene": "no puedo imaginar una teoría del uso figurativo del lenguaje -una teoría de la metáfora y de otros tropos, por ejemplo- que no presuponga una teoría del significado literal. Ni, para ir de la teoría a la práctica, puedo imaginar de qué modo las palabras podrían ser efectivamente empleadas en tropos como la metáfora sino es dentro de una comunidad cuyos miembros hayan previamente asimilado su uso literal. Mi punto es simplemente que los usos literales y figurados de los términos son semejantes en su dependencia de las asociaciones preestablecidas entre palabras" (Kuhn, T. en Savage, G.(ed.) *Scientific theories*, U.M.P., Minneapolis, 1990, pág. 301).

que esperamos de su acto de comunicación la pretensión de verdad. Es decir, si no logro mediante interpretación superar el estado de absurdidad manifiesta es obvio que no pueda establecer una relación referencial²⁰⁵ para el enunciado metafórico y menos aún atribuirle poder cognitivo propio. De allí que haya que pensar a qué responde la actividad metafórica en los momentos privilegiados de generación de metáforas vivas, pues con ellas el lenguaje muestra su potencia creadora de significados nuevos mediante el establecimiento de relaciones nuevas entre los campos semánticos. Sin embargo, para que esta vitalidad del lenguaje se muestre en la actividad metafórica como un modo posible de trato con el mundo, debe ser reorientada a los fines del conocimiento. Así, no es la creatividad *per se* del lenguaje como fenómeno inmanente lo que interesa rescatar, sino que en tanto creatividad permita establecer nuevos lazos con los estados de cosas que se quieren describir o afirmar mediante ellas. En este sentido, la metáfora viva no lo es sólo porque vivifica un lenguaje constituido, sino, sobre todo, porque provoca la necesidad de pensar más a nivel del concepto. Surge así el carácter complementario de las dos modalidades del lenguaje y su mutua potencialidad para captar lo real, pues mientras la metáfora aporta al lenguaje un mundo preobjetivo en el que proyectamos nuestras posibilidades más propias, el concepto permite su articulación mediante procedimientos explicativos.

De allí que el problema no sea decidir si se trata de un fenómeno parafraseable o no, sino más bien a qué voy a parafrasearlo (y con qué pretensiones), pues paráfrasis entendido como traslado de un lenguaje de mayor riqueza o complejidad a otro con pretensiones de mayor precisión o claridad no supone necesariamente traslado a un concepto que economice, dado que la metáfora resulta económica por condensación y requiere inevitablemente de explicitación para tratar con ella -lo cual supondría más bien traslado por amplificación-. Es cierto que esto sugiere un problema adicional a los que venimos tratando hasta ahora, y es el de la paráfrasis continua, el del traslado ininterrumpido e indetenible dado el carácter virtual de remisiones múltiples que hemos intentado defender. La respuesta de Ricoeur es clara:

"sólo las metáforas de sustitución son susceptibles de ser objeto de una traducción que restauraría la significación literal. Las metáforas de tensión no son traducibles porque ellas

²⁰⁵ No podemos ignorar el espinoso problema de la atribución de referencialidad al discurso metafórico, a pesar de -o precisamente debido a- la introducción de una «referencia desdoblada» que opera sobre las ruinas de la referencia literal; tal las descripciones de nuestro autor. La dificultad alcanza tal envergadura que ha producido incluso una revisión crítica de la que resultó un desplazamiento semántico en la terminología empleada por Ricoeur a la hora de analizar estos procesos en sus distintas obras; así, transcurre desde la atribución de referencialidad a la de redescipción y culmina con la de refiguración, lo cual implica una variación significativa en los presupuestos que le permiten afirmar una relación entre metáfora y mundo (por ejemplo, el de destacar en *Temps et récit III* el papel del lector en la constitución del sentido). Todo esto merece un análisis pomenorizado que será revisado más adelante. No obstante hay un 'núcleo duro' a defender que permea estas variaciones y se resume con la siguiente fórmula de nuestro autor para definir 'discurso': "...alguien dice algo a alguien sobre algo según reglas (fonéticas, léxicas, sintácticas, estilísticas)" (1995, 22).

crean su sentido. Esto no quiere decir que no puedan ser parafraseadas, sino tan sólo que tal paráfrasis es infinita e incapaz de agotar el sentido innovador" (Ricoeur, 1976, 65).

Destaco la distinción entre traducción y paráfrasis pues con ella se puede trazar un paralelo con la distinción entre explicar e interpretar y ver a partir de esa correspondencia que el problema de la 'deriva infinita' tal vez no sea más que un pseudo problema fruto de un enfoque inmanentista del lenguaje; entendiendo por tal una toma de posición que se abstiene de adjudicar un carácter intrínsecamente referencial al discurso humano. Es decir, el desplazamiento del carácter infinito atribuido ahora a la paráfrasis y no a la traducción muestra, por una parte, que la primera no se puede dirimir en términos de inmanencia por reducción a cuestiones de código o sistema -pues esto sería propio de la traducción-, y a la vez muestra que se trata de un auténtico problema pero dirimible en términos de interpretación, es decir, en términos que se preocupen por la relación del lenguaje con el mundo, por lo cual la remisión infinita no es vista como un problema de tipo epistemológico a resolver con parámetros decisorios que pretendieran, por ejemplo mediante algoritmos, alcanzar la univocidad; sino más bien como fenómeno a explorar en términos de exceso de sentido.

Sin embargo, esto exige establecer dos momentos para la interpretación. Así, en un primer momento su tarea muestra claramente la atracción que el discurso especulativo ejerce sobre el metafórico. La enunciación metafórica deja en suspenso el sentido segundo y sólo mediante la interpretación se racionaliza la experiencia que llega al lenguaje a través del proceso metafórico. Pero esta descripción, según Ricoeur, nos muestra sólo un tipo de interpretación 'reductora', es decir, aquella que tiende a redescubrir la semántica de la enunciación metafórica en un horizonte de comprensión conceptual. Esta modalidad, que más bien tiende a destruir la metáfora para transformarla en concepto a través de un proceso de racionalización debe ser complementada con una interpretación amplificante que responda a la vez a las peculiaridades de ambos discursos sin anularlos:

"La interpretación es, por tanto, una modalidad de discurso que opera en la intersección de dos campos, el de lo metafórico y el de lo especulativo. Es, pues, un discurso mixto que, como tal, no puede dejar de experimentar la atracción de dos exigencias rivales. "Por un lado quiere la claridad del concepto; por otro, intenta preservar el dinamismo de la significación que el concepto fija e inmoviliza."(1975, 383)

Se podría decir que la interpretación reductora opera en prescindencia del trabajo creativo del intérprete, pues para su realización prevalece sólo el código; ahora entendido no tanto -o no sólo- como código de la lengua sino como sistema de lectura cerrado aplicable a un discurso para su explicación. Según Ricoeur "la interpretación es, por necesidad, una racionalización que, en el límite, evacua la experiencia que llega al lenguaje" y es cierto que "sólo en las interpretaciones reductoras la racionalización llega a una tal evacuación del soporte simbólico" (*ibíd.*). Ricoeur ilustra estas interpretaciones reductoras con expresiones que aluden implícitamente a lo que hemos visto como filosofías de la sospecha, operando aquí como ejemplos de sistemas previos de

explicación: "finalmente, y bien considerado [según estas escuelas] el símbolo no significa más que...tal posición de deseo, tal pertenencia de clase, tal grado de fuerza o de debilidad del querer fundamental"(ibid.). Y si bien acepta que estas interpretaciones responden a la intención semántica característica del orden especulativo, sin embargo sostiene que no es el único modo de establecer la interacción entre distintas modalidades del discurso. A diferencia del nombrado, un modo hermenéutico propone una interpretación amplificante para la cual el papel del intérprete cobrará especial importancia. Lo que está en juego es la función redescriptiva de la realidad y para su cumplimiento la interpretación debe responder al trabajo de innovación, propio de la enunciación metafórica, con un trabajo de recepción acorde, abierto a dar cuenta del acontecimiento de sentido que allí se produce y para lo cual no puede ir equipado con esquemas que clausuren por reducción a códigos previos el exceso de sentido así propuesto. La primera modalidad oficia de interpretación sedimentada, pero olvida su carácter transitorio; en cambio, la interpretación que asume su condición de estabilización transitoria mantiene vigente su característica doble de sedimentación e innovación, característica que se pierde si la misma se invoca como clave de lectura previa.

DE LA REFERENCIA HACIA LA REDESCRIPCIÓN: METÁFORA COMO OBRA

Ahora bien, ¿qué dice la metáfora acerca de la 'realidad' y qué resultados sobre nuestro conocimiento de ella arrojaría un modo interpretativo acorde? La pretensión de Ricoeur es que su análisis le conduzca del sentido a la referencia. No encuentra al respecto mayores problemas en el plano de los enunciados, pues para ello dispone de la división elaborada por Benveniste y que ya hemos examinado entre semiótica y semántica, la cual supone una distinción entre sentido y referencia. Ricoeur no desconoce que esta distinción ya había sido presentada por Frege en el campo de la lógica²⁰⁶, sólo que él pretende extenderla a todo tipo de discurso²⁰⁷. El auténtico problema surge a la hora de pretender referencialidad para unidades mayores de discurso, los textos; más problemático aún en el caso de los textos literarios. Cabe aclarar ante todo que la preocupación central de Ricoeur al respecto no reside en su carácter de escritos sino antes bien en su condición de producción discursiva como obra²⁰⁸; pues en tanto tal habrá que tematizar categorías como las de producción y trabajo. Con ello surgen las siguientes características: -el

²⁰⁶ La distinción, según Frege, es entre *Sinn* (sentido) y *Bedeutung* (referencia o denotación). El sentido es lo que dice la proposición y la referencia aquello sobre lo que se dice el sentido (cfr. 1975, 274). Sin embargo, Ricoeur reconoce las profundas diferencias entre la oposición presentada por Benveniste y la de Frege. Así, para el primero « la denotación se comunica de la frase entera a la palabra, por repartición en el interior del sintagma. La palabra, por su *empleo*, reviste un valor semántico, que es su sentido particular en este *empleo* ». Para el segundo, « la denotación se comunica del nombre propio a la proposición entera, la cual se convierte, en cuanto a la denotación, en nombre propio de un estado de cosas » (1975, 275)

²⁰⁷ Según Ricoeur, también Wittgenstein, Strawson y Searle, de distintos modos, contribuyen a postular referencialidad para los enunciados (cfr. 1975, 275,6)

²⁰⁸ Cfr. [1975] 276, también [1975 C] 100 a 104.

“trabajo de composición, o de ‘disposición’... que hace de un poema o de una novela una totalidad irreductible a una simple suma de frases”; -la obediencia de la disposición a una codificación de reglas formales, los géneros literarios, -la efectivización en un estilo singular. Ricoeur destaca este último rasgo en especial como aquél al que está dirigido el trabajo de interpretación. En verdad es el más importante porque permite distinguir “de manera irreductible las categorías prácticas de las categorías teóricas” en tanto alude a la producción de singularidades. Cuando veamos la distinción entre explicar y comprender para mostrar que la interpretación de textos supone una integración dialéctica de ambos polos de oposición podremos sostener entonces que precisamente un argumento a favor de dicha integración surge de la consideración del tipo de ‘objeto’, por así decir, que involucra el proceso de interpretación. En efecto, el texto, según la descripción realizada, nunca podría responder a un tratamiento como el nomológico deductivo que quisiera explicarlo por subsunción de un caso a la ley²⁰⁹, pues su misma condición de obra singular y única exigirá un tratamiento que repare en su modalidad compositiva particular a la vez que en su pertenencia a un género determinado. A su vez, esta modalidad requiere de interpretación en tanto la referencialidad que dispone -y de la que dispone- consiste en la del mundo propuesto por la misma obra; de allí que su interpretación consistirá en “desplegar el mundo al cual ella se refiere en virtud de su ‘disposición’, ‘de su género’ y de su ‘estilo’”(1975, 277). Sin embargo, la situación se complejiza pues de lo que se trata ahora es de dar cuenta de un mundo desplegado por la obra literaria sin caer en distinciones tales como las de denotativo/connotativo o cognoscitivo/emocional como socorrido recurso para resolver el tipo de referencia pretendida²¹⁰. La estrategia consistirá en acceder a ese mundo mediante la previa suspensión de la referencialidad dada en un trato natural; es decir, se pretende para la obra literaria el acceso a una denotación de segundo orden a expensas de la suspensión de la denotación de primer orden. Así como vimos para el caso de la metáfora que es tarea de una interpretación articular ambos sentidos, ahora será también tarea de la interpretación liberar la denotación de segundo orden. El desafío es inmenso pues a la vez no supone desacreditar la versión que sólo otorga estatuto referencial a los enunciados descriptivos, sino más bien aprovecharla para mostrar que precisamente se requiere de la suspensión de esa referencia, como condición negativa, para liberar la referencia apropiada al discurso literario²¹¹.

En el caso de la interpretación de las metáforas se da la situación paradójica de que un trato literal nunca puede dar cuenta de ellas pues se vería enfrentado al absurdo. Habría entonces una inadecuación esencial en la pretensión de tratar literalmente a las metáforas y esto exige buscar

²⁰⁹ Como veremos enseguida, «el recurso a la redescrípción metafórica es una consecuencia de la imposibilidad de obtener una estricta relación de deducción entre *explanans* y *explanandum*: como máximo se puede contar con una conveniencia aproximada» (1975, 305)

²¹⁰ «Toda mi empresa tiende a quitar esta limitación de la denotación a los enunciados científicos» (1975, 278). Cfr. también página 286 donde evalúa como prejuicio heredado del positivismo la distinción entre cognitivo y emotivo para tratar con la función poética.

²¹¹ Cfr. [1975] 288.

otro modo de dar con su inteligibilidad (¿restauradora, amplificante?). A su vez, eso muestra la inviabilidad de una discusión sobre la interpretación en términos de adecuación a lo literal cuyo respaldo sea la univocidad, pues de lo que se trata es precisamente de partir de la abolición de la literalidad para dar con el sentido. Así, una primera interpretación, literal, descubre la contradicción y otra segunda interpretación, metafórica, la supera al producir la innovación del sentido. Ocurre entonces que el discurso metafórico 'inventa' en un doble sentido: "aquello que crea, lo descubre; y aquello que encuentra, lo inventa" (1975, 301).

Al comenzar nuestra presentación sobre la metáfora reconocimos que era prematuro en ese momento intentar utilizar la interesante analogía de Bearsdley que cita Ricoeur: la metáfora es un poema en miniatura. Ahora, en cambio, ya propuesta la unidad de análisis sobre la que recaerá el auténtico problema de la referencialidad del discurso metafórico, la obra literaria, vemos que en verdad la analogía ofrece un auténtico principio de 'solución', en la medida en que la pregunta por la referencia de la obra poética supone la mediación de un especial modo de producción que se constituye alrededor de tres criterios: disposición, subordinación a un género y realización de una entidad singular. Es decir, se trata de cómo elaborar una teoría de la interpretación que dé cuenta de la imaginación regulada y plasmada en obras, y para ello se advierte la necesidad metodológica del pasaje de un tratamiento semántico a uno de carácter hermenéutico. El hecho de que el problema de la referencia se juegue en relación a la obra y no a la frase exigirá y a la vez permitirá dar cuenta de una totalidad ordenada, genérica y singular (cfr. 1975, 279).

Un modo posible de dar curso a esta referencia 'poética' consistiría en recurrir, con Frye, a la noción de hipótesis²¹². Así, la 'hipótesis poética' es "la proposición de un mundo en el modo imaginativo, ficticio" (1975, 288) pero que se abstiene de otorgar valor de verdad. Al respecto, Jerome Bruner en "Castillos posibles"²¹³ realiza una propuesta similar que cabe examinar brevemente a los efectos de mostrar, como un contraejemplo, consecuencias distintas a las que pretende Ricoeur y que nos permitirán advertir mejor su objetivo. En efecto, Bruner también sostiene que a todo trato cognitivo le subyace una estructura hipotética o conjetural que permite establecer vínculos fundamentales entre lo que se ha dado en llamar saberes propios de las Ciencias y saberes de las Humanidades. Según Bruner, "el artista crea mundos posibles mediante la transformación metafórica de lo ordinario y lo 'dado' convencionalmente, así como el científico diseña modelos imaginarios para ascender en la 'montaña abstracta'" (Bruner [1986] 59). Sin embargo, las diferencias que presentan son, a su juicio de dos tipos: por un lado, mientras "la ciencia trata de construir un mundo que permanezca invariable a pesar de las intenciones y los conflictos humanos, [...] el humanista se ocupa principalmente del mundo y de los cambios que experimenta de acuerdo con la posición y la actitud del espectador" (*ibíd.* 59, 60). Pero por otro, y en relación directa con el modo hipotético, mientras en ciencia exigimos la falsación de las

²¹² Ricoeur recurre para el caso a la obra de Northrop Frye, *Anatomy of Criticism*, P.U.P., 1957.

²¹³ Cfr. Bruner, J. [1986] cap. III.

hipótesis mediante el diseño de alguna prueba experimental, en las Humanidades se generan hipótesis sin buscar su falsación, con el propósito de cultivar “perspectivas múltiples y mundos posibles que coincidan con las necesidades de esas perspectivas” (*ibíd.* 61). El criterio para evaluarlas entonces no es el de la verificabilidad sino el de la verosimilitud; es decir, “...que sean reconocibles como verdaderas para la experiencia imaginable” (Bruner [1986] 62). Ahora bien, y en esto reside el desafío que nos impone la propuesta de Ricoeur, ¿se trata sólo de rescatar una especificidad actitudinal que nos permitiera otorgarle un rango de interés a la obra poética siempre y cuando no pretenda verse mezclada con los requisitos de contrastabilidad empírica de la empresa científica? Como veremos más adelante, la interpretación no sólo exige sus medios de prueba -sus propios medios de prueba, de un orden distinto al de las ciencias- para dirimir el conflicto de las interpretaciones sino más aún, o anterior a esto, exige que la sostengamos desde una previa estructuración comprensiva ligada al mundo de la vida. Ricoeur en este contexto elige aludir al concepto de *mood*²¹⁴, que toma de Frye, para esbozar un “factor extralingüístico que, aunque no debe ser tratado psicológicamente, es el indicio de una *manera de ser*” (el destacado es nuestro) (1975, 288, 9). La alusión a “la manera de ser” no es ocasional pues queda remitida de inmediato al *Befindlichkeit*, el modo de encontrarse entre las cosas, heideggeriano²¹⁵. En nuestro primer capítulo nos hemos ocupado con bastante detalle de la base en Heidegger para su elaboración de la tarea de interpretación; aquí podemos extraer consecuencias valiosas pues el concepto de mundo que postula Ricoeur como contraparte del discurso poético no es otro que el resultante de la configuración, primero, y refiguración, después, del mundo de la vida, que es a su vez prefiguración de un pre darse para el ser en el mundo que somos cada uno de nosotros. Veremos más adelante con mayor detalle la transición que se opera en la conceptualidad de Ricoeur y que en definitiva muestra la sutil transformación en su concepto de referencia según un desplazamiento hacia el de re descripción primero y luego re figuración, pero permítasenos por ahora anticipar la índole de su problema. Como venimos señalando, Ricoeur exige a la obra literaria dar con una referencia desdoblada que se edifica sobre las ruinas de la referencia literal y para ello el modo poético del lenguaje pareciera su mejor condición. Pero ¿cuál es el impedimento en el modo habitual, ‘natural’ o cotidiano del lenguaje para acometer el mismo objetivo? Su constricción a los modos cotidianos de habitar el mundo, su esclerosamiento en lo habitual, en tanto toma como lo dado para expresarlo lo que en definitiva ha sido resultado de un previo trato no cosificante con el mundo, pero ahora ya olvidado. El lenguaje de la denotación pura, el de la referencia directa e indiscutida, parece el más adecuado sólo en tanto se olvide que lo ahora considerado producto terminado, dado ahí para conocer y manipular, constituye uno de los

²¹⁴ Ricoeur encuentra en el *mood* una función heurística que, advierte, difícilmente puede reconocerse dada la exclusividad que le otorgamos al modo representacional para dar cuenta de nuestra actividad gnoseológica; sin embargo, afirma: «el sentimiento es ontológico de una manera distinta que la relación a distancia, hace participar en la cosa»(1975, 309)

²¹⁵ Cfr. [1975] 288, 9.

posibles modos de darse la relación vital²¹⁶. A su vez, la constrictión mayor que exige el lenguaje de la ciencia podría esclerosar aún más el lenguaje si olvida su arraigo en un gesto anterior de trato libre con el mundo²¹⁷. Precisamente la crítica de Ricoeur a la propuesta de Nelson Goodman, que por otra parte le resulta admirable, es que no lograría avanzar más allá de la descripción de una resistencia ante la innovación, como resultado del modo poético, pero sin llegar a advertir la necesidad de un "eclipse de un modo referencial [el habitual] en tanto condición de emergencia de otro modo referencial distinto" [1975, 301]; en tanto "la estrategia del discurso poético ... es la de la *epoché* de la referencia descriptiva" (*ibíd.*).

La obra de la imaginación, entonces, requiere de la suspensión de la referencia ordinaria para recoger el estado anterior de producción lingüística, que se recrea por excelencia con el modo metafórico, y que revitaliza ese mundo de la precomprensión. Es interesante observar cómo la refiguración tendrá que ver con una triple estructura: prefiguración, configuración y refiguración, donde se encontrarán mundo de la obra y mundo del lector. La prefiguración -de la que por ahora anticipamos sólo este rasgo tal vez muy especulativo- es el "suelo" nutriente del autor y es también el momento previo en que se encuentra el lector antes de acometer el desafío propuesto por el autor y su modo creativo de re pensar el mundo. Podríamos hablar -siguiendo aún con el léxico referencial- de referencias densificadas como aquellas que se obtienen por trabajo de la interpretación. Como veremos más adelante, la lectura realizará, efectivizará, una nueva referencia en tanto el lector logre habitar a instancias de la obra y de otro modo el mundo de la vida.

Así, a partir de lo dicho Ricoeur pretende encadenar tres temas:

« en el discurso metafórico de la poesía la potencia referencial va unida al eclipse de la referencia ordinaria, la creación de ficción heurística es el camino de la redescipción, la realidad llevada al lenguaje una manifestación y creación. »(1975, 301)

El encadenamiento lo realizará a partir de la noción de 're descripción', que toma de Hesse en relación con la teoría de modelos de Black. En primer término destacamos que con esta noción aparece la primera revisión del concepto de referencia, el primer intento de volverla más sutil y a la vez productiva. Ricoeur se interesa por la analogía de metáfora con modelo: "...la metáfora es al lenguaje poético lo que el modelo es al lenguaje científico en cuanto a la relación con lo real"

²¹⁶ Así, «la metáfora es, al servicio de la función poética, esta estrategia de discurso por la cual el lenguaje se despoja de su función de descripción directa para acceder al nivel mítico en que su función de descubrimiento se libera » (1975, 311)

²¹⁷ De allí que en su examen crítico de la obra de Turbayne, *El mito de la metáfora*, que elige como contrapartida dialéctica de la posición ontológica ingenua para tratar con el valor cognitivo de las metáforas, declara: «el problema es...saber si el lenguaje poético no abre un claro en un nivel precientífico. antepredicativo, en que las nociones mismas de hecho, de objeto, de realidad, de verdad, tal como las delimita la epistemología, son *puestas en cuestión*, gracias al vacilar de la referencia literal »(1975, 319)

(1975, 302). ¿En qué sentido? El modelo es, según estas versiones, “un instrumento heurístico que apunta, por medio de la ficción, a romper con una interpretación inadecuada y a franquear el paso a una interpretación nueva más adecuada” (*ibid.*); así, pertenece a la lógica del descubrimiento de teorías, pero no como proceso psicológico, sino mediante la aplicación de un método racional con reglas distintas a las del contexto de justificación.

Ricoeur rescata la jerarquía de niveles que propone Black en su teoría de modelos y nosotros a su vez destacamos el carácter lingüístico que comporta cada uno de ellos en correspondencia con un específico modo de establecerse la interpretación. En efecto, para los modelos a escala (miniaturización, ampliación, etc.) se supone una relación simétrica en la que lo modelado es 'leído' según algunos rasgos pertinentes establecidos por convención según principios de identidad parcial de las propiedades e invarianza de las proporciones. En los modelos analógicos (modelos hidráulicos para sistemas económicos, por ejemplo), por su parte, debe considerarse el cambio de medio y la representación de la estructura; “...es decir, del tejido de relaciones propios de original” (1975, 303); las reglas de interpretación, sin embargo, sólo determinan en este caso “la traducción de un sistema de relaciones a otro” (*ibid.*) según un principio de isomorfismo. La diferencia notable se da con los modelos teóricos pues para su diseño se requiere la introducción de un nuevo lenguaje “como un dialecto o un idioma, en el cual el original se describe sin ser construido” (*ibid.*). De este modo, el modelo -mejor conocido que lo modelado- permite operar directamente sobre él e incluso lanzar hipótesis sobre su funcionamiento. Los dos primeros niveles trabajarían según un principio que de algún modo supone la copia respecto de lo dado, de allí que no tengan función explicativa; el tercer nivel, el del modelo teórico, por el contrario, trabaja diseñando y creando la relación; de allí que su descripción “vale como explicación” (*ibid.* 304). A su vez, desde el punto de vista lingüístico, podríamos decir que los dos primeros suponen una correlación por traducción mientras que el tercero requiere de interpretación.

En verdad la plena asunción del carácter realizativo que comportan los modelos y que aparece plenamente con el último mencionado nos permite observar que incluso los dos primeros niveles, en tanto sistemas de representación²¹⁸, involucran procesos de diseño. Como sugiere

²¹⁸ Cabe tener presente la distinción que realiza Stephen Toulmin entre representación como *Vorstellung* y como *Darstellung*, para re interpretar la noción kantiana superando el problema de la relación entre entidades mentales privadas y mundo externo. Toulmin propone el uso de *Darstellung* para aludir al carácter público de la representación, en el sentido de una representación teatral en la que se muestra o despliega, se exhibe, un fenómeno; « ...de modo de indicar en una forma pública lo que contiene o cómo opera, de la misma manera que se usa un sistema hidráulico de tubos y bombas para brindar una representación simplificada o modelo explicativo de un circuito eléctrico completo » (Toulmin, S., [1972] *La comprensión humana*, Madrid, Alianza, 1977).

Echeverría²¹⁹, los sistemas de representación producidos por los modelos en ciencia muestran que ninguno de ellos es inocuo pues se dan en una sucesión que conforman el objeto en estudio según un marco teórico determinado. En efecto, en el caso de los diagramas, por ejemplo, cabe observar que si bien parecieran producirse por un proceso de simplificación ocurre que resultan representativos, y por ende legibles, en tanto adicionan características interesantes a la descripción de la teoría en cuestión. Podemos aclarar esto con el ejemplo que Echeverría toma de Whitby respecto al modo representacional de un mapa. Es común caracterizar un mapa según el modelo por analogía; sin embargo "...los colores, las inscripciones..el tipo de líneas y, sobre todo, la representación de una cuarta dimensión (el tiempo) se logra mediante recursos gráficos no basados en la relación de similaridad" (Echeverría [1999] 198). De todos modos, es el tercer nivel el que muestra plenamente las características epistémicas de la noción de modelo que le permiten a Ricoeur abreviar en ella para explicitar mejor el alcance de su teoría de la metáfora.

Como hemos venido sosteniendo en distintos momentos, un objetivo a considerar en la empresa ricoeuriana es su intento por fundamentar un concepto de interpretación que 'gane' en inteligibilidad, que asumiendo la plurivocidad de discursos y el trabajo de la imaginación no se pierda en los laberintos de la equivocidad. Pues bien, aquí vemos madurar esa pretensión pues la noción de modelo le permite presentar una teoría de la imaginación regulada según criterios de inteligibilidad y adecuación según fines. A su vez, le permite aludir a la dimensión extralingüística de la enunciación metafórica sin comprometerse con una concepción ingenua de la referencia. En efecto, para el caso del modelo teórico,

"el recurso a la imaginación científica no marca un doblegamiento de la razón, una distracción por medio de las imágenes, sino el poder esencialmente verbal de ensayar nuevas relaciones en un modelo descrito"(1975, 304).

Así, el principio de isomorfismo, que regula el modelo analógico y que supone una ventaja respecto al modelo por escala, se ve complejizado en el modelo teórico pues lo que se concibe de otro modo en este último son los dominios en los que se establece esa relación: "...el isomorfismo ya no está entre el dominio original y una cosa construida, sino entre este dominio y una cosa descrita" (*ibíd.*); es decir, ya no cabe la discusión respecto a si la contraparte del modelo consiste en una cosa independiente de él que oficiaría de reaseguro para su traducción, pero tampoco la ingenua posición contraria que declarararía la cosa independiente como efecto de una construcción, pues una y otra desconocen que el modo de trato cognitivo según modelos supone un trabajo de diseño y composición -para la descripción- respecto del cual el caso a explicar nunca puede ser

²¹⁹ En su *Introducción a la metodología de la ciencia. La filosofía de la ciencia en el siglo XX*, Cátedra, Madrid, 1999, Javier Echeverría muestra la vigencia de la teoría de modelos en ciencia al presentar las polémicas contemporáneas sobre el estatuto cognitivo de los mismos. Así, muestra las diferencias entre las posiciones del empirismo constructivo de Van Fraassen, con su defensa del carácter isomórfico, de Giere, que sostiene el criterio de similaridad, y el de posiciones basadas en el intervencionismo de Hacking que argumentan que la representación produce una transformación de lo representado. (Cfr. págs. 194 a 204)

entendido como simple hecho deducible de una ley ni tampoco como efecto de una ficción que se agotara en el momento inventivo. Hay un compromiso de la invención con lo por ella elaborado, que ya se advierte en la sujeción a las reglas de diseño pero que se consolida en su permanente atención a los resultados obtenidos.

De este modo, la concepción de modelos permite atribuir a la metáfora una función re descriptiva que procura establecer lazos fecundos entre teoría y lo por ella explicado. El modo inventivo propio de la enunciación metafórica permite que "las cosas sean vistas como" (1975, 305), es decir, permite, o mejor dicho exige, que la referencialidad sea tratada en interacción con la modelización propuesta y, de ese modo, que se asuma la necesidad de una "adaptación continua de nuestro lenguaje a un mundo en continua expansión" (Hesse²²⁰).

Por otra parte, y ya en vistas al asunto que nos ocupará, relativo al problema de la *realidad* que corresponde atribuir a la obra de ficción en tanto texto, la teoría de modelos le proporciona a Ricoeur un criterio superador de la caracterización limitada al enunciado, como hasta ahora venía atribuyéndole a la metáfora, pues lo que aparece con ella es la posibilidad de aludir a una red de enunciados metafóricos, aspecto que anticipa a nuestro juicio la incidencia especial que adquirirá el principio compositivo de la obra de ficción. En efecto, la noción de sistema y de organización en red permite, a diferencia del simple enunciado metafórico, cubrir "un área de experiencias o de hechos" alcanzando mayor profundidad por medio de metáforas radicales a la vez que mayor extensión por medio de metáforas interconectadas²²¹.

UN BREVE CASO DE APLICACIÓN DE LA TEORÍA DE LA METÁFORA

A modo de transición y como una muestra del desplazamiento conceptual que estamos revisando, presentaremos brevemente un ámbito de problemas específico con el que puede ejemplificarse la fertilidad de un enfoque hermenéutico como el comentado que trabaja a partir de la intersección de las distintas modalidades de discurso con la pretensión de discurrir acerca de cuestiones que eviten la inmanencia del lenguaje. Se trata del examen de la imaginación para tratar con la acción humana. Consideraremos para el caso algunas de las consecuencias que extrae Ricoeur en su tratamiento de la imaginación a partir de la noción de metáfora como resultado de la innovación semántica, tal como lo presenta en "L'imagination dans le discours et dans l'action" (1976 A). Para este análisis vuelven a conjugarse las características de atribución de función cognoscitiva y de análisis en términos de enunciación metafórica para la metáfora viva, a partir del resultado de la interpretación, como ya hemos señalado.

²²⁰ Citado por Ricoeur [1975] 305.

²²¹ Para el caso es en la obra de Philip Wheelwright, *Metáfora y realidad*, donde Ricoeur valora un intento por "...jerarquizar las metáforas según sus grados de estabilidad, su poder englobante o su amplitud de evocación"(1975, 307).

Según Ricoeur, preguntarse por la imaginación desde la metáfora permite, en primer término, superar interrogantes anacrónicos sobre el modo de constitución de las imágenes y el consabido supuesto de entidades mentales previas a nuestros procesos de conceptualización que actuarían, según esa versión, como reaseguro de nuestras construcciones e idealizaciones²²². Por el contrario, un análisis de la imagen a partir de la enunciación metafórica tal como ocurre en la imaginación poética, por ejemplo, permite atender a fenómenos propios del discurso como el de la 'repercusión' o 'reverberación', que procede de las cosas dichas y no de las cosas vistas. Este proceso se da en la experiencia de lectura y dado que depende de la dicción poética y por ende de los modos de configuración que esta establece, tiene como peculiaridad que no consiste en un ejercicio de asociación libre por liberación de imágenes -como podría sugerir un enfoque psicologista- sino, por el contrario, en una suspensión de los recursos perceptivos propios del sentido común y en la liberación de las posibilidades en que "...probamos ideas nuevas, valores nuevos, formas nuevas de estar en el mundo"(1976 A, 245). Las consecuencias para un análisis que defienda el poder cognitivo de la metáfora son valiosas. En primer término, se desprende de este análisis la posibilidad de atribuirle una función heurística -función que, según vimos, Ricoeur emparenta con la noción de modelo que propone Black- y que consiste en un proceso con dos resultados complementarios: a) la supresión de la "tesis del mundo", es decir, la supresión mediante un lenguaje de ficción de nuestro trato con el mundo en términos de manipulación y control, b) la capacidad redescriptiva -modelizadora, según Black- que abre y despliega una referencia segunda como resultado de la suspensión de la primera y por el efecto de sentido que surge de la innovación semántica realizada por la metáfora. Sin embargo, una segunda consecuencia es aún más reveladora de su poder cognitivo y nos sugiere la necesidad de una modificación en la conceptualización hasta ahora empleada: la representación ficticia del mundo humano que nos podemos dar a nosotros mismos tendría un alcance limitado si quedara en la función redescriptiva -la que en definitiva no supera el modo descriptivo-. Ricoeur avanza entonces sobre el plano de la acción misma y encuentra que la imaginación tiene una función proyectiva, y por ende, productiva. Se trata de la imaginación práctica, la de la vida práctica, donde el elemento disposicional de la imaginación es el que permite no ya sólo proyectar las posibilidades de mi acción sino también evaluarla. Y en esto vuelve a jugar un papel relevante la imaginación mediada lingüísticamente, pues para el caso es un tipo de formulación construida con expresiones condicionales²²³, por ejemplo, lo que nos permite realizar las variaciones imaginarias en que probamos potencialmente la acción práctica²²⁴.

En síntesis, la enunciación metafórica muestra para el análisis de la vida práctica un modo de tratar con el lenguaje, en su relación con el mundo, abierto a un estado de cosas potencial de no

²²² Cfr. Ricoeur [1976 A] 241.

²²³ Cfr. [1976 A] 250.

²²⁴ Ver también Ricoeur, 1977, donde el autor dedica un examen detallado al discurso de la acción a partir de un análisis de la teoría de los actos de habla según Austin.

referencialidad directa y sin embargo no por ello meramente virtual, sino más bien de proyección hacia las posibilidades de lo humano que se pueden explorar mediante postulados como los que se presentan en las utopías. A su vez, esto permite analizar el fenómeno de la imaginación no ya bajo criterios mentalistas al modo de una copia, sino desde su constitución lingüística, es decir, a partir de examinar cuánto del imaginario social, como uno de sus ejemplos, se produce a expensas de la apertura del mundo desplegada con el lenguaje abierto a explorar sus infinitas posibilidades.

Ahora bien, en esta breve presentación de un caso de aplicación acabamos de mencionar dos conceptos en interacción para dar cuenta del proceso metafórico a los que debemos atender: el modo de configuración de la dicción poética y la experiencia de lectura; el segundo de los cuales no hemos tematizado aún en su especificidad.

Respecto del primero, la configuración, Ricoeur insinúa algo más a lo ya dicho en relación con los modelos que nos será útil como introducción al segundo. En efecto, la noción de modelo, afirma, pone “de relieve la conexión entre función heurística y descripción”. Y si bien, como ya señalamos, la característica de redescrípción no deja de ser descripción, en este contexto la conexión establecida le permite remitirse a la *Poética*, donde Aristóteles liga *mimesis* con *mûthos* en su concepto de la *poiesis* trágica. Así, la imitación de las acciones humanas que se realiza en la poesía “pasa por creación de una fábula, de una intriga, que presenta rasgos de composición y de orden que faltan a los dramas de la vida cotidiana” (1975, 308). De este modo, Ricoeur sugiere que el *mûthos* trágico, como ejemplo de lo que ocurre en toda obra poética, presenta los rasgos de radicalidad y organización en red que caracterizan a los modelos, sólo que la metaforicidad propia de aquella alcanza a describir como su dominio específico el de la realidad humana²²⁵; “la tragedia enseña a ‘ver’ la vida humana ‘como’ aquello que el *mûthos* exhibe... la *mimesis* constituye la dimensión ‘denotativa’ del *mûthos*” (*ibid.*).²²⁶

Sin embargo, ¿dónde se realiza la *mimesis*, de qué modo denota? Como dirá tiempo después en ocasión de un auto examen de su obra filosófica: “un enunciado considerado en sí mismo, no refiere sino en la medida en que alguien se refiere a. Ahora bien, el acto del poeta es abolido en el poema proferido” (1995, 50). Es decir, asumir la condición de la obra como texto permite, por un lado, caracterizar mejor el sentido desplegado por la enunciación metafórica que, como ya vimos, supone un principio compositivo de estructuración en red para alcanzar un valor redescríptivo de la experiencia humana, pero por otro lado exige hacerse cargo de la desaparición del acto de emisión y por ende exige dar cuenta de la referencialidad del texto prescindiendo de cualquier

²²⁵ Cabe aclarar para despejar dudas respecto a esta asimilación de modelos con *mûthos* trágico que la noción de *mimesis* no supone copia, sino, precisamente, redescrípción.

²²⁶ Cuando analicemos el caso específico de la interpretación de textos veremos en detalle estos conceptos extraídos de la concepción aristotélica en la que Ricoeur abrevia.

atribución a un supuesto momento inaugural donde se habrían plasmado con mejor o peor suerte las intenciones del autor. Pero si ya no podemos contar con ese dato como reaseguro de la interpretación, ni tampoco somos contemporáneos del contexto de producción, ¿cómo dar cuenta de la referencialidad pretendida? ¿Acaso no 'resuelve' el inconveniente la noción de redescrípción ya comentada? En el mismo escrito que acabamos de citar Ricoeur recuerda lo que ha constituido para él la 'solución' al problema: el concepto de refiguración por parte del lector. La referencia que ocurre en el acto mismo de lectura por parte de un lector quien, "en tanto interlocutor del acto de lenguaje del poema...se refiere a" (*ibíd.*), es el eslabón faltante a la pretensión de referencialidad que nuestro autor nunca abandona; "lo finalmente redescrito, no es cualquier real, sino aquel que pertenece al mundo del lector". El desplazamiento es asombroso y, para qué negarlo, riesgoso; desde la noción de acontecimiento del discurso con su correspondiente acto de emisión discursiva, a la que le atribuimos una carga autorial asequible y capacidad de regulación en la instancia de diálogo -y por ende con la posibilidad de satisfacer su referencia con recursos apropiados a la situación-, nos movimos hacia la aparición de la función redescríptiva atribuida a la obra como creación de una imaginación regulada según principios compositivos explicitables; sin embargo corriendo con ello el riesgo implícito de ver diluida su referencialidad, de quedar presos en la inmanencia del texto. La refiguración, entonces, aparece como condición de posibilidad -necesaria y suficiente- para reestablecer el acontecimiento del discurso ahora en obra. Las consecuencias para determinar el auténtico lugar a la interpretación serán decisivas: o el mundo de la obra acaba por esfumarse autocontenido en su condición de realización producto del diseño, y para cuyo respaldo sólo la "realidad" denotable por el lenguaje cotidiano y aún más por el lenguaje de la ciencia puede asegurarse -pero con otros recursos- una referencia consistente en un mundo poblado de objetos a la mano y con cierta permanencia, o modificamos nuestra concepción de la realidad denotable por la obra de ficción y buscamos en un nuevo acontecimiento del discurso, el del acto del lector, la realización del mundo de la obra desplegado por el texto. Adelantemos ya que con esta primacía del trabajo del lector Ricoeur no está sustituyendo la subjetividad del autor por otra igualmente reprochable; al contrario

“...la autonomía semántica del texto es igual de uno y otro lado. Comprenderse para el lector, es comprenderse ante el texto y recibir de él las condiciones de emergencia de un sí distinto del yo que suscita la lectura”(1995, 62);

es decir, no se busca con el papel otorgado al lector determinar una referencia según el efecto de tipo psicológico o sociológico resultante de su interacción con el texto en tanto 'yo' que lee, sino explicitar la ontología del lenguaje poético que promueve la instauración de una realidad que nos sale al encuentro y requiere de nosotros la remoción de nuestro modo habitual de tratar con el mundo.

CONTRA LA INMANENCIA LINGÜÍSTICA

CARACTERÍSTICAS DE LA DISPUTA

Llegados a este punto, y a pesar de que con cierta satisfacción podríamos considerarnos habiendo dado buena cuenta de la fertilidad heurística en el tratamiento ricoeuriano de la metáfora como fenómeno del lenguaje preparatorio a un tratamiento de la interpretación textual que soporte la tensión entre sedimentación e innovación, debemos, antes de llegar a la relación aludida, demorarnos un tiempo en revisar una polémica de cuya evaluación podrían surgir nuevos elementos tendientes a superar el reduccionismo al inmanentismo lingüístico y, a la vez, la justificación del desplazamiento conceptual en la teoría de Ricoeur respecto a su formulación inicial sobre la referencialidad de los enunciados metafóricos y su defensa última de un proceso de refiguración. La polémica aludida es la entablada con la obra de Derrida, en especial con la "Mythologie blanche", artículo que Ricoeur evalúa críticamente en el libro octavo de *La métaphore vive* y que por sus alcances examinaremos en detalle.

En primer término cabe consignar que el tipo de objeciones explícitas de Ricoeur a la obra de Derrida así como sus apreciaciones positivas exceden a esta polémica. Dentro del primer grupo encontramos una crítica a Derrida por sostener "que la escritura tiene una raíz distinta a la del habla y que su fundamento ha sido mal entendido debido a que hemos prestado excesiva atención al habla, a su voz y a su *logos*", pues con ello habría pasado por alto "cómo ambas modalidades de la actualización del discurso se fundamentan en la constitución dialéctica del discurso" (1976, 38 y 9). Dentro del segundo grupo se encuentra por ejemplo una valoración positiva de la noción derridiana de huella en el contexto de su examen de la noción husserliana del tiempo¹; otro tanto ocurre en su última obra *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, donde menciona su fascinación por los análisis derrideanos del *pharmakon* platónico en relación con la escritura². Finalmente, contamos con "Philosophy and communication"³, la transcripción de una mesa redonda en la que debaten sobre lo que mi juicio es el núcleo central que distingue ambos proyectos filosóficos: el enfoque sobre el lenguaje; centrado uno en el plano semiológico y el otro en el plano semántico-hermenéutico.

¹ Cfr. [1985] nota 1 a pie de página 55.

² Cfr. [2000] págs. 175 y 176. Se refiere al ensayo de Derrida «La pharmacie de Platon» en *La Dissemination*, Seuil, Paris, coll "Tel Quel", págs. 69 a 197.

³ Cfr. R y D [1971].

Respecto al texto que nos ocupa, el libro octavo de *La métaphore vive*, cabe precisar su objetivo pues nos permitirá enmarcar la índole de la disputa: “explorar los confines filosóficos de una investigación cuyo centro de gravedad se ha desplazado pasando al plano de la hermenéutica, de la retórica a la semántica y de los problemas del sentido hacia los problemas de referencia” (1975, 323). Se trata de dos asuntos interrelacionados: un problema ontológico de base que debe ser explicitado y una toma de posición respecto a la pluralidad de discursos (poéticos, científicos, religiosos, especulativos) para cuyo tratamiento propone una “relativa autonomía” (1975, 324) entre ellos y a la vez una discontinuidad que asegure su autonomía al especulativo. Ahora bien, su intento de explicitar la ontología subyacente, aclara, depende de una interanimación entre los distintos niveles del discurso, la que a su vez depende de un “acto filosófico” que instaure las distinciones. Esto último supone una caracterización de la tarea filosófica que nunca podría verse confundida con otros discursos en tanto es ella la que instaure la condición de posibilidad que los distingue. Según esto, Ricoeur examinará críticamente distintos modos de comprender la implicación entre discurso metafórico y especulativo. Con los casos de Aristóteles y Tomás de Aquino ejemplificará la autonomía del discurso especulativo: respecto del funcionamiento de la unidad analógica de los significados múltiples del ser, en el primer caso, y de la distinción entre el uso múltiple de lo ontoteológico y la poesía, en el segundo. En el caso de Derrida, su propósito es más ambicioso: se trata de examinar una modalidad inversa a las anteriores, “que coloca los presupuestos filosóficos en el origen mismo de las distinciones que hacen posible un discurso acerca de la metáfora”. Ricoeur le adjudica a esa modalidad un alcance tal que no sólo invierte el orden de prioridad entre metáfora y filosofía, sino que, más aún, “invierte la manera de argumentar en filosofía” (1975, 324 y 5). Sin embargo, advierte de inmediato que este tratamiento requiere desviar el centro de atención de la metáfora viva –el objetivo principal de su obra– y atender a las consecuencias que se pudieran extraer de la metáfora muerta, “aquella que no se dice, sino que se disimula en el ‘relevo’ del concepto que se dice” (1975, 325). La posición de Ricoeur ante este planteo es considerarlo derivado respecto a uno como el suyo que defiende a la metáfora viva como “acto nuevo de discurso” (*ibíd.*). En su análisis Ricoeur reconoce dos afirmaciones

“en el entrecruzamiento cerrado de la demostración de J.Derrida [...] sobre la eficacia de la metáfora gastada en el discurso filosófico [y] sobre la unidad profunda del traspaso metafórico y del traspaso analógico del ser visible al ser inteligible” (1975, 362).

Considera que la primera afirmación afecta a su propósito en procura de caracterizar a la metáfora viva toda vez que el concepto de ‘desgaste’ (*usure*) es distinto al de ‘abuso’, tal como él se encargó de oponer al de ‘uso’, propio de la terminología anglosajona. Según Ricoeur, el concepto de *usure* empleado por Derrida aporta su propia metaforicidad, lo cual no asombra, afirma, dado que se trata de “una concepción que se dedica...a demostrar la metaforicidad sin límites de la metáfora” (*ibíd.*). En el procedimiento de Derrida habría algo en común con la hermenéutica de la sospecha, “preparada para desenmascarar la conjunción *impensada* de la metafísica *disimulada* y de la metáfora *gastada*” (1975, 363). A su vez, la metáfora muerta “toma su sentido completo...cuando se establece la ecuación entre el desgaste que afecta a la metáfora y el movimiento de ascendencia que constituye la formación del concepto”, por lo cual “el desgaste de

la metáfora se disimula en el 'relieve' del concepto"(ibíd.). Ricoeur aclara que no se trata de la génesis del concepto empírico sino del filosófico, de los primeros filosofemas tales como *eidos*, *theoria*, *logos*, etc.; es decir, lo que de este modo se estaría afirmando -junto a Nietzsche- es que "allí donde la metáfora se borra, el concepto metafísico surge"(1975, 364). No es de extrañar, entonces, que se concluya en algo así como una metaforización universal del discurso filosófico, dado que el discurso acerca de la metáfora es él mismo tomado de ese modo. El resultado es una paradoja por autoimplicación:

“no hay discurso acerca de la metáfora que no se diga dentro de una red conceptual ella misma engendrada metafóricamente. No hay lugar no metafórico desde donde se perciba el orden y la clausura del campo metafórico. La metáfora se dice metafóricamente”(ibíd.)

Ricoeur encuadra esta "táctica desconcertante" en una estrategia mayor de la deconstrucción que consistiría en "arruinar, por medio de la aporía, el discurso metafísico" (ibíd.).

Respecto de la segunda afirmación, sobre la unidad profunda del traspaso metafórico y del traspaso analógico del ser visible al ser inteligible, Ricoeur remite sus observaciones a cotejar la conexión que, según cree, Derrida habría establecido entre esa unidad y la declaración de Heidegger: "lo metafórico sólo existe en el interior de las fronteras de lo metafísico"⁴(431). En efecto, "el 'relieve', por medio del cual la metáfora gastada se disimula en la figura del concepto... es el gesto metafísico por excelencia que, en régimen 'metafísico', busca lo invisible a través de lo visible"(431). De todos modos, unás páginas más adelante aclara que no va a examinar la tesis que identifica relieve metafórico y relieve metafísico pues va a concentrarse en la tesis de la eficacia no dicha de la metáfora gastada⁵; a mi juicio porque es a partir de la evaluación de esta segunda tesis donde Ricoeur puede tomar distancia con mayor precisión de lo que caracterizamos como inmanentismo lingüístico, es decir, la sujeción al código semiológico como trasfondo de las prácticas deconstruccionistas.

Ricoeur desecha de plano la importancia de un estudio que quisiera recuperar la eficacia de la metáfora gastada pues desde un enfoque semántico no es el valor lexical lo que cuenta sino la capacidad de atribución, que en el caso de la metáfora, como hemos visto, requiere de contrastar un sentido literal, como tal, absurdo, para llegar a dar cuenta del sentido metafórico. Cabe recordar que en nuestro examen de la distinción palabra y enunciado adelantamos que precisamente en el caso de la metáfora es donde Ricoeur considera imprescindible no confundir dos niveles de análisis lingüístico: el semiótico y el semántico. Ahora podemos precisar mejor que no se trata tanto de dos estructuras del lenguaje como de dos funciones: la denominativa, propia de un examen semiótico, para el cual sólo cuentan los problemas de lexicalización y de sustitución de

⁴ La cita pertenece a Heidegger en *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, Neske, 1957, págs. 77-90 (citado por Ricoeur [1975] 422)

⁵ Cfr. 1975, 368.

sentidos, y otra función predicativa, para la que entra en juego la tensión entre pertinencia e impertinencia semánticas. Esto le permite evaluar como un pseudo problema el de lo literal y figurado, pues nunca se trataría de una distinción entre un sentido presuntamente originario, como lo propio, y su desviación, sino más bien de una distinción entre lo lexicalizado, el sentido usual, el comúnmente empleado por la lengua, y el que resulta de una innovación metafórica mediante procesos de atribución insólitas. Así, puede prescindirse de "una metafísica de lo propio...es el empleo en el discurso, y no algún prestigio de lo primitivo o de lo original, lo que especifica la diferencia de lo literal y de lo metafórico"(1975, 369). En definitiva, se trata de un asunto de interpretación la distinción entre ellos: la literal, que utiliza valores ya lexicalizados, sucumbe a la impertinencia semántica; la otra, instaurando una nueva pertinencia, requiere de la palabra una torsión que desplaza su sentido"(ibíd.)

A su vez, con esto Ricoeur extrae consecuencias para el uso de metáforas en filosofía. En primer término, es la emergencia de un nuevo preguntar en filosofía lo que muestra a menudo la carencia de la lengua usual, por lo cual la metáfora lexicalizada aparece sólo como un uso extensivo para suplir dicha carencia; pero en ese caso no deberíamos hablar de metáfora sino más bien de catacresis; la que por otra parte también puede producirse por metonimia o sinécdoque⁶. Por otra parte, considera que hay un caso interesante a tener en cuenta, pero es cuando la filosofía recurre deliberadamente a la metáfora viva, "a fin de obtener significaciones nuevas a partir de la impertinencia semántica y de sacar a luz nuevos aspectos de la realidad gracias a la innovación semánticas" (1975, 370). Por supuesto que este proceso puede recaer también sobre una metáfora lexicalizada, es decir, puede intentarse la reanimación de una metáfora muerta, pero en ese caso se estaría ante la producción de una nueva significación precisamente por un proceso de deslexicalización⁷. Así, Ricoeur no teme a los intentos de recuperar el uso de la etimología en filosofía e incluso de recuperarlo en lo que da en llamar falsas etimologías, tal como ocurriría, a su juicio, desde Platón hasta Heidegger⁸, pues lo que ellos producen es un nuevo sentido aproximándose de ese modo a la creación de metáforas vivas. Sin embargo, en la medida en que el concepto "no encuentra su génesis integral en el proceso por el cual la metáfora se ha lexicalizado"(1975, 371) no basta con reavivar la metáfora muerta para desenmascarar el concepto; este es sólo el primer paso respecto del cual el segundo consiste en probar que de ese modo se ha producido una significación abstracta a través del desgaste de la metáfora. Ahora bien, este segundo paso "ya no es del orden de lo metafórico, sino del análisis conceptual"(1975, 372), de lo contrario no habría posibilidad de discurso filosófico alguno ni diferencias -conceptuales- en los sistemas filosóficos toda vez que se quisiera volverlos deudores de una metáfora anterior. Al respecto Ricoeur cita al mismo Derrida: "el sentido alcanzado a través de

⁶ Cfr. 1975, 369.

⁷ Cfr. [1975] 370

⁸ « Cuando Hegel entiende *tomar-verdad* en *Wahrnehmung*, cuando Heidegger entiende no-disimulación en *a-létehia*, el filósofo crea sentido y, de esta forma, produce algo como una metáfora viva » (1975, 370 y 371)

estas figuras es de una esencia rigurosamente independiente de aquello que la transporta”, como única tesis de la filosofía (*ibíd.*). En definitiva, tanto por el proceso de rejuvenecimiento de metáforas muertas como por la invención de metáforas nuevas, el resultado para la filosofía es la nueva producción conceptual no la idealización de su propia metáfora gastada. Ya Kant había hablado de la producción del concepto en el esquema sin por ello reducirlo a él⁹, por lo cual, según Ricoeur, el efecto de abismo que produce “esta implicación de lo definido en la definición”, tal la cita de Derrida, “se disipa cuando uno jerarquiza correctamente el concepto de epífora [por ejemplo] y su esquema” (1975, 373).

Con esto Ricoeur vuelve a lo que considera un núcleo común a Heidegger y a Derrida, esto es, “la pretendida connivencia entra la pareja metafórica de lo propio y de lo figurado y la pareja metafísica de lo visible y lo invisible” (*ibíd.*); conexión que considera innecesaria. A la luz de la distinción entre una teoría de la metáfora sustitución y otra teoría de la metáfora enunciado, considera que sólo la primera puede presentar alguna afinidad con el ‘relieve’ de lo sensible en lo inteligible, afinidad que perdería vigencia con la segunda. De este modo, concluye que no es “la metáfora la que sustenta el edificio de la metafísica platonizante; es más bien ésta la que se apodera del proceso metafórico para hacerlo trabajar en su beneficio”(1975, 374)

ACERCA DE LA DECONSTRUCCIÓN

Ahora bien, y antes de proseguir con la evaluación de Ricoeur, me interesa aclarar -y no porque forme parte de la crítica de nuestro autor sino porque se trata de una apreciación bastante generalizada que conviene despejar- que acuerdo con Patricio Peñalver en que la llamada deconstrucción derridiana no es una filosofía retórica, es decir, “una nueva figura de la eterna sofística”, ni una retórica de la filosofía, “una explicación metafilosófica de la ‘mitología blanca’, del fondo y los recursos metafóricos (o figurados en general)”(Peñalver[1996] 9). Pero como también el mismo autor señala, en la constitución de esta práctica aparece la necesidad de “analizar y revelar la condición tropológica...del lenguaje de la filosofía: el juego de la metaforicidad en y bajo el texto filosófico y la clausura del campo de la representación (o del lenguaje como representación)” (*ibíd.*). Es cierto que de inmediato corrige la atribución excesiva de ‘analizar’, pues para la deconstrucción se trata más bien de una “intervención estratégica y singular” (*ibíd.*)¹⁰ antes que de un tratamiento especulativo. Sin embargo, y aún aceptando que para evaluar a la deconstrucción siempre debemos recibir advertencias sobre los problemas terminológicos y conceptuales que dificultan asir lo específico de su tratamiento de los textos, no pareciera del todo

⁹ También recurre a la distinción de Husserl entre ‘elucidación’ (Aufklärung) de los actos que confieren significación y toda ‘explicación’ (Erklärung) «... de estilo genético que tiene su origen en el horizonte especulativo en el cual se inscribe la significación cuando ella asume el estatuto conceptual »(1975, 380), por lo cual puede afirmar que « lo especulativo es el principio mismo de la inadecuación entre ilustración e intelección, entre ejemplificación y aprehensión conceptual » (*ibíd.*)

imposible intentar caracterizarla destacando algunos de los supuestos teóricos desde la cual elabora sus estrategias. También Leonard Lawlor, en su ensayo dedicado a comparar las posiciones de Ricoeur y Derrida -aunque excesivo en su dualismo, por consideraciones que haremos luego, al caracterizar a ambos- nos advierte, en especial a la hora de leer "*La mythologie blanche*", acerca del carácter escritural antes que de presentación de tesis que puede reconocerse en ese texto. Según Lawlor, aquí no se sigue una estructura argumentativa en desarrollo, tal como ocurría en los escritos del año 1967, por ejemplo *De la grammatologie* o *La voix et le phénomène*, pues lo que se intenta es elaborar una nueva problemática de la escritura¹⁰; elaboración, agregamos, que supone entonces una puesta en práctica escritural del tema antes que su descripción teórica. Insisto, acuerdo con esa perspectiva e incluso estimo que es una de las virtudes de la deconstrucción poner en escena las aporías filosóficas en vez de argumentar a favor o en contra de ellas. Sin embargo, y en eso pareciera residir la réplica de Ricoeur, esa puesta en escena no es sin supuestos y es a ellos que debemos dirigir nuestra atención. El mismo Peñalver, cuya estrategia defensiva coincide en este punto con la de Lawlor, destaca inadvertidamente un aspecto de la tarea deconstructiva en relación con la metáfora que nos pone en alerta sobre el supuesto de carácter lingüístico que a nuestro juicio la limita. En efecto, Peñalver invita a comprender, antes de proceder a deconstruir, el

« gesto de la filosofía como tal: esta incluye, o es, la *distinción del sentido propio y del sentido metafórico*, la afirmación de la primariedad del primero, el lenguaje literal, que dice lo que quiere decir, su significado, y la derivación o la derivabilidad del segundo, el lenguaje figurado, que dice de otra manera, otra cosa, otra cosa que su significado, flotando a la deriva, sin anclaje, indecidiéndose, en un cierto vacío de sentido [...] Gesto doble, pues, el de esta *resistencia de la filosofía* a que se 'toque' su principio de sentido propio y su derecho de propiedad del sentido (el subrayado es mío): dominación del lenguaje propio como campo dominado por intenciones significativas unívocas al menos en su telos o su horizonte, y así, dominado por la referencia a la verdad como presencia, y jerarquización subordinante del lenguaje figurado (digamos, metonímicamente, metafórico), bien como capa de expresión más o menos parasitariamente ornamental, bien como preparación para el trabajo cognoscitivo, onto-lógico, del verdadero lenguaje por medio de la analogía, que sería la ley y el *medium* de la metáfora » (Peñalver [1996] 10,11)

Hemos transcrito la larga cita pues sintetiza en la propia 'lengua' de la deconstrucción, no como crítica ni comentario, su propósito; y es en ella, entonces, que podemos reconocer el supuesto. En efecto, al menos con Ricoeur hemos podido señalar que las consecuencias metafísicas derivadas de lo 'propio' pierden eficacia si reconocemos el proceso de lexicalización que opera para la

¹⁰ Según Lawlor esto obedece a que a partir de esta obra en especial Derrida inicia su intento de escribir el «zigzag» de la tradición, que no es ni lineal ni circular; lo que a su vez responde a una preocupación que ya había sido presentada en *Introducción al Origen de la geometría da Husserl.*, respecto a la unidad irreductible de hecho y esencia (cfr. Lawlor [1992] 25).

constitución de los campos semánticos; por lo cual el concepto filosófico no supone lo 'propio' como si se tratase de una constitución con base en vaya uno a saber qué naturaleza, sino más bien el trabajo de creación de sentido; es decir, supone tanto una relación con los valores lexicalizados de los términos de la lengua natural como con la disponibilidad que el mismo lenguaje ofrece para recrear sobre esos valores otros nuevos. Y a su vez este es el momento de la producción del concepto, no lo que lo constituye como tal; de allí que no sólo dejaría de tener la importancia que le adjudica la deconstrucción a la distinción propio y figurado para caracterizar el propósito de la tarea filosófica sino que se desplaza el problema de ese eje en tanto la oposición queda incorporada como un momento productivo, no constitutivo, del esquema conceptual.

Sin embargo, ¿podemos acotar la pretensión deconstruccionista a ese sólo objetivo tropológico? Cabe consignar, siguiendo a Ferraris, que "deconstruir significa, de hecho, en la práctica de Derrida, actuar en contextos convencionales desestabilizándolos, convirtiéndolos en algo perturbante, decontextualizándolos" (Ferraris [1990] 339¹¹). Ya volveremos sobre estos propósitos más específicos de la deconstrucción, por ahora resulta de interés constatar el tipo de respuestas que ofrece Derrida a la evaluación ricoeuriana sobre "*La mythologie blanche*". La más importante, estimo, consiste en cierto acuerdo que Derrida manifiesta tener con la tesis general de Ricoeur sobre la metáfora: "con frecuencia es porque suscribo ciertas proposiciones de Ricoeur por lo que estoy tentado de protestar cuando veo que me las contraponen como si no fuesen ya legibles en lo que he escrito" (D*[1987] 43); por ejemplo en relación a las parejas visible/invisible y sensible/inteligible, que Ricoeur cuestiona. También respecto a la crítica de Ricoeur a la pretendida importancia de la metáfora gastada. En efecto, Derrida aclara que en el "Exergo" de ese trabajo no acredita el esquema del uso, sino que deconstruye un concepto filosófico, "una construcción filosófica edificada sobre ese esquema de la metáfora gastada" (*ibid.*43), o que privilegia ese tropo. Otro tanto ocurre con la supuesta unidad de la metafísica que recorrería la historia de la filosofía:

"no he creído nunca en la existencia o en la consistencia de algo así como *la metafísica* [...] La representación de una clausura lineal y circular rodeando un espacio homogéneo es justamente ...una autorrepresentación de la filosofía en su lógica ontoenciclopédica" (D [1987] 47).

Sobre este último punto observo que la respuesta de Derrida no logra desmentir la crítica de Ricoeur, pues precisamente lo que el segundo pone en cuestión es que la filosofía tienda a autorrepresentarse del modo sugerido por Derrida, no sólo que no ocurra esa supuesta unidad de sentido metafísica. A su vez, pareciera que por el hecho de que no haya una unidad tal no se

¹¹ El mismo Derrida la caracteriza del siguiente modo: «la deconstrucción no consiste en pasar de un concepto a otro, sino en invertir y en desplazar un orden conceptual tanto como el orden no conceptual clásico, comporta predicados que han sido subordinados, excluidos o guardados en reserva por fuerzas y y según necesidades que hay que analizar»(Derrida [1971] 372,3).

(*) Las citas correspondientes a obras de Derrida se indicarán con «D».

infiere en el caso de Ricoeur la imposibilidad de hallar una tarea en común para la filosofía, aspecto que la deconstrucción se encarga de poner en cuestión. Finalmente, y sospecho que es en este último punto donde la distancia entre ambas posiciones se exagera -inadvertidamente para Derrida, aún a pesar de su intento por emparentarlas- pues éste subraya que ha puesto en cuestión

“al igual que Ricoeur...con una insistencia que se puede considerar pesada pero que en todo caso no se puede descuidar, el privilegio del nombre y de la palabra, como todas esas concepciones semióticas que...imponen el primado de la denominación. A ese primado he contrapuesto regularmente la atención al motivo *sintáctico* (el subrayado es mío), que domina en “La mitología blanca” ((D [1987] 48).

Como ya nos hemos encargado de mostrar, Ricoeur sostiene que sólo un tratamiento a partir de la frase enunciativa logra recuperar el acontecimiento del lenguaje, que nunca se reduciría a la actualización de un código virtual en el habla. Pero, como también señalamos, no es a la ‘palabra’ como tal a la que está dirigida su crítica, sino a los planteos semióticos cuando se reducen a explicar el lenguaje como sistema de signos de la lengua y para los cuales entonces es la palabra la unidad exclusiva y excluyente a considerar. A su vez, y esto es lo importante, no es el “motivo sintáctico”, sino el aspecto semántico, primero, y hermenéutico, después, el que según nuestro autor permite realizar un enfoque adecuado del discurso como acontecimiento del lenguaje. Pareciera que Derrida está más preocupado en “Le retrait de la métaphore” por precisar su desacuerdo con la lectura que presenta Ricoeur sobre su obra¹² que en tomar distancia del proyecto anunciado en *La métaphore vive*. Sin embargo, no sólo esta insistencia en “el motivo sintáctico” como sustituto del primado de la palabra dificulta emparentarlos -cuestión que podría ser vista como un exceso de suspicacia de mi parte-, sino que una revisión muy directa del propósito derrideano en este segundo artículo muestra que no sólo cuando él sugiere coincidencias nosotros no las hallamos sino que su propuesta general desmiente la vinculación temática.

LA METÁFORA DECONSTRUIDA

Recordemos que en “La mythologie blanche”, el texto retomado en “Le retrait de la métaphore”, Derrida presenta un “exergo” en el que nos recuerda el hecho de que los conceptos metafísicos consisten en metáforas gastadas (*usée*): *logos*, por ejemplo, *eidos*, significa no sólo una idea

¹² Curiosamente, o no tanto, a la calificación de « táctica desconcertante » que le adjudica Ricoeur a la empresa derrideana, Derrida le reprocha con una atribución similar : « su lógica es a veces desconcertante » (D [1987] 43) Cabe aclarar que a los fines de nuestra exposición no consideramos relevante examinar en detalle la mayor o menor corrección de la lectura de Ricoeur sobre « La mythologie blanche », como así tampoco realizar una evaluación de toda la obra derridiana, sino los núcleos deudores de la semiología que subyacen a su pretensión de una deriva infinita.

suprasensible sino también una apariencia externa. Dado esto, se pregunta si acaso es posible diseñar, como lo ha intentado Nietzsche, un proyecto metadiscursivo (retórico o metafilosófico) que pudiera descifrar el sistema filosófico como un sistema de figuras del lenguaje. Su respuesta consiste en demostrar la imposibilidad de semejante proyecto mediante una serie de estrategias que presenta en un apartado siguiente: "Más metáfora". En definitiva, el objetivo es presentar un problema a su juicio irresoluble: ¿cómo hablar de metáfora no metafóricamente? La primera estrategia parte de considerar que "la metáfora sigue siendo por todos sus rasgos esenciales, un filosofema clásico, un concepto metafísico" (D [1971 A] 259). Como sugiere Lawlor¹³, esto no significa para Derrida que la metáfora sea un concepto metafísico en sí mismo, sino más bien que cualquier uso del significado de una metáfora está implicado en un sistema de términos que pertenecen a o son derivados de la tradición filosófica. La metáfora no puede dejar de apelar a una serie de oposiciones que la constituyen: "*físico/técnico, physis/nomos, sensible/inteligible, espacio/tiempo, signifiante significado etc.*" (*ibid.* 268), ni tampoco puede dejar de apelar a un sistema de conceptos tales como *teoría, eidos, logos*, etc.; es decir, no es una 'X' arbitraria, sino más bien es un resto (*reste*) de un discurso metafísico del que no puede separarse por completo.

La segunda estrategia la formula inmediatamente a continuación: la metáfora "es resultado de una red de filosofemas que corresponden en sí mismos a tropos o figuras y que son contemporáneos o sistemáticamente solidarios de ellos" (*ibid.*). Esto significa que las palabras que constituyen los términos operativos del sistema filosófico (*eidos, teoría, logos, metáfora*) llevan en sí mismos una carga metafórica. Son palabras que circulan en el habla coloquial y que han adquirido un significado más o menos literal. Cuando entran en el discurso filosófico adquieren un sentido metafórico que eventualmente queda reducido por una determinación conceptual nueva, por lo cual si bien prevalece el concepto aún puede ser leída la metáfora subyacente.

De estas afirmaciones concluye en que

"si se quisiera concebir y clasificar todas las posibilidades metafóricas de la filosofía, una metáfora, al menos, seguiría siendo siempre excluida fuera del sistema: aquella, al menos, sin la cual no podría ser construido el concepto de metáfora" (*ibid.*);

es decir, tenemos que definir la metáfora filosófica con metáforas filosóficas. En vistas a poder identificarlas y, por consiguiente, decidir qué pertenece a ese campo y qué no, se debe poder determinar una característica (*trait*); es decir, se requiere circunscribir de algún modo el campo de metáforas filosóficas. Esta identificación, sin embargo, debería contener las características cuyo significado implicara el sistema total de la conceptualidad filosófica dado que se están empleando metáforas, filosofemas, y las características que constituyen la definición deberían en sí mismas ser metafóricas dado que los términos filosóficos derivan del lenguaje cotidiano. Así, la definición de metáfora filosófica supone una metáfora filosófica que sin embargo no esté incluida en el

¹³ Lawlor [1992] pág. 32.

campo. De modo que si se pretende concebir y clasificar todas las posibilidades metafóricas de la filosofía, debería construirse otra definición con la que se pudiera concebir y clasificar la primera. Esta segunda definición, a su vez, sufriría el mismo problema, es decir, no podría dejar de ser una metáfora filosófica, por lo cual el proceso continuaría al infinito. Toda definición debería participar *en* pero sin pertenecer *al* campo de las metáforas filosóficas, por lo cual, como afirma, Derrida, “el campo nunca es saturado” (*ibíd*), el análisis no tiene fin.

Esto sugiere que es imposible dominar la metáfora filosófica. Por lo cual una retórica que quisiera tener una posición por fuera del discurso filosófico debería aún tener que hacer uso de ciertos términos que se derivan del mismo discurso que intenta dominar. A su vez, una metafísica no sería capaz de reconocer su metaforicidad sino “alrededor de un punto ciego o de un centro de sordera” (*ibíd.* 268), es decir, ignorando la carga tropológica de sus términos; por lo que cualquier definición de metáfora, especialmente la de metáfora filosófica, incluye lo definido. Derrida llama “ley de la suplementariedad” a esta imposibilidad esencial de dominar la metáfora filosófica¹⁴. Esta ley implica que la definición de metáfora posibilita demasiado y su campo demasiado poco, pues dado que el campo de la metáfora filosófica carece de la metáfora que hace posible a su definición entonces necesita de un suplemento y dado que la definición participa en ese campo le posibilita demasiado.

Por su parte, en “Le retrait de la métaphore”, Derrida inicia su exposición con una dramatización de la situación en que se encuentra todo discurso que quisiera no verse atrapado por la metáfora, respecto del cual realiza las siguientes observaciones con las que, sin embargo, no hace más que insistir en la temática anterior:

« Que es lo que estoy haciendo desde hace un momento ?...Intento hablar *de* la metáfora, decir algo propio o literal a propósito suyo, *tratarla* como mi tema, pero estoy, y por ella, si puede decirse así, obligado a hablar de ella *more metaphorico*, a su manera. No puedo *tratar de ella sin tratar con ella*, sin negociar con ella el préstamo que le pido para hablar de ella. No llego a producir un *tratado* de la metáfora que no haya sido *tratado con* la metáfora, la cual de pronto parece intratable [...] El drama, pues esto es un drama, es que incluso si decidiese *no hablar ya* metafóricamente de la metáfora, no lo conseguiría, aquella seguiría pasándome por alto para hacerme hablar, ser mi ventilocuo, metaforizarme.[...] ¿Qué pasa *con* la metáfora ? Pues bien, todo, no hay nada que no pase con la metáfora y por medio de la metáfora. Todo enunciado a propósito de cualquier cosa que pase, incluida la metáfora, se habrá producido *no sin metáfora* » (D [1987] 36 y 37)

Ahora bien, ¿qué contestaría Ricoeur a un planteo semejante? Que en el mejor de los casos la exposición de la situación muestra una cuestión de hecho, pero que de derecho no sólo no es

¹⁴ Cfr. Derrida [1971] 269.

imposible un metadiscurso filosófico acerca de la metáfora, sino que el mismo abreva -sin reducirse a ella- en la iniciativa creativa de la metáfora¹⁵. Como anticipándose en su crítica a la descripción citada, o mejor aún, permitiéndonos advertir que destaca con precisión el motivo central de Derrida en "La mythologie blanche", Ricoeur sostiene en *La méthapore vive*:

«Hablar metafóricamente no es para nada circular, puesto que la posición del concepto procede dialécticamente de la metáfora misma [...] Lejos pues de que el concepto de metáfora resulte no ser más que la idealización de su propia metáfora gastada, el rejuvenecimiento de todas las metáforas muertas y la invención de nuevas metáforas vivas que redescubren la metáfora permiten injertar una nueva producción conceptual en la producción metafórica misma» (1975, 372).

CONSECUENCIAS DE LA DECONSTRUCCIÓN

Esto nos permite sugerir que una distinción como la de cuestiones de hecho y de derecho o la de discurso y metadiscurso es imprescindible para elaborar algún tipo de respuestas a la deriva infinita, como problema que surge en los enfoques deconstruccionistas y su especial insistencia en la diseminación ilimitada del sentido. En el caso específico de la interpretación debería aceptarse al menos una distinción entre la situación habitual de la interpretación, como trato típico de interacción hombre mundo, en sí misma y como tal indetenible en su deriva, y aquella que intencionadamente, explícitamente, se diseña como discurso para dar cuenta de la primera: "construcción de segundo grado" -en la versión de Alfred Schutz-, "doble hermenéutica" -con Anthony Giddens-, interpretación de segundo y tercer orden -con Clifford Geertz-¹⁶. Valga como ejemplo el aprovechamiento que un antropólogo cultural como Geertz hace del concepto "descripción densa" -que toma de Gilbert Ryle- para tratar sin inconvenientes con la deriva infinita y a la vez pretender un enfoque interpretativo conceptual de la acción humana. Geertz ilustra a partir de un ejemplo de Ryle la situación típica en que la atribución de significado a una acción humana puede involucrar distintos estratos en su configuración de modo tal que "las complejidades son posibles y prácticamente no tienen fin, por lo menos lógicamente" (Geertz [1973] 21); de modo que una descripción 'superficial': "el sujeto X contrae rápidamente un ojo"

¹⁵ «El discurso especulativo tiene su *posibilidad* en el dinamismo semántico de la enunciación metafórica; por otra parte, que el discurso especulativo tiene su *necesidad* en sí mismo, en la puesta en acción de los recursos de articulación conceptual que sin duda dependen del espíritu mismo, que son el espíritu mismo reflejándose» (1975, 375).

¹⁶ Para Schutz ver por ejemplo su [1962] *El problema de la realidad social*, Amorrortu, Bs.As. 1995, 1° parte, pto. 1: «el sentido común y la interpretación científica de la acción humana»; para Giddens, A. [1982] *Profiles and critiques in social theory*, University of California Press, cap.1: «Garfinkel, etnometodología y hermenéutica»; para Geertz, C. [1973] *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 2001, parte I: «descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura».

ante la situación de un guiño, por ejemplo, no es adecuada¹⁷; a menos que se trate de un tic, por supuesto. Es una descripción 'densa', entonces, la que define el objeto del etnógrafo¹⁸, quien debe hacerse cargo de conceptualizar respecto a las distintas estratificaciones sabiendo que constituyen interpretaciones que se da a sí mismo el actor social.

Ahora bien, según Ferraris el propósito gramatológico de Derrida habría que considerarlo atendiendo a que viene en respuesta a lo que él reconoce como dos posiciones opuestas en interpretación, a saber: la hermenéutica de la sospecha¹⁹ y la hermenéutica integrativa, esta última representada por Gadamer. Ambas serían opuestas pero a la vez compartirían una modalidad reconstructiva; la primera por tender a una relación directa y "propriadamente metafísica con la naturaleza, con las causas directas, las pulsiones inmediatas, los orígenes biológicos y metahistóricos de los comportamientos" (Ferraris [1990] 349), la segunda por presentar la "tradición de una forma demasiado neta, que elude con demasiada rapidez las cesuras y las diferencias que actúan en ella" (*ibíd.* 351). Así, *De la grammatologie* se propone "...un análisis de las cesuras, de las discontinuidades, de la fundamental no transparencia de una *traditio* que ha dejado de pertenecernos o que no ha sido nunca nuestra" (*ibíd.* 353)

A su vez, esta posición trae aparejada consecuencias para el tratamiento de los textos pues ya no se presentarían a la interpretación "en su verdadera espiritualidad sino más bien en un estado de opaca materialidad como 'monumentos' silenciosos o como 'signos'" (*ibíd.*), por lo cual ya no se buscaría reconstruir el pasado -escuela de la sospecha- ni integrarlo en el presente -Gadamer- sino "deconstruir una tradición hecha de huellas y textos nunca totalmente inteligibles" (*ibíd.* 354,5). Esto no significaría, según Ferraris en otra defensa suya de la posición derridiana, que la tesis "nada existe fuera del texto" quiera decir que sólo existan los escritos, "...sino que con la finalidad de que algo sea percibido (revelándose como ser), es necesario que esté escrito en alguna parte, en la carne o en la mente" (Ferraris [1998] 39); lo cual es bastante plausible aunque de ello no se infiere la deriva infinita. Pero, otra vez, ¿cuáles son las condiciones de posibilidad para semejante empresa? Ferraris sostiene que la deconstrucción -a diferencia de la hermenéutica gadameriana, cuya base historicista muestra un especial interés por el mundo de la vida- comparte con el estructuralismo -en una versión post estructuralista, por supuesto- "ciertas actitudes de

¹⁷ «El que guiña el ojo está comunicando algo y ...de una manera bien precisa y especial»; sin embargo el gesto podría querer transmitir información sobre una conspiración, parodiar ese intento, ensayar. incluso el gesto, etc. (cfr. Geertz [1973] 21 y 22).

¹⁸ Geertz toma de Ricoeur la noción de inscripción del significado -de *noema* del decir- para presentar los rasgos de la descripción etnográfica: es interpretativa del flujo del discurso social y consiste en intentar rescatar «lo dicho en ese discurso de sus ocasiones precederas y fijarlo en términos susceptibles de consulta» (*ibíd.* 32),

¹⁹ Vimos que Ricoeur, por el contrario, ubica a la deconstrucción en el marco de las filosofías de la sospecha.

base...la atención por las formas simbólicas separadas del mundo histórico y de las intenciones psicológicas que las han generado, o mejor en las que se inscriben" (Ferraris [1990] 360).

Con estos breves comentarios podríamos considerarnos en situación para evaluar la posición de Ricoeur al respecto; sin embargo es conveniente detenerse un poco más en su funcionamiento antes de extraer mayores conclusiones. Tomaremos para ello el texto clave *De la grammatologie*, donde Derrida realiza una lectura deconstructiva del *Curso de Lingüística general* de Ferdinand de Saussure, para mantener el contexto de remisiones que hemos empleado y a la vez evaluar el tratamiento distinto que este autor hace de la lingüística estructuralista en relación con el de Ricoeur.

Como es sabido, Saussure toma distancia en su *Curso* tanto de la concepción tradicional que postula al signo como aquello que está en lugar de alguna otra cosa como de la caracterización que hace de la lengua una nomenclatura. En efecto, propone entender al signo lingüístico como una entidad doble, regida por valores que la lengua constituye entre dos masas amorfas: el pensamiento y el sonido. Así, es la lengua y no algún tipo de entidad previa la que permite al hablante reconocer una porción fónica particular como tal o cual significante y a una porción conceptual como tal o cual significado. El carácter intrínsecamente inmotivado de la relación le quita todo sostén racional a la configuración de la lengua. Se trata de una entidad cuya constitución oposicional (resultado de enfoques oposicionales: lengua/habla, sintagma/paradigma, diacrónico/sincrónico, etc.) muestra sólo un principio relacional que permite rechazar el supuesto de que haya datos de la lengua autosuficientes, al modo de sustancias separadas y descriptibles independientemente del sistema de relaciones que establece el par significante/significado²⁰.

Ahora bien, a juicio de Derrida, la constitución de la Lingüística estructural, cuyo alcance se ha extendido a gran parte de las ciencias humanas, se habría logrado según un fundamento fonológico por el cual la escritura aparece subordinada necesariamente a las determinaciones apriorísticas que la lengua ejerce sobre ella. La sospecha de Derrida al respecto es que si bien la Lingüística así caracterizada ejerce un poder crítico de vastas proyecciones en la medida que se abre a un modo de acceder a los problemas del significado que logra quebrar la unidad de la palabra, el recorte y la exclusión de la escritura declaradas por Saussure, como momento inaugural de la disciplina, responden a una herencia metafísica ilusionada con la *phoné* y su consecuente pretensión de una presencia plena que la respalde. Así, la experiencia del oírse hablar -en esto consiste el fonologismo- habría hecho suponer a la tradición metafísica que podía asegurar una inmediatez, y por ende una plenitud de la presencia, en el acto de la comunicación, por lo cual se creyó acríticamente que la voz mantiene con el pensamiento una afinidad natural; mientras que la escritura, por su materialidad manifiesta, no es extinguible en un presente como el del

²⁰ Saussure afirma: «la lingüística trabaja, pues, en el terreno limítrofe donde se combinan los elementos de dos órdenes. Esta combinación produce una forma, no una sustancia» (Saussure [1922] 160,1).

habla, sería un artificio mediato y convencional. A su vez, desde esta concepción de una metafísica de la presencia se habría dado lugar a una caracterización del pensamiento como aquello independiente y anterior al lenguaje que lo vehiculiza, por lo cual la proyección crítica de la lingüística saussureana se vería internamente comprometida con los mismos supuestos que prometía desterrar. Estos supuestos con los que se solidariza el fonocentrismo son caracterizados por Derrida de logocéntricos, en tanto otorgan prioridad al significado por sobre el significante, entendido el significado, a su vez, en términos de razón, principio, origen del sentido y de la verdad.

Sin embargo, Derrida advierte que el texto saussureano, leído como un entramado de conceptos declarados y gestos inadvertidos, libera a la escritura de los parámetros fonológicos que la relegaban a un lugar secundario, alcanzando así un rango de irreductibilidad trascendental que abarca al lenguaje en general. Dicho de otro modo, entre lo que Saussure declara y lo que efectivamente escribe se juega tanto la dependencia como la salida de la metafísica 'fonologocéntrica'; a la vez que se exhibe la exclusión de y la apertura a la escritura respecto de la Lingüística. De allí que Derrida ensaye, en *De la grammatologie*, una estrategia deconstructora que haga explícita la solidaridad sistemática e histórica entre conceptos y gestos²¹. En este sentido, puede verse a la práctica de la deconstrucción como un modo de lectura que en principio opera sobre los discursos efectuando un desmontaje crítico de las oposiciones jerárquicas que recorren buena parte de la tradición filosófica occidental y de los presupuestos metafísicos en los que estos se basan; "...y esto identificando en el texto las operaciones retóricas que dan lugar a la supuesta base de argumentación, el concepto clave o premisa"²² (Culler [1982] 80).

Desde la orientación fonológica antes señalada, y en el marco de lo que aparecen como sus declaraciones, Saussure asignó a la escritura una función limitada (es una modalidad entre otras de un lenguaje puro) y derivada (en tanto representativa es significante de significante). Ahora

²¹ Esta tensión puede vérsela también en términos de ambigüedad respecto de los propósitos saussureanos: su propuesta delata abiertamente un etnocentrismo cultural, toda vez que privilegia el modelo de la escritura fonética a los fines de excluir la grafía; pero a la vez es un modelo que se piensa a sí mismo como no etnocéntrico, al intentar liberar a la lingüística de la escritura y poder de ese modo pensar un rango de mayor autenticidad para la lengua; ambigüedad que, según Derrida, Saussure comparte con Levi Strauss (cfr. D [1967] 157)

²² Un reparo obvio que debemos despejar está relacionado con la circunstancia de que la obra sobre la que Derrida trabaja, el *Curso*, no fue escrita precisamente por Saussure, sino que consiste en la recopilación llevada a cabo por asistentes a sus cursos. Esto, que podría debilitar la importancia de los señalamientos derridianos si nos guiáramos por cuestiones tales como: ¿cuál fue el pensamiento genuino de Saussure y cuánto de él fue recogido efectivamente en las notas de los alumnos?, por el contrario, nos permite advertir mejor su propuesta que, interesada exclusivamente por el texto y sus efectos "...funcionando en un sistema de lecturas, de influencias, de desconocimientos, de préstamos, de refutaciones, etc" (D [1967] 95) se desentiende explícitamente de la inquietud respecto al 'pensamiento' del autor.

bien, esta orientación, según Derrida, no es ocasional, responde a un modelo de escritura fonética. Aún más, Saussure delimita su estudio al sistema fonético cuyo prototipo es el alfabeto griego. Estos límites, sin embargo, no son aleatorios, sino más bien solidarios de las exigencias constitutivas de la lingüística que desde ese recorte de la escritura puede deslindar aquello que resultaría exterior a su campo de estudio. Así y todo, insistiría Derrida, "ese *factum* de la escritura fonética...no responde...a ninguna necesidad de esencia absoluta y universal" (D [1967] 41). Esta última afirmación, que desenmascara las pretensiones de derecho por parte de la Lingüística reduciéndolas a cuestiones de hecho, podría hacernos esperar una respuesta del orden de lo contingente o azaroso por parte de Derrida para dar cuenta del problema; sin embargo, su pretensión es revisar el esquema básico operatorio que ha llevado a Saussure a postular como cuestión de derecho tales distinciones. En este sentido, Derrida advierte que la Lingüística se constituye siguiendo un esquema que distingue lo exterior de lo interior, por el cual necesariamente la escritura aparece como la representación técnica externa y artificial de un lenguaje natural e interno, el de la voz; la escritura aparece así como un significante de significante. Es decir, dado el propósito saussureano de proteger a la lengua como un sistema interno, surge como una necesidad también interna la tarea de delimitar lo externo y artificial; pero, a su vez, podemos observar que el intento de establecer relaciones topológicas a partir de una caracterización que las acompaña (como la de imagen representante/representado) acentúa más bien la mutua interdependencia de los *relata* antes que su ubicación estable.

Se descubre así la pretensión de fondo por parte de Saussure que consiste -aún en contradicción con su declarado postulado de un sistema no explicable en términos de substancias independientes de sus relaciones- en reestablecer el vínculo natural perdido, el de la esencia natural primitiva de la *phoné*. Volviendo ahora a su afirmación antes citada, advertimos que Derrida nos invitaría a sospechar de la presunta naturaleza en cuestión, mostrándonos que en definitiva ésta no responde más que a un estado de cosas gestado por la escritura fonética. Insistimos con nuestra inquietud anterior: ¿se trata solamente de una respuesta de orden factual por parte de Derrida a lo que ahora nos aparece como la demanda de un vínculo esencial originario por Saussure? ¿O se trata, en cambio, del interrogante por cuál es la índole de la pretensión en restituir lo esencial ahora perdido? ¿Lo que aparecería ahora como desligado del vínculo natural, es una exterioridad no vinculante con aquello esencial? ¿Cómo reconocer el vínculo ahora perdido sino a costa de su estar perdido? Saussure lo piensa al modo de la usurpación por parte de una naturaleza ficticia, la de la escritura, que por su permanencia y solidez termina, según un proceso de contaminación y deformación, imponiéndose por sobre la naturaleza verdadera, la de la lengua. El tema de la usurpación implicaría la necesidad de la legalidad instituida por la naturaleza y la instauración posterior de otro orden; además de revelar un excesivo temor por parte de Saussure al insospechado poder que le atribuye a lo que parecía un mero artificio inocuo.

Ahora bien, ¿qué ocurriría si la usurpadora revela rasgos peculiares no reducibles a lo usurpado? Si la escritura opera con recursos tales como el espaciamento y la puntuación, que no pueden ser considerados simples accesorios²³ en tanto impiden una adecuación estricta con la linealidad temporal continua de la secuencia hablada, el estado de usurpación sería tan interno al sistema, e incluso más interno, ya que consideraciones como las señaladas son constituyentes de, pero no constituidas por la lengua. Así, nuestro interrogante acerca del supuesto recurso de orden fáctico derridiano quedaría despejado por la radicalidad de su propuesta de atender al acto escritural. La relativización del fenómeno de la escritura fonética -aún desde su masividad y persistencia histórica, con lo que arrastraría consigo a la historia de Occidente- queda subsumida en la escritura, como en su previa condición de posibilidad; remitiéndonos ésta última a una profunda posibilidad de esencia²⁴ (situación que se le había negado a la escritura fonética).

Desde este registro de la cuestión Derrida encuentra que Saussure mismo, leído contra sí, escribe desde y para la liberación de una gramatología general. Señala que precisamente cuando no se dedica al tema de la escritura se advierte el lado fecundo de su contradicción; esto es: cuando postula la arbitrariedad del signo y cuando tematiza el concepto de diferencia. Como señala Peñalver, se trata de una liberación recíproca: la Lingüística se abre a la escritura, en tanto experiencia no fonética del lenguaje, y la Gramatología resulta posibilitada por una elaboración de esos dos temas que provienen del campo lingüístico.

La tesis de la arbitrariedad del signo niega indirectamente, según Derrida, la intención declarada por Saussure de expulsar a la escritura del sistema interno del lenguaje. Lo arbitrario, entendido como institución inmotivada, impide cualquier intento de jerarquización natural entre distintos tipos de signos. Además, su definición de signo excluye la relación de imagen o de semejanza. Habría, por lo tanto, una contradicción entre expulsar a la escritura bajo el argumento de que es imagen del habla y a la vez afirmar que tanto la lengua hablada como la escritura son dos tipos de signos distintos. Al respecto, Derrida concluye en que Saussure nunca pudo pensar seriamente en que la escritura fuese imagen del habla, sino tan sólo que con esa declaración sería fiel a la tradición no crítica de la que es heredero²⁵. Por otra parte, es del signo escrito que se puede predicar con rasgos irreductibles el carácter de institución durable que se pretende para todo signo. Además, la iterabilidad de la escritura, que la habilita como técnica de registro privilegiada por su funcionamiento en ausencia de la intención significativa del emisor, se proyecta también al campo del habla; por lo cual se revela que es la escritura en general la que cubre todo el campo de los signos lingüísticos.

²³ Cfr. Derrida [1967] pág. 52

²⁴ Cfr. Derrida [1967] pág. 52

²⁵ Cfr. Derrida [1967] pág. 59

En lo que atañe al tema del carácter diferencial en la constitución de los sistemas de signos, Saussure, para describir su funcionamiento, toma paradójicamente como modelo al de la escritura: la lengua, como sistema de diferencias sería una especie de escritura, donde la alteración en el diseño de una letra, por ejemplo, permite una expansión sólo delimitable por la marca de otra que se le opone. Derrida extrae como consecuencia de pensar a partir de la diferencia la imposibilidad de sostener la presencia de una plenitud sensible en tanto origen; contradicción en la que incurre la declaración de Saussure cuando postula una esencia natural fónica y la dependencia natural del significante gráfico²⁶. Por otra parte, Saussure termina expulsando de la lengua aquello mismo que le permitió excluir a la escritura del sistema interno: la materialidad, en este caso, la materialidad fónica. Según Derrida, para hacerlo Saussure opera una reducción similar a la fenomenológica con la cual puede distinguir entre la imagen acústica y el sonido objetivo. La imagen acústica no es para Saussure el sonido material sino su 'huella' psíquica. Esta última no debe ser entendida en términos mentalistas -según Derrida- sino como el intento de salvar la diferencia entre el sonido que aparece y el aparecer del sonido, entre el 'mundo' y lo 'vivido'²⁷. La necesidad de neutralizar la sustancia fónica deriva de la exigencia a pensar la condición que le da forma, la diferencia, sin la cual "...la plenitud que se denomina sensible no aparecería como tal" (D [1967] 81). A su vez, "el aparecer y el funcionamiento de la diferencia supone una síntesis originaria a la que ninguna simplicidad absoluta precede". Tal sería entonces la huella originaria. Como anterior a todas las distinciones entre las regiones de lo sensible, la huella originaria impide la jerarquización entre lo visual y lo auditivo: "la diferencia entre las unidades plenas de la voz permanece inaudita. Invisible también la diferencia en el cuerpo de la inscripción" (*ibíd.* 85).

Llegados a este punto, donde apareció uno de los conceptos clave del enfoque derridiano: la huella originaria como marca de anterioridad irreductible a la presencia simple, podemos observar que no está en las pretensiones de este autor invertir jerarquías como las descritas, colocando a la escritura por sobre el habla, sino mostrar, a partir de un examen del funcionamiento que exhibe la escritura, las condiciones que subyacen a todo sistema de signos y que resultan en un sistema de diferencias. Como resultado con consecuencias críticas aparece la imposibilidad de postular una presencia plena como garantía de fundamento, de lo cual no se desprende la posibilidad de extraer el postulado del término opuesto: la ausencia, pues nos obligaría nuevamente a establecer una jerarquía de los términos que dé cuenta de ellos como plenitudes; más bien Derrida nos muestra que relaciones como las nombradas implican un sistema de diferencias que permiten reconocerlas y establecerlas. En este sentido, el origen que se postule es el no origen, lo que llevado al problema de la relación entre pensamiento y lenguaje nos conduce a evaluar que la indeterminación inicial entre pensamiento y todo aquello que se establezca como su vehículo es la condición para pensar las determinaciones ulteriores. Ahora bien, esto no se sostiene ya en un

²⁶ Cfr. Derrida [1967] pág. 68 y 69

²⁷ Cfr. Derrida [1967] pág. 64

orden jerárquico pre existente, ni en un previo deslinde de realidades cuyas relaciones fuera necesario restablecer, por lo cual se nos impone una estrategia deconstructiva -como la aquí descrita- que dé cuenta de las determinaciones en tanto diferencias.

La fertilidad crítica de un examen con estas características es innegable pues permite extraer consecuencias para la pregunta por las condiciones de cientificidad de un cuerpo de saber, en este caso el de la Lingüística de base saussureana. En efecto, la posibilidad de determinar un concepto de escritura y a partir de él fundar una ciencia correspondiente implica la pregunta por la cientificidad de tal pretensión. Como afirma Derrida, de hecho existen investigaciones específicas respecto de la escritura que reúnen abundante información, aunque desde una fragilidad teórica en las reconstrucciones críticas. Sin embargo, esta insuficiencia teórica no sólo no les impide funcionar bien en tanto investigaciones positivas, sino que incluso la 'represión' de las cuestiones de derecho es "...necesaria para el progreso de las investigaciones positivas" (D [1967] 38). Según Derrida, las investigaciones de los gramatólogos no suelen vincularse con las de los lingüistas y a la vez el estatuto epistemológico de la Lingüística se habría alcanzado según un fundamento fonológico a partir del cual la escritura aparece como necesariamente subordinada. De allí entonces que se produzca un hecho de desvinculación entre dos campos de investigación, la Lingüística de la Gramatología, ligado a un hecho de subordinación en el interior de las ciencias del lenguaje, según cuestiones también de hecho: la unidad de *phoné* y *logos* en la historia de Occidente²⁸. Desde el punto de vista de la Lingüística como ciencia esta unidad de determinación: *phoné-logos* aparece como anterior a todas las variantes que puedan surgir; es decir, determina de derecho todo el campo de investigaciones. Podemos advertir que la demanda de cientificidad por parte de la escritura compromete el rango de cientificidad de la Lingüística -y el de todas las ciencias "humanas" que se basan en ella- en tanto esta ha relegado a la escritura. Dicho de otro modo, o dicho con otras consecuencias: ¿está bien formulada la demanda de cientificidad por parte de la escritura? ¿Puede hacerlo respecto de aquella ciencia que la ha relegado? La 'debilidad' teórica de las disciplinas dedicadas al estudio de la escritura no sería tal, o no lo sería de derecho, en la medida en que paradójicamente produce de hecho resultados en sus investigaciones que no son reducibles a respuestas del orden de la lingüística. Pareciera que el deslinde hubiera que hacerlo en términos de producción; no de fecundidad -es decir, de más o menos resultados- sino más bien desde la pretensión de producción de la ciencia en cuestión y de lo efectivamente producido. En el tratamiento derridiano presentado a partir de *De la grammatologie* lo que estamos denominando pretensión de producción apareció como discurso

²⁸ No puede escapársenos la íntima relación -aunque revisable y necesitada de matices, por supuesto- entre este relato de las relaciones subordinantes de la lengua oral y la escrita a lo largo de la historia de Occidente, con la historia del olvido del Ser que propone Heidegger. Gasché, por ejemplo, se encarga de mostrar que «la palabra derridiana *texto* es una traducción (sin traducción) de la palabra heideggeriana *Ser*» (Gasché, R. «Joining the Text: From Heidegger to Derrida», en Arac Gozdzich, M (ed.), *The Yale Critics: Deconstruction in America*, págs. 156-7, citado por Ferraris en [1990] 368).

declarado de una ciencia mientras que lo efectivamente producido es lo que él califica de gesto: aquello que no se declara sino que se escribe. La sospecha de Derrida, como ya dijimos, es que hay una solidaridad sistemática e histórica entre conceptos declarados y gestos, y la lectura deconstructiva hace explícita tal solidaridad.

Ahora bien, como también vimos, el carácter de institución durable que Derrida le adjudica al signo escrito, como núcleo irreductible del concepto de escritura, revela que a su juicio es la escritura en general la que cubre todo el campo de los signos lingüísticos; a su vez, el carácter de inmotivado revela la no vinculación natural que le es inherente a todo signo. Derrida propone, entonces, pensar desde la escritura la 'huella instituida', "como la posibilidad común a todos los sistemas de significación" (D [1967] 60). Es claro que Derrida pretende ubicarse en una posición anterior a las consabidas discusiones sobre el carácter o bien cultural o bien natural de los sistemas de signos, pues apunta a tematizar "aquello a partir de lo cual es posible un devenir-inmotivado del signo, y con él todas las oposiciones ulteriores entre la *physis* y su otro" (*ibid.*62). Sin embargo, las condiciones de posibilidad que establece son a la vez las de su imposibilidad. En efecto, en el caso de su tratamiento de la metáfora -como ya vimos y ahora resumimos siguiendo a un exégeta de su obra por él autorizado-

"el propósito de Derrida no es criticar la filosofía por su empleo de las metáforas, ni criticar a los críticos que hacen esa crítica, sino, *como siempre* (el subrayado es mío), mostrar la complicidad fundamental que une aquí los dos campos" (Benington [1991] 141).

Complicidad que impide, o al menos dificulta, trastorna, subvierte, la pretensión de distinguir cuestiones de hecho y derecho. Como señala también Benington, tomando en préstamo un término de Gasché y que el mismo Derrida utiliza, se trata de cuestiones "cuasitrascendentales", mediante las que Derrida

"se opone innegablemente al privilegio trascendental, y ése es el verdadero objeto de la deconstrucción, [aunque] no en nombre de los elementos 'positivos' reconocidos por las ciencias humanas" (*ibid.* 276).

Unas páginas más adelante caracteriza estas cuestiones: "...en Derrida, lo que hace posible hace, al mismo tiempo, imposible la pureza del fenómeno que ha hecho posible" (*ibid.* 281). En el caso del lenguaje, por ejemplo, lo que permite "...que se transmita en una tradición expone el sentido a una dispersión que amenaza siempre toda transmisión de una idea". Esto supone una deconstrucción que abarque la oposición básica entre empírico y trascendental y todos los conceptos que se sucedan de ella; deconstrucción que no se erige, sin embargo, en un desplazamiento hacia 'arriba', de anterioridad en la fundamentación, sino, y a la vez, en un movimiento descendente,

"...porque lo empírico y lo contingente, a su vez necesariamente desplazados, en dicho movimiento, hacia el acontecimiento singular y el caso del azar, son lo que se encuentra más arriba de lo más alto, más altos que la altura, en la recaída de la altura" (*ibid.* 283).

De allí consecuencias como el diferimiento del sentido y la indecidibilidad fundamental -valga la paradoja- para volver legible la "huella" que transcurre a través de las oposiciones tradicionales. No por casualidad acabamos de citar el ejemplo del lenguaje de entre los varios casos en que se pretende mostrar la actividad deconstructiva²⁹ pues precisamente es a partir de su caracterización que nos interesa revisar consecuencias como las señaladas.

SIGNO Y DERIVA INFINITA

Es cierto que esto le permite a Derrida sugerir la deuda que el pensamiento occidental ha mantenido con una específica noción de signo: la unión de un significado (el sentido, el concepto) y un significante (la voz o palabra), unión en la que el significado siempre guarda prioridad en tanto anterioridad vehiculizada por el segundo. Puede verse en ese modo de pensamiento una pretensión de afirmación de una verdad previa como presencia originaria e idéntica que se mantendría independiente (absuelta) de todas las manifestaciones que de ella pueda hacer el vehículo de su transmisión. Husserl, por ejemplo, sería uno de los filósofos que a juicio de Derrida habría conservado esta determinación toda vez que postula una presencia dada a la intuición de una manera originaria y que en tanto tal debe ser recibida. Esta presencia originaria a la conciencia se da por el privilegio otorgado a la voz, custodio de la presencia, lo que a su vez supone una caracterización del signo. En efecto, según Husserl todo signo remite pero de dos modos distintos: o bien como 'índice', donde no se transporta el sentido y aparece exteriormente el significante (por ejemplo humo) y no el significado (fuego); o bien como 'expresión', en esta última se nos da la presencia inmediata y plena de lo significado, presencia que sólo es recogida por la voz. Así, para Husserl el lenguaje es la expresión, como representación, de una vivencia originaria, es una exteriorización de un interior pleno.³⁰ En nuestra exposición hemos visto en detalle el caso de Saussure y su herencia logocéntrica. Respecto de este último pareciera que el propósito de la deconstrucción derridiana es llevar a sus últimas consecuencias la posición estructuralista antes que mostrar sus alcances (a diferencia de Ricoeur, quien le adjudica al tratamiento estructuralista de los textos un alcance explicativo que sin embargo debe quedar subsumido en una tarea hermenéutica de mayor compromiso ontológico con lo dicho en el texto); cabe entonces preguntarse si acaso en ese ejercicio de lectura no concede demasiado a la posición deconstruida. De algún modo esto es inevitable, pues si de lo que se trata no es de tomar distancia del texto para evaluar sus alcances y límites ni tampoco realizar una crítica de sus supuestos, sino deconstruirlos, el tipo de lectura a realizar, el estilo de interpretación a ejercer, debe quedar sujeta a los requerimientos discursivos del texto fuente, a sus modos de enunciación

²⁹ Benington cita los casos de la carta con la red postal, la iterabilidad y el enunciado del *cógito* con la locura o la muerte (cfr. Benington [1991] págs.281,2)

³⁰ Ver el tratamiento de Derrida en *La voix et le phénomène*, París, P.U.F., 1967.

y tal vez, si es que se sostiene la imposibilidad de distinguir niveles de discurso, a sus supuestos no cuestionados³¹.

Derrida rechaza con justa razón la atribución que suele hacersele, a mi juicio demasiado ingenua, de sostener una posición que afirme el carácter no referencial del lenguaje, crítica que suele ir acompañada de una caracterización de la deconstrucción como si se tratase de un artificio combinatorio para hacerle decir a los textos cualquier cosa que a uno le venga en ganas; pues es cierto que

“...la deconstrucción trata de mostrar que la cuestión de la referencia es mucho más complicada y problemática de lo que suponían las teorías tradicionales. Llega inclusive a preguntar si nuestro término ‘referencia’ es enteramente adecuado para designar lo ‘otro’...lo que está más allá del lenguaje y llama a éste” (D [1995] 193)

Sin embargo, es precisamente la índole de esa complicación, de esa problematización de la referencia, la que permite advertir su deuda con la semiología y hasta un punto tal que puede hablarse, siguiendo a Dillon, de un “reduccionismo semiológico” en el movimiento deconstruccionista.

En primer término cabe destacar que la deconstrucción no admite suponer para el lenguaje, en tanto sistema de significados, un origen en algún nivel de experiencia previo a las mediaciones que impone el mismo lenguaje³². Con mayor precisión, la noción misma de un origen del lenguaje le resulta inconcebible pues disponer de significados presupone la operación de significados anteriores, por lo cual “...no podría haber eventos significativos originales que puedan haber tenido lugar en la oscuridad de la prehistoria o en el *ex-stasis* de un acto de habla poético reciente” (Dillon [1995] 9). Ahora bien, a partir de los trabajos de Saussure consideraciones como la recién afirmada se han convertido en un tópico generalizado no sujeto a discusión y el mismo

³¹ A una pregunta sobre la dificultad para comprender trabajos como «Ulysse gramophone», dificultad que según el entrevistador tal vez responda a que se trata de una tentativa literaria sobre textos literarios, Derrida responde: «me esfuerzo siempre por ser lo más demostrativo posible. Pero es verdad que las demostraciones están prisioneras de formas de escritura que tienen sus propias reglas, a veces nuevas, otras producidas y deducidas. No pueden responder por las normas tradicionales que justamente esos textos interrogan o desplazan». Y ante la pregunta: «¿adapta su estilo al objeto que analiza?», responde: «sin mimetismo, pero incorporando en alguna medida la rúbrica del otro. Si hay suerte, un texto diferente hace su aparición, un acontecimiento diferente, irreductible al autor o a la obra, de la cual sin embargo es preciso hablar lo más fielmente posible» (entrevista de 1987 recogida en *Points de Suspension*, Jacques Derrida, Galilée 1992. Versión castellana de Carlos Torres para revista *Caronte*, Bs.As., Altamira, págs. 34 a 39). A nuestro juicio, en una estrategia deconstruccionista la sujeción tanto a las «formas de escritura» como a la «rúbrica del otro» tiene consecuencias como las apuntadas también para la lectura de obras no literarias, como es el caso en *De la grammatologie*. Es imprescindible preguntarse entonces por el tipo de supuestos que nos llevan a esas consecuencias.

³² Cfr. por ejemplo Derrida [1966] 385

Ricoeur no muestra tener conflictos en aceptarlo. Sin embargo, el planteo saussureano al respecto tiene por objeto desestimar la excesiva importancia que en su momento se le concedió a los estudios filológicos que habrían partido del criterio de considerar a la lengua una nomenclatura, pero no necesariamente expedirse sobre las relaciones del lenguaje como sistema de signos con el conjunto de la experiencia humana, tanto lingüística como prelingüística y/o alingüística. En ese sentido es considerable el esfuerzo de Ricoeur por delimitar los alcances del estructuralismo toda vez que él pretende dar cuenta de fenómenos integrales y que involucran procesos más vastos y complejos que el del sistema de la Lengua. El análisis de Derrida, en cambio, conduce a extraer consecuencias "positivas", por así decir, de los mismos motivos que a Ricoeur le resultan limitantes de un tratamiento abarcador del lenguaje, y entre esas consecuencias está la de apuntar a la clausura del sistema de signos.

En efecto, podemos observar que ya en la lectura derridiana de Husserl el lenguaje media el sentido a través de la función idealizante que separa al portador del significado del origen y telos de su referente. Dado que un significado debe haber estado trabajando en la identificación de un objeto como tal, toda referencia retroactiva hacia un objeto originalmente constituido debería mostrar que está mediada por el significado presupuesto en esa constitución supuestamente primordial, una mediación que Derrida designará como "repetición original". Otro tanto ocurre con la referencia hacia el objeto como finalmente determinada, pues también esta es mediada³³. Esa función idealizante no podría estar presente a la conciencia dado que es puramente formal, sin contenido, aunque la regula a través de un proceso de diferimiento indefinido. Como muestra Dillon, la descripción derridiana descansa sobre el argumento de que la identificación presupone idealización, pero entendida como repetición, lo que priva a la percepción del derecho de ser un origen del sentido: "...esa idealidad es conferida al lenguaje, que está siempre trabajando en la producción de la comunidad intersubjetiva presupuesta por el mundo compartido del despliegue histórico" (Dillon [1995] 12). Según esto habría que admitir que el proyecto husserliano de alcanzar el origen de la idealidad en la geometría retornando a la '*Lebenswelt*' no debe ser entendido como un regreso al mundo perceptual³⁴, dado que la percepción precientífica ignora cómo en su constitución ya está trabajando el a priori trascendental de los significados; es decir, pretende tener una visión no mediada por los significados porque ignora el "juego" de la *différance*. Pero esa lectura sobre Husserl es posible, argumenta Dillon a mi juicio con razón -y en especial respecto a esa conclusión- sólo porque en ella interviene el reduccionismo semiológico.

Dillon rechaza la pretensión de considerar arbitrarias a las significaciones, al menos para el caso de los significados perceptuales -eje de su crítica-, argumentando que la identificación, concebida como la subsunción de un dado perceptual en la idealidad, presupone un significado perceptual prelingüístico para dar cuenta de su estar subsumido bajo una forma ideal determinada. De lo

³³ Cfr. D [1962] págs. 134-5

³⁴ Cfr. D [1962] pág. 120

contrario, ausente la significatividad a nivel de la percepción, la asignación de la forma ideal resultaría totalmente arbitraria³⁵. En verdad con este planteo Dillon pretende criticar lo que considera una premisa básica en la que descansaría la estrategia deconstruccionista: el argumento trascendental de que el significado presupone idealización. Nosotros hemos comentado que habría que hablar mejor de argumentos cuasi trascendentales en el caso de la deconstrucción, dado que se trata de un procedimiento tendiente a mostrar que las condiciones de posibilidad son a la vez de imposibilidad para la fundamentación de un fenómeno. De todos modos, la caracterización de Dillon -no así su descripción de base que está fundada en una posición crítica de toda argumentación trascendental³⁶- logra mostrar que la pretensión de erigir a la *différance* en condición de posibilidad de las diferenciaciones en el espacio y en el tiempo, es decir, para la posibilidad de lo dado, de la representación, termina por sustituir un argumento trascendental fundado en la idealización por otro fundado en la arbitrariedad del sistema de signos; de ahí el reduccionismo semiológico.

Según Dillon este tipo de reduccionismo, que a su juicio constituye el núcleo central del pensamiento post moderno, está conducido por un argumento basado en la función trascendental del signo: la cognición presupone identificación y esta presupone una idealidad formal (un *eidos*, una esencia, un concepto, un noema, un significado). Independiente al modo noético que se trate (percepción, memoria, fantasía) la cognición de un individuo presupone su identificación como instancia de un tipo y eso presupone el funcionamiento de un identificador formal. Ver un perro como perro, por ejemplo, supone identificar al perro como tal, y eso supone el funcionamiento de

³⁵ Cfr. Dillon [1995] 12. También argumenta que la reducción semiológica evita tanto la cuestión de cómo el juego de los significados temporaliza y hace posible la historia como la cuestión de la reidentificación de los significados, de cómo el *token* presupuesto en una síntesis temporal es designado como el juego de la substitución. «La curiosa torsión que constituye a la reducción semiológica es que el significado de la fuerza o cantidad finalmente responsable de la génesis del significado es finalmente derivada de los significados en sí mismos. Pero esta es una petición de principio no explicable en términos de círculo hermenéutico. Si el único significado que la fuerza o cantidad puede tener es el que deriva de sus significados entonces no hay relación entre el significado y lo que ellos significan lo cual quiere decir que la cuestión de la génesis no puede ser preguntada ni respondida. Hay un "otro del lenguaje" al que el lenguaje siempre refiere, pero el significado que tiene dentro del lenguaje está fundado exclusivamente dentro de él, que es como decir que no está fundamentado del todo. Así la reducción semiológica resulta en un nuevo dualismo: el del significar y el significado, donde los polos opuestos están separados por la prohibición de una barrera que no puede ser levantada, y que la referencia de Derrida al otro del lenguaje sirve a una necesidad funcional u ontológica pero permanece epistemológicamente vacía » (op.cit. 13).

³⁶ En verdad Dillon apoya su crítica al deconstruccionismo desde una visión que rechaza la preocupación típica de la fenomenología por fundar el conocimiento en una idealización. Nosotros hemos visto, por el contrario, que una fenomenología hermenéuticamente cualificada, como propone Ricoeur, permitiría re pensar ambas empresas desde la mutua constitución en el trabajo siempre mediado, por largos rodeos, de autocaptación del *ego* en las obras.

la idealidad nombrada por el significado "perro". Ausente la idealidad no hay identificación ni repetición ni retorno referencial al dato, entonces tampoco habría coherencia de la experiencia sobre el tiempo y entre inteligencias diversas; y eso atraviesa toda apelación a la idealidad como condición de inteligibilidad. Ahora bien, como señalamos Derrida desplaza esta apelación al plano de la *différance*, que aparece entonces como el motor que conduce al lenguaje aunque como su origen no originario. Vemos aparecer esto de modo explícito en su ensayo programático donde evalúa la incidencia del estructuralismo en las ciencias humanas. Allí describe la historia del concepto de estructura como una sucesión interminable de determinaciones de su centro, una permanente sustitución de principios en la que siempre se habría designado "lo invariante de una presencia: *eidos, arché, telos, energeia, ousia, aletheia*, trascendentalidad, conciencia, Dios, hombre, etc." (D [1966] 385). En esa historia irrumpe como un acontecimiento el reconocimiento de que la estructura no tiene en su centro una presencia que la sostenga sino más bien un desplazamiento por sustitución, sin origen:

"...se ha tenido que empezar a pensar que no había centro, que el centro no podía pensarse en la forma de un ente-presente, que el centro no tenía lugar natural, que no era un lugar fijo sino una función, una especie de no-lugar en el que se representaban *sustituciones de signos hasta el infinito* (el destacado es mío) (*ibid.*).

Ahora bien, de modo implícito Derrida hace coincidir ese acontecimiento con el momento en que

"...el lenguaje invade el campo problemático universal: este es el momento en que, en ausencia de centro o de origen, todo se convierte en discurso...es decir, *un sistema en el que el significado central, originario o trascendental no está absolutamente nunca presente fuera de un sistema de diferencias. La ausencia de significado trascendental extiende hasta el infinito el campo y el juego de la significación*" (el destacado es mío) (*ibid.*)

Es decir, remite la *différance* al lenguaje a través del cual opera y desplaza al ser como el auto encubrimiento (no) originario de la concepción de verdad que damos por sentada en nuestro trato con el mundo. Así, es entendible que para Dillon el círculo derridiano consista en un desplazamiento del círculo hermenéutico; se trata de una circularidad cuyo eje es la "infra referencialidad" pues en ella los significados refieren siempre y solamente a través de procesos de repetición. De allí que el círculo hermenéutico anunciado por Heidegger -en el que el lenguaje a través del cual nos aproximamos al mundo se corresponde con algo que trasciende al lenguaje así como este último nos trasciende- sería tomado por Derrida como heredero aún del léxico de la ontoteología; pues la remisión a una trascendencia que funciona como fundamento y origen del lenguaje debe finalmente apelar a una idea de divinidad que permita hacer coincidir al hablante finito con el hablante divino. De modo que según esta versión, el poeta de Heidegger debería repetir las palabras habladas por la deidad, y la respuesta del poeta a la escucha *alethetica* debería ser no una apertura al mundo sino una repetición de un decir divino.

Según Dillon, Derrida sólo remueve la deidad del proceso de repetición y reemplaza la estructura de la foné, o signo hablado, con la traza o signo inscripto³⁷

“ los signos son trazas que trazan la traza que ha sido borrada en un proceso de substitución no idéntica. El trazado de la traza borrada en el juego de substitución de los significados es a la vez una referencia y una recapitulación, a la vez un diferir y una igualdad (diferida). Se pretende que ambos sentidos sean expresados en la noción de repetición: la repetición de la traza es numéricamente diferente de la traza repetida (y borrada) pero como substituto limitado por una unidad ideal de intención (el querer decir) que nunca ha sido consumada, es la misma” (Dillon [1995] 60,61)

A su vez, removida la deidad se remueve también el origen y el fin, por lo cual el proceso se extiende indefinidamente en una oscuridad anterior y posterior; pues si bien le es intrínseco a todo signo la pretensión de referencia más allá de sí, esta queda indefinidamente diferida:

“no hay significado trascendental presente en ninguna parte; la consumación o coincidencia del significado con el referente último es vista en un diferimiento indefinido: *il n'y a pas de hors texte*. El proceso es circular en su infrarreferencialidad: los signos refieren siempre y sólo a otros signos substituyéndolos y el círculo es cerrado en el sentido de que no hay modo de salir de ello” (*ibid.* 61)

Por supuesto que a partir de esta descripción la pretensión de verdad quedaría clausurada; en su reemplazo aparece la intertextualidad. La búsqueda metafísica de la verdad, que habría sido mal concebida como búsqueda de un fundamento absoluto en el que coincidiera el decir finito e infinito es concebida ahora como interpretación, que Dillon define como recapitulación de un texto por otro. Pero aún en esto, agrega queriendo mostrar la permanencia de un problema, hay una cuestión acerca de la verdad, pues si bien todo texto admite múltiples lecturas³⁸ “¿sobre qué fundamentos podríamos afirmar una preferencia no arbitraria de una lectura por sobre otras?” (Dillon [1995] 62).

Nosotros no suscribimos en su totalidad esta conclusión toda vez que pareciera relacionar exclusivamente el concepto de interpretación con el de textualidad, subevaluando el problema como si se tratase sólo de un asunto acerca de las condiciones que legitiman unas lecturas sobre otras³⁹. Consideramos que el problema de base más bien consiste en mostrar la dependencia que el tratamiento de la interpretación derridiano tiene con su especial modo de apelar a una *différance* constitutiva, pues si el asunto fuera tan sólo el de la legitimación de nuestras preferencias como lectores en tanto único problema de la interpretación, y ya asumida la transmutación filosófica del mundo a texto como cuestión de la época, las cuestiones a dirimir acerca de la verdad podrían

³⁷ Cfr. Dillon [1995] págs. 59 y 60

³⁸ Cfr. Dillon [1995] 61.

³⁹ Considero que la evaluación de Dillon responde a su preocupación por defender la preeminencia del significado perceptual y discutir con ello los argumentos trascendentales que apelan a algún tipo de reducción.

querer verse resueltas en la inmanencia de la intertextualidad. Precisamente nuestra defensa de la teoría ricoeuriana tiene por objetivo mostrar como alternativa a esta reducción en la inmanencia que los auténticos problemas de la interpretación textual resultan de una tensión ineliminable y siempre fecunda con las interpretaciones del mundo de la vida; no negándole a la interpretación una función constitutiva de nuestros tratos con él.

Al respecto, y como ya hemos examinado en detalle, el diferimiento del sentido en su deriva infinita, el traslado indetenible de la cadena de significaciones, son caracterizaciones de la interpretación herederas de una concepción del lenguaje que lo problematiza como sistema de signos y para cuya descripción la impronta saussureana lo circunscribe a no avanzar más allá del plano diferencial. Y es a ese modelo al que Ricoeur dirige toda su crítica cuando se preocupa por distinguir los aspectos semiológicos de los semánticos. Hemos presentado en nuestro primer capítulo una evaluación general de este problema⁴⁰; contamos para completarla con la transcripción de una mesa redonda en la que discuten ambos filósofos acerca de la insuficiencia o no de cualquier explicación que le otorgue preeminencia al sistema de diferencias. En la mesa aludida Ricoeur discute la tesis que Derrida presentó en su conferencia titulada "Signature, événement, contexte"; en especial considera que la sobreestimación de las características asignadas por este último a la escritura dependen de un orden semiológico que debería quedar subsumido en un análisis del lenguaje como discurso. Es interesante reparar en las respuestas de Derrida porque en principio tienden a concederle razón a los requerimientos ricoeurianos pero a continuación pretende mostrar que aún así hay ciertos aspectos que no pueden ser examinados de otro modo que a partir de un orden basado en diferencias. Por ejemplo, Derrida rechaza la atribución de quedar preso en un planteo semiológico, pero a la vez sostiene que un análisis del discurso debe asumir su dependencia de la cadena de signos: "tenemos que dar cuenta del hecho de que el discurso no puede existir sin marcas semióticas" (R y D** [1971] 137); es decir, que sin pretender por ello reducir el discurso a una clase de signos, sin embargo "ese discurso sólo existe con los signos, con la cadena diferencial, con el espaciamento, etc." (*ibíd.*138). Y es interesante porque ello le permite a Ricoeur volver a la carga sobre la necesidad de distinguir el orden semántico del orden semiológico, ahora para señalar que aún si se tratara de pensar a partir del espaciamento no se trata del mismo tipo de espaciamento en el orden semiológico, que tiene en cuenta solamente aspectos fónicos o gráficos, y en el orden semántico, el que debe reparar, por ejemplo, en la función de síntesis predicativa que ocurre en la enunciación⁴¹. En ese sentido, Ricoeur no desconoce que todo discurso está atrapado en un entramado de signos, pero es una posibilidad suya -advierde- cambiar de trama, por ejemplo a la hora de traducirlo a otro lenguaje. Así, no pareciera del todo arriesgado suponer que la espacialidad que se predica del orden

⁴⁰ Ver nuestro apartado «El discurso entre el acontecimiento y la estructura» en la primera parte.

⁴¹ Ricoeur apela para el caso a la distinción de Strawson entre la función del sujeto y la función del predicado (cfr. Ricoeur y Derrida [1971] 138 y también [1976] 34.

**En adelante citaremos « R y D »

semiológico podría estar ligada a una descripción bastante literal de espacio, como espacio físico. Quiero decir, la condición del espaciamento requerida para la ocurrencia de un fenómeno -visual o auditivo- como hiato que separa y permite discriminar -el silencio, en el segundo caso⁴²- es ante todo del orden de lo perceptual. Y es sólo en esos términos entonces que resultaría admisible, aunque inesperadamente ingenua, la defensa derrideana de un espaciamento generalizable: "...yo quería demostrar que los rasgos que se pueden reconocer en el concepto clásico y rigurosamente definidos de escritura son generalizables. Serán válidos no sólo para todos los órdenes de signos y para todos los lenguajes en general...para todo el campo de lo que la filosofía llama la experiencia, incluso la experiencia del ser: la llamada 'presencia' " (R y D [1971] 358); como sostiene en la conferencia de la que estamos recogiendo sus respuestas a las críticas de Ricoeur. El caso es que en un análisis como el de éste último el concepto de espaciamento admite -más bien exige- mayores distinciones que permitan preguntar por su sentido. Así, el espacio semiológico sería estructurante pero sólo de un estrato básico del lenguaje, el de la lengua como sistema de diferencias, no así del discurso para cuya descripción se requiere inicialmente de distinciones semánticas como la de función identificante y función predicativa. Estas últimas son también diferencias que permiten, por ejemplo, distinguir entre caracterizar y clasificar⁴³, pero son diferencias discursivas, es decir, diferencias que suponen un acontecimiento del sentido. De allí que no signifique para él en este contexto un asunto de excesiva relevancia la distinción entre discurso oral o escrito, "...pues las características fundamentales de la semántica son relativamente indiferentes a esta diferencia" (*ibíd.* 140), es decir son características anteriores a aquella y por ende revisten problemas independientes que deben ser examinados en su peculiaridad. Debemos tener presente esta última consideración a la hora de revisar el problema específico de los textos, pues si bien para su interpretación la distancia producida por el fenómeno de la escritura cobrará especial relevancia, Ricoeur considera que aún en lo escrito prevalece el problema de "...saber qué es más importante, si el nombre o el acto predicativo de donde procede toda discursividad" (1991, 143).

Esto nos permite concluir en la insuficiencia de un tratamiento exclusivamente semiológico de los textos toda vez que resulta insuficiente para un examen de las condiciones de interpretación aún de formaciones menos complejas -como es el caso de la frase-; pero a la vez nos exige investigar cuáles son las condiciones para interpretarlos dando cuenta del acontecimiento del sentido que se realizaría en ellos, dado que para esos niveles de estructuración del lenguaje tampoco son suficientes sólo los recursos de orden semántico. Y en ese trato quedaría involucrado el deconstruccionismo no porque se circunscriba a una modalidad declaradamente semiológica sino

⁴² Es claro que para el caso del silencio, como « espacio auditivo », estaríamos utilizando una analogía por comparación con el espacio visual ; pero precisamente de ese modo consideramos se refuerza nuestra presunción acerca de la deuda que esta descripción contrae con el fenómeno perceptivo.

⁴³ cfr. R y D [1971] 139

porque, como hemos pretendido mostrar, extrae consecuencias para la interpretación -para su deriva- que son deudoras de ese enfoque sobre el lenguaje.

En relación con la posición de Ricoeur estas consideraciones sobre los resultados que para la interpretación arrojan los distintos enfoques sobre el lenguaje me permite sugerir también como una consecuencia adicional que es equívoco el acento puesto por Lawlor⁴⁴ en la precedencia de la inmediatez en Ricoeur para diferenciarlo de la mediatez que halla en Derrida. Lawlor pretende dar sustento a su tesis, que encuentra muchos puntos en contacto entre ambas posiciones, en base a la diferencia básica en las nociones mencionadas. Al menos en el caso de Ricoeur, creo haber dado cuenta suficientemente de que no es posible hallar en su obra una defensa de la inmediatez⁴⁵, no sólo por la conocida tesis del largo rodeo por las obras que debe dar el sujeto para reencontrarse, como modo de cuestionar la inmediatez de la conciencia, sino también por el modo en que caracteriza tanto lo antepredicativo como el tipo de lenguaje que lo expresa. Precisamente su planteo del lenguaje adquiere la dimensión conceptual necesaria para fundamentar de otra manera la noción de interpretación en tanto expresa esa anterioridad de un modo totalmente distinto a lo que podría sostener un planteo que defendiera algún tipo de relación inmediata con la realidad. Así, el rasgo distintivo no es la presencia opuesta a la ausencia, sino la base semántica y hermenéutica en Ricoeur, que le permite establecer una dialéctica entre innovación y sedimentación, y la base semiológica en Derrida, que no le permite salirse del inmanentismo para incorporar las realizaciones lingüísticas efectivamente realizadas de otro modo que como resultado de un sistema diferencial. Que esto sea lo distintivo nos permite sugerir también que la crítica ricoeuriana a Derrida no es masiva, es decir, no pretende invalidar toda su posición -de ahí las valoraciones positivas sobre determinados temas desarrollados por este último, tal como mencionamos al inicio- sino más bien consiste en evaluar sus alcances y límites respecto al tema de la deriva infinita. En ese sentido la deconstrucción podría ocupar un lugar preparatorio, como un primer momento, pero inmanente a los textos, mientras que la función de la

⁴⁴ Lawlor sostiene que ambos proyectos intentan describir la mediación, «...es decir, la relación entre dos seres o el movimiento entre un origen y un fin. Aún los nombres que le dan cada uno a la mediación -Derrida la llama 'différance', iterabilidad, diseminación, escritura, mimesis, tradicionalidad, traza; Ricoeur la denomina distanciamiento, discurso, dialéctica, escritura, mimesis, tradicionalidad, traza- refuerza la similitud». A la vez ambos conciben que la mediación está basada en tres aspectos: -no hay intuición del yo, en contra del idealismo subjetivista, -el pensamiento necesita externalizarse en los signos, -la mediación lingüística pospone el fin de la mediación completa en el que el origen debería ser recuperado en todas sus determinaciones (Lawlor [1992] 1 y 2). Sin embargo, a partir de la segunda parte de su libro, luego de una primera dedicada a evaluar la polémica sobre la metáfora, intenta defender que «...para Ricoeur la mediación deriva de la inmediatez, mientras que para Derrida la mediación precede la inmediatez (presencia)» (ibid. 50).

⁴⁵ Cabe agregar una cita más para justificar nuestra posición: «No hay que buscar, bajo el nombre de esfera de pertenencia, algún tipo de experiencia en bruto que estaría preservada en el corazón de mi experiencia cultural, sino algo anterior nunca dado.» (1975 B, 79 y 80)

interpretación "...no es sólo hacer que un texto signifique otra cosa, ni siquiera que signifique todo lo que pueda ni que signifique siempre algo más...sino desplegar lo que voy a llamar mundo del texto" (1990 B, 493).

EL TEXTO COMO OBRA DE LA INTERPRETACIÓN

CONSIDERACIONES GENERALES

Tratar textos sólo con recursos semiológicos -o extrayendo consecuencias para su tratamiento herederas de ese enfoque- supone reducirlo a estructuraciones del lenguaje más simples y por ende insuficientes en vistas a dar cuenta de la inteligibilidad que se lograría interpretándolos. ¿Pero qué significa interpretarlos en términos de volverlos inteligibles? ¿No es acaso explicarlos, como pretensión final y para cuyo objetivo se admite la comprensión como primer paso preparatorio; según una descripción conocida? ¿No es también, como ya nos lo enseñó Gadamer en su recuperación de la tradición exegética, aplicarlos, aplicárnoslos para apropiarse así de su sentido? ¿Y dónde interviene la interpretación en esta serie de procesos, de los cuales pareciera importar su carácter sucesivo: comprender, explicar, aplicar? Como veremos, la interpretación transcurre por todos ellos, los reúne y conforma, los constituye como tales, a la vez que los transforma en su conceptualidad habitual, incluso en su carácter exclusivamente sucesivo. Pero para llegar a eso habrá que dar lugar al intérprete, como aquél lector que entabla una relación dinámica con lo escrito del texto para volverlo texto, es decir, para volverlo un mundo posible como resultado de la estabilización transitoria en que se plasma la interpretación. Así, preguntarse por la inteligibilidad de la interpretación desde la tarea del intérprete y no como proceso abstracto sin lector supondrá preguntarse también qué es un texto. La pretendida inmanencia que se abstiene de una preocupación de orden extralingüístico -porque en definitiva convierte al mundo en texto- podría ser superada sólo si se devuelve el texto al mundo, y para ello es imprescindible ante todo descosificarlo como artefacto⁴⁶ escrito, des sustancializarlo como producto acabado de remisiones internas. Sostenemos que eso se cumple en la obra de Ricoeur cuando logra explicitar el papel del intérprete. Papel que a su vez se justifica en tanto recupera las características del concepto de interpretación previas al tratamiento de textos, pues con ellas logra un enfoque que despsicologiza el proceso. Dicho de otro modo, el concepto de texto se constituye en y por la interpretación, y el concepto de interpretación se consolida como proceso de inteligibilidad abierto al mundo de la obra en y por el concepto de intérprete, como lector de sí en la obra. Por otra parte, la realización de la interpretación en el acontecimiento de sentido instaurado por la lectura permitirá mostrar que el problema específico de la distancia producida por la escritura -distancia que en principio

⁴⁶ El semiólogo praguense Mukarovsky introduce la distinción entre artefacto y objeto estético; el primero es la materialidad textual del signo, 'el texto literario como queda al finalizar la escritura', el segundo es el significado correlativo del artefacto en la conciencia de los lectores, es la realización por parte de los lectores de una significación para ese artefacto (cfr. Pozuelo Yvancos [1989] 113).

pareciera impedirle al texto un soporte en cualquier tipo de referencia extralingüística- se subsume en un problema anterior para el cual oficia, a su vez, de principio de solución, éste es: el problema de la alternancia entre nominación y predicación⁴⁷. Es cierto que el carácter escrito del texto muestra que le es constitutivo como rasgo esencial la distancia -del emisor como autor, del receptor como auditorio original, de la situación compartida- y puede verse en ello un problema a superar (Gadamer sigue este camino al ver en la distancia la alienación a vencer⁴⁸). Sin embargo, el carácter de escrito más bien permite hacer presente de modo palmario el problema que atraviesa la frontera entre la oralidad y la escritura: la alternancia entre nominar y predicar, pues lo que en él ocurre es la desaparición de los soportes habituales con los que pretenderíamos asegurarnos el sentido si la situación fuese la del cara a cara, liberándose así de los rasgos que distorsionan su radicalidad. Y el problema de la alternancia aludida es tal porque revela la tensión constitutiva del discurso entre procesos de sedimentación, que se consolidarían en principio en el léxico y de innovación, que se harían presentes en las emisiones de cada juicio; tal como vimos en especial en el uso de la metáfora (según una teoría de la predicación). Ahora bien, sugerimos que esta descripción del problema lingüístico de base que subyace a la interpretación oficia a su vez de principio de solución del problema de la referencialidad -o al menos de su recomposición en el sentido de que permite diseñar otras herramientas conceptuales para tratarlo- pues relaciona directamente el texto con la tarea del lector, que es quien deberá hacerse cargo de la tensión entre los dos procesos mediante una actividad que Ricoeur denominará "refiguración".

CARACTERÍSTICAS DEL TEXTO COMO OBRA

Ricoeur presenta tres características para la constitución de un texto como obra que permiten apreciar la función positiva y productiva del distanciamiento: a) se trata de una secuencia más larga que la frase, como totalidad finita y cerrada -principio de organización transfrástica⁴⁹-; b) responde para su elaboración a una forma de codificación que hace de un discurso un relato, un poema, un ensayo, etc. -pertenencia a un género literario-; c) consiste en una configuración única que lo hace ser un individuo -el estilo-⁵⁰. A los fines del problema que nos ocupa -establecer el

⁴⁷ «...por importante que sea el paso dado por la escritura, la dialéctica de la nominación y de la predicación prosigue en el terreno mismo del texto: *es precisamente ella la que se encuentra inscrita* » (el destacado es mío) (1991, 144). Obsérvese que se trata del mismo tipo de respuesta la que se da tanto a la presunta generalización de la diferencia basada en un plano semiológico como a la supuesta separación abismal entre oralidad y escritura. Esto nos permite reforzar nuestra presunción de que se trata de dos supuestos solidarios de la misma reducción del lenguaje a sistema de signos.

⁴⁸ Cfr. [1973] donde presenta una corrección al principio hermenéutico gadameriano que tiende a ver en el distanciamiento «...una especie de degradación ontológica». Ricoeur propone ver en el distanciamiento, al contrario, «...un componente positivo del ser para el texto [que] pertenece propiamente a la interpretación, no como su contrario sino como su condición» (404)

⁴⁹ Cfr. [1983] pág.15.

⁵⁰ Cfr. [1975 C] pág. 120

vínculo del texto con las condiciones para su interpretación⁵¹ - mostraremos que los tres rasgos son concurrentes en la elaboración del texto y que los tres responden a un trato interpretativo como mediaciones constitutivas.

En efecto, el primero resulta del acto configurante mediante el cual un asunto cobra forma, es decir, se realiza como obra completa y terminada, puesta fuera de sí respecto del autor para volverla comunicable⁵². Con este rasgo se advierte la importancia del pasaje ineludible por los procesos explicativos para dar cuenta de la estructura en que la obra se plasma como tal. Estructura que, sin embargo, como veremos, en tanto resulta de procesos de estructuración requerirá de procedimientos explicativos que entren en relación dinámica con momentos comprensivos para reconocer sus distintas estratificaciones. El segundo rasgo permite explicitar mejor este último aspecto pues la pertenencia de una obra a un género revela que para dar cuenta de ella deben reconocerse los códigos de configuración que la cultura ha venido sedimentado como sistemas de identificación según principios de clasificación más o menos estables y que revelan ser resultado de interpretaciones previas consolidadas.

Con el tercer rasgo se presenta la mediación más compleja⁵³ pues la posibilidad de reconocer en la obra un singular único exigirá del trabajo de interpretación, como recepción, asumir la síntesis de innovación y sedimentación que en ella opera. Que el trabajo de composición, reconocible según la atribución de reglas codificadas de distinta índole, se plasme, sin embargo, en una obra singular, única y a la vez comunicable, muestra que la interpretación como recepción, su interpretación, deberá poder explicarla en tanto tal, es decir, como producto singular de una imaginación regulada que innova en la sedimentación y no como caso particular subsumible en una ley universal. Y esto se debe a que con la noción de estilo Ricoeur recupera la dialéctica de

⁵¹ Recuérdese que en nuestro apartado titulado «De la referencia hacia la redescrípción: metáfora como obra», ya habíamos adelantado que estos tres rasgos exigen un tratamiento específico para lograr su inteligibilidad; en ese caso en relación con las redes metafóricas, textos en miniatura.

⁵² « El texto...es el paradigma del distanciamiento en la comunicación y, por eso, revela un rasgo fundamental de la historicidad misma de la experiencia humana: que es una comunicación en y por la distancia » (1975 C,114)

⁵³ En nuestro apartado citado más arriba hemos mencionado que Ricoeur habla del trabajo de interpretación sólo en relación con este tercer rasgo. Sin embargo, lo extendemos a los dos primeros porque nos interesa mostrar que para la configuración del texto en su totalidad se requieren de procesos interpretativos aunque, claro está, anteriores en el tiempo a los que utilizará el lector para dar cuenta de la singularidad de la obra, que es el aspecto que en ese contexto privilegia Ricoeur para su análisis. Se trata de la distinción entre interpretar como expresión e interpretar como recepción. Visto desde el proceso de redacción del texto, como expresión, queremos mostrar que la interpretación opera en los tres rasgos para producir un texto. Visto desde la recepción, claro está, el intérprete tratará específicamente con la singularidad y es desde ella que deberá remontar el trabajo de configuración que responde también a los dos primeros rasgos.

acontecimiento y sentido que, propia del discurso en general, debe poder plasmarse también ahora en el texto como discurso en obra. En efecto,

«un estilo es la promoción de algo decidido legible en una obra que, por su singularidad, ilustra y exalta el carácter de acontecimiento del discurso, pero este acontecimiento no se ha de buscar en otro lugar que no sea la forma misma de la obra» (1975 C, 122).

A su vez, la noción de estilo también permite advertir que desde el punto de vista de la expresión, como trabajo de la composición, la interpretación juega un rol en la configuración de la obra como singularidad. Esto puede verse en su enfoque de la noción de autor que se posibilita a partir de la noción de estilo. En efecto,

“autor ... es el artesano que trabaja con el lenguaje [entonces pasa a ser] una categoría de la interpretación, en el sentido de que es contemporánea del significado de la obra como un todo. La configuración singular de la obra y la configuración singular del autor son estrictamente correlativas» (1975 C, 123)⁵⁴.

Así, mientras que para acceder a la recepción del texto se requiere de su interpretación, puesto que en tanto totalidad singular no es reducible a una mera secuencia de oraciones en pie de igualdad y comprensibles por separado⁵⁵; ya en su propia configuración, como trabajo de expresión, también es resultado de interpretaciones puestas en obra. ¿Pero por qué para tematizar este aspecto no hablamos mejor de acto creador, de una vivencia fijada en la escritura a la que debemos poder acceder para dar cuenta del sentido, en vez de poner distancia con la noción de configuración? Acaso porque el texto mismo nos lo impide, porque lo escrito del texto no es duplicación como por espejo de los momentos vividos por su autor sino una configuración de sentido que llega a independizarse de él en la misma medida en que la obra es texto cuando se plasma en una lengua, en un género e incluso en un mundo de sentido como horizonte de posibilidades sedimentadas en el que el autor imprime su marca e innova. Resultaría bastante obvio destacar una vez más que en principio esto obedece a la fractura que la inscripción produce en el puro suceder de eventos, como tales, evanescentes y jamás recuperables en su circunstancialidad; pero sí es importante precisar mejor que esta distancia instaurada por la escritura aporta, a juicio de Ricoeur, un aspecto positivo a la inteligibilidad del sentido, este sí recuperable por trabajo de interpretación.

⁵⁴ Ricoeur apela a Granger, en su *Ensayo de una filosofía del estilo*, para sugerir que esta correlación de individualidades ocurre para toda obra: «Incluso la construcción de un modelo abstracto de los fenómenos [como el modelo matemático, por ejemplo], desde el momento en que es una actividad práctica inmanente a un proceso de estructuración, lleva un nombre propio. Ese modo de estructuración aparece como elegido en lugar de otro»; tiene autor (1975 C, 123).

⁵⁵ Cfr. [1971 B] 224.

TEXTO COMO OBRA ESCRITA

Partamos de la siguiente afirmación suya: "llamamos texto a todo discurso fijado por la escritura" (1970, 154), para reconocer algunos rasgos en las distintas formulaciones que propone en su caracterización de la especificidad del acontecimiento discursivo fijado por la escritura y su diferencia con la oralidad, pero relativos a la configuración del sentido del texto. Veámoslos en detalle:

a) respecto a la evanescencia del habla lo que se inscribe no es la lengua, pues, como vimos en nuestra primera parte, en tanto sistema virtual e intemporal "...no aparece ni desaparece; simplemente no llega"(1971, 155). ¿Qué es entonces lo inscribible?: "...lo dicho del decir...el *noema* del decir, el sentido del acontecimiento del habla, no el acontecimiento en cuanto tal" (*ibíd*); en otras palabras: "la exteriorización intencional constitutiva del binomio acontecimiento/sentido"⁵⁶ (1976, 40). Esta exteriorización intencional, según Ricoeur, debe ser entendida en un sentido muy amplio que abarque todos los aspectos y niveles que hacen posible la inscripción del discurso. Así, en términos de la escritura en general, propone entender por el *noema* del decir

"...no sólo la oración en el sentido estrecho del acto proposicional, sino también la fuerza ilocucionaria y la acción perlocucionaria, en la medida en que estos tres aspectos del acto de habla están codificados, reunidos en paradigmas y, por ende, pueden ser identificados y reidentificados como teniendo la misma significación". (1971 B, 209)

Ahora bien, en términos de la fijación por escrito del texto -y no sólo de la escritura en general que es el aspecto considerado por Ricoeur en el contexto de su descripción de los rasgos⁵⁷- debemos extender aún más el alcance de la exteriorización intencional propuesta porque, como vimos, es condición para su configuración adoptar una forma determinada y pertenecer a un género, por lo cual los sistemas de codificación aludidos abarcan estratificaciones de sentido más complejas que asumirían, por ejemplo, la dependencia o independencia de una tradición literaria. Considero clave esta extensión que propongo porque con ella se puede defender mejor la especificidad del carácter intrínsecamente interpretativo de la configuración del texto, en el sentido de que las condiciones que presenta la escritura (positivas, como señala Ricoeur) sobrepasan el mero efecto de traslación del lenguaje oral al escrito sólo si podemos precisar las características del texto que no se limiten simplemente a recoger los aspectos de la emisión de oraciones; pues al precisarlas descubrimos que se trata de sistemas de interpretación sedimentados como condición para que desde ellos se innove. Quiero decir: por un lado, la especificidad del texto, en tanto obra elaborada, no remeda la situación de la emisión de oraciones no sólo porque se trata de algo distinto que una mera secuencia de frases, sino porque no es constitutivo de su organización la

⁵⁶ Remito a mi apartado « La base de sustentación en la fenomenología », donde desarrollo el alcance de la fenomenología hermenéuticamente cualificada elaborada por nuestro autor para una contextualización del enfoque que permite a Ricoeur emplear el concepto de *noema*.

⁵⁷ Esto ocurre en [1971 B] y en [1971], no así en [1976], donde establece un vínculo entre escritura y trabajo para analizar la relación de mensaje y código en el texto.

realización del diálogo, modo de configuración que adopta el lenguaje oral. Y por otro, que la pertenencia del texto a una tradición permite ver que se trata de una configuración posible de interpretaciones previas.

b) Respecto a la ausencia del emisor “de carne y hueso”, como sostén de lo dicho en la escritura, Ricoeur dirá que a partir de ahora “...sólo la significación rescata la significación”(1971 B). La transformación más decisiva, sin embargo, es la que ya señalamos de emisor de frases en autor de una obra y su relación con la noción de estilo.

c) En relación con la ausencia del auditorio original para responder al sentido del mensaje, cobra relevancia el carácter potencialmente universal de la categoría de lector, pues, en principio “...un texto está potencialmente dirigido a cualquiera que sepa leer” (1976, 44). Por supuesto nuestro autor no desconoce las restricciones que de hecho muestran: “...un libro se dirige solamente a un sector del público y llega a sus lectores apropiados por medios que a su vez están sometidos a reglas sociales de inclusión y exclusión”; pero lo que se sugiere como transformación radical es que “la copresencia de los sujetos hablantes cesa de ser el modelo de todo acuerdo, la relación escribir-leer deja de ser un caso particular de la relación hablar-escuchar” (1971, 158). Y a su vez, que esa relación propia del texto, donde “un lector invisible desconocido ha venido a ser el destinatario no privilegiado del discurso” (*ibid.*) muestra que el lector, en tanto depositario de las competencias requeridas por la misma obra para volverlo inteligible, no es un universal abstracto ni un singular empírico (identificable este último por una psicología o una sociología de la lectura⁵⁸), sino alguien que busca apropiarse del sentido disponible.

Con estos rasgos podemos concluir que “texto significa discurso, tanto escrito como elaborado”(1976, 46) pero es por esta segunda condición en especial que podemos extraer los rasgos pertinentes para afirmar que es resultado de un proceso de interpretación.

EL RELATO COMO TEXTO Y EL TRABAJO DE ELABORACIÓN

Como ya ocurrió en el caso de las metáforas, Ricoeur presta especial atención al rasgo compositivo de las obras para caracterizarlas como texto:

« Un poema, una narración o un ensayo dependen de leyes de composición que en principio son indiferentes a la oposición entre el hablar y el escribir....[su especificidad] parece surgir de la aplicación al discurso de categorías prestadas de otro campo, el de la práctica y de la obra. » (1976, 45)

⁵⁸ «...la proposición que dice que un texto está potencialmente dirigido a cualquiera que sepa leer debe ser considerada como un límite a cualquier sociología de la lectura» (1976, 44).

Veremos más adelante las consecuencias que deberemos extraer de lo citado para una descripción de la interpretación en tanto recepción, que deberá hacerse cargo ante todo de la singularidad del texto, pero ya en el plano de la interpretación/expresión -que es el que nos viene ocupando como condición preparatoria para el otro- la consideración de los campos de la práctica y de la obra son relevantes porque se ve en ellos su función mediadora, función que Ricoeur completará con la alternancia de innovación y sedimentación. Cabe aclarar que a partir de lo que sigue el enfoque de nuestro autor se ciñe a un tipo específico de texto: el relato, y esto a los fines de un objetivo especial suyo: estudiar las relaciones entre tiempo y narración; lo cual podría hacer suponer una restricción conceptual de importancia para nuestro enfoque sobre la interpretación textual en general. Sin embargo, el relato pertenece tanto al campo de la historia como al de la ficción y Ricoeur investiga sus entrecruzamientos -no su disolución- por lo cual no sólo no ocurre la restricción temida sino que, por el contrario, se produce un mutuo enriquecimiento que permite extender al campo práctico -y con mayor rigurosidad- el tipo de consecuencias que sobre la interpretación ya fueron anticipadas con el estudio de las metáforas. El problema de la interpretación de metáforas, primero, y de relatos, después, dada la complejidad de aspectos que involucran para dar cuenta de su inteligibilidad sin caer en un inmanentismo lingüístico, es decir, mostrando que tienen un soporte extralingüístico según un trabajo de imaginación regulada, podría ser visto más bien como un problema del lenguaje anterior -en el orden de la fundamentación- al de las distinciones entre tipos de textos⁵⁹.

Ricoeur apela a conceptos de la *Poética* de Aristoteles y de la *Crítica del juicio* de Kant para sustentar su enfoque sobre los principios de elaboración. En efecto, en la primera se encuentra con una "disciplina que trata de las leyes de composición que se sobreañaden a la instancia de discurso para conformar un texto que se considera como relato, poema, ensayo" (1983,15). En el caso específico de la composición verbal identificada como relato encuentra que Aristóteles la designa con el término *mûthos*, que se traduce⁶⁰ por "fábula", "intriga" o "trama"⁶¹. A Ricoeur le

⁵⁹ El mismo Ricoeur sugiere que sus análisis acerca del papel del lector son extensibles más allá de los textos de la historia y de la novela, abarcando también al texto filosófico. Cfr. [1981] 190.

⁶⁰ Véase [1992] 221, para una disquisición acerca de cómo traducir *mûthos*: «¿hay que decir "fábula", con J. Hardy? ¿"historia", con Dupont-Roc y Lallot, o "intriga" ["trama", en otras traducciones del francés al castellano], como yo propongo? Es difícil conservar los dos valores: el carácter *ficticio* de la fábula o el *estructurado* del ensamblaje. Como el segundo rasgo me pareció prevalecer, elegí *intriga*, o mejor aún *puesta en intriga*; el inglés lo expresa mejor: *plot/employment*, y el italiano, *intreccio*». Ver también los comentarios a este aspecto en [1983 A], 1º parte, cap 2. Por otra parte, el término en francés propuesto por Ricoeur es «*mise en intrigue*» (que da título al capítulo recién citado), traducido como «construcción de la trama» (ver la traducción de Mario Valdés del mismo artículo en Valdés y otros [2000] 139 a 154) o «composición de la trama» (ver las traducciones en Aranzueque, G. [1997], pág. 93. Nosotros emplearemos el término en francés.

⁶¹ Según Aristóteles: «llamo aquí *mûthos* al ensamblaje [*sunthésis* o, en otros contextos *sustasis*] de las acciones cumplidas» (*Poética*, 1450 a 5 y 15); citado por Ricoeur en [1983] 15.

resulta de especial interés el carácter operatorio del término pues permite pensar en un trabajo de estructuración y no de estructura estática, de *mise en intrigue* y no de intriga a secas. La caracterización de *mûthos* como puesta en intriga alude a la concordancia según tres rasgos: "...plenitud, totalidad y extensión apropiada" (1983 A, 80). Así, la

"*mise en intrigue*...consiste principalmente en la selección y disposición de los acontecimientos y acciones relatados, que convierten a la fábula en una historia <completa y entera>(1450 b 25), que consta de comienzo, medio y fin" (1983, 16);

por lo cual una acción no es en sí misma comienzo o fin sino en un relato determinado en el que cobra inteligibilidad. Ricoeur amplía el alcance de la intriga para afirmar que "...es la unidad inteligible que compone las circunstancias, los fines y los medios, las iniciativas y las consecuencias no queridas⁶²" (*ibid.*16). En este sentido, el relato es comparable al tipo de innovación que ocurre en las metáforas, pues si bien la *mise en intrigue* no consiste en el acercamiento de campos semánticos hasta entonces alejados, sí produce una síntesis de lo heterogéneo al reunir incidentes que en la experiencia cotidiana podrían no mostrar relación; es decir, realiza un trabajo de composición mediante el cual se comprenden, conjuntamente, las peripecias, el nudo y el desenlace, de modo que se integren finalidad, causalidad y contingencia en totalidades significativas⁶³. A su vez, este trabajo de composición propio de la actividad *poiética* sugiere, a juicio de Ricoeur, que la misma *poiesis* es un tipo de conocimiento gracias al cual "el poeta 'elabora' una historia inteligible a partir de algún mito, crónica o relato anterior" (1980 A, 139).

El otro concepto de importacia que encuentra en la *Poética* es el de *mímesis*, ligado estrechamente al de *mûthos*: "la fábula es imitación de la acción", afirma Aristóteles (*Poética* 1450 a 2). Lo primero a despejar es que no se trata de *mímesis* como imitación en el sentido de copia de un modelo pre existente⁶⁴, pues en tanto ligada al mundo de la acción (*mimesis praxeos*) Ricoeur sostiene que alude a una "imitación creadora"(1980^a, 139). Así, la *mímesis* contribuye a la *poiesis* pues de ella depende la disposición de los hechos mediante la construcción de la trama. Ricoeur acepta sin embargo que hay aquí una paradoja:

« 'poetizar' es *construir* una trama, pero construirla de forma tal que *represente* el mundo humano de la acción. O recíprocamente: 'poetizar' es *representar* de manera creadora, original y nueva el campo de la acción humana, estructurándolo activamente mediante la invención de una trama. La paradoja consiste en que la elaboración de la trama es a la vez una *poiesis* y una *mímesis*[...] la ficción -como elaboración de la trama- es la que realiza la *mímesis* de la acción » (1980, 93)

⁶² "A partir de este carácter inteligible de la intriga siempre podemos decir que la competencia para seguir la historia constituye una forma muy elaborada de *comprensión*" (1983, 17).

⁶³ Cfr. [1980] 99 y [1983 A] 127 a 129

Por cierto, en tanto la realidad representada es, como ya vimos en el caso de las metáforas, reconocida y construida, descubierta e inventada, el problema será comprender “cómo lo ‘representado’ de esa *mimesis* o lo ‘intentado’ de ese discurso es ‘devuelto’ al universo” (*ibíd.*). Pero antes de entrar en ese problema relativo a la referencialidad -que en nuestra exposición formará parte de lo que presentaremos como trabajo de la interpretación/recepción, y para lo cual, como ya lo hemos anunciado, el concepto de intérpete, de lector que realiza en sí la refiguración, aportará la respuesta al problema de la inmanencia textual- intentemos extraer aún más elementos que nos permitan precisar mejor el alcance de lo interpretativo en el trabajo de composición.

Para ello podemos preguntarnos si este trabajo de estructuración de la *mise en intrigue* acaso se circunscribe a una decisión inasible del escriba. Precisamente algún enfoque contemporáneo del relato pretendería sostener que al menos la escritura de ficción se caracteriza por la ruptura con la noción de género⁶⁵ y llega incluso -dada su modalidad experimental- a desterrar la noción de trama. La respuesta de Ricoeur a una pregunta de ese tipo objeta la confusión entre paradigma y obra singular:

«Lo que llamamos paradigmas son tipos de elaboración de una trama surgidos de la sedimentación de la propia práctica narrativa. Encontramos aquí un fenómeno fundamental, el de la alternancia entre innovación y sedimentación; este fenómeno es constitutivo de lo que llamamos una tradición y se encuentra directamente implicado en el carácter histórico del esquematismo narrativo [...] la desviación sólo es posible sobre la base de una cultura tradicional que crea en el lector expectativas que el artista se complace en despertar y defraudar» (1983, 19)

Si relacionamos esta respuesta con una afirmación que rescatamos un poco más arriba, acerca de la dependencia entre la elaboración del poeta y los relatos anteriores, podemos concluir que la condición para la inteligibilidad del texto está relacionada con su pertenencia a lo que en términos generales suele denominarse intertextualidad⁶⁶ -concepto con el cual rápidamente podríamos aludir al soporte interpretativo desde una visión inmanentista-; pero que como en su especificidad revela la tensión entre sedimentación e innovación, Ricoeur elige tematizarlo en términos de “esquematismo narrativo”.

⁶⁴ Ricoeur atribuye a una concepción platónica esa caracterización de la *mimesis* (cfr. [1992] 220 y [1983 A] 72)

⁶⁵ A su vez, la crítica de Ricoeur a la historiografía que no acepta el valor constitutivo del relato también apunta a mostrar que con ello pierde en inteligibilidad: «mi tesis es que el vínculo de la historia con el relato no puede romperse sin que la historia pierda su especificidad entre las ciencias humanas, [la crítica al relato] sólo aprecia el carácter episódico y olvida el carácter configurado que constituye la base de su inteligibilidad» (1983, 17).

⁶⁶ Ricoeur acuerda con los enfoques semióticos en que «los textos... están entre sí en una relación de texto a texto, de intertextualidad » (1980, 98)

Aquí es la noción kantiana de 'esquema' la clave para describir el carácter trascendental del acto configurante. En efecto, a Ricoeur le resulta de interés la caracterización kantiana del juicio pues no consiste en unir sujeto y predicado -función atributiva- sino en colocar una diversidad intuitiva bajo la regla de un concepto -función de subsunción-⁶⁷; y en especial destaca la función del juicio reflexionante⁶⁸. Así, en primer término relaciona el "tomar juntos" propio del acto configurante con el trabajo de la imaginación creadora, como función trascendental que "no sólo no existe sin regla, sino que constituye la matriz generadora de las reglas"(1983A, 132). Otra vez, como vimos con Aristóteles, Ricoeur destaca el carácter operativo, en este caso de la imaginación⁶⁹ según Kant, que no es una facultad para contemplar imágenes fijas y pre determinadas sino un proceso para elaborarlas en vistas a la actividad conceptual⁷⁰. Pero la similitud entre el acto configurante del relato y el juicio reflexionante está en que al volver a contar un curso de acontecimientos reflexionamos sobre ellos, y al hacerlo no nos limitamos a captarlos conjuntamente sino que "elaboramos totalidades organizadas sujetas a su aprehensión teleológica" (*ibid.*150). Entonces, así como el esquematismo une el entendimiento y la intuición engendrando a la vez síntesis intelectuales e intuitivas,

"la construcción de la trama engendra...la inteligibilidad mixta entre el tema, el 'pensamiento' de la historia narrada, y la presentación intuitiva de las circunstancias, de los caracteres, de los episodios y de los cambios de fortuna que crean el desenlace" (1983 A 132)

Ahora bien, este acto configurante así descrito no podría ser plenamente entendido de otro modo que como proceso de interpretación pues el tipo de inteligibilidad práctica (del mundo de la praxis) involucrada por este acto supone un tipo de juicio especial que no trabaja por aplicación de una regla conocida a un caso que ya se supone bien descrito, sino por elaboración de las condiciones que permitan hallar la regla bajo la cual es pertinente colocarlo. Y como ese trabajo de ajuste

⁶⁷ Cfr. [1983A] pág. 129 y [1994] pág.140.

⁶⁸ El juicio reflexionante «...actúa en el juicio estético del gusto y en el teleológico aplicado a totalidades orgánicas» (1983 A, 132). Véase también la siguiente distinción: «... Kant introduce la fecunda distinción entre juicio determinante y juicio reflexivo [el primero] actúa enteramente en la objetividad que produce, [el segundo] se vuelve sobre las operaciones por las que construye formas estéticas y formas orgánicas en la cadena causal de los acontecimientos del mundo. Las formas narrativas constituyen en este sentido una tercera clase de juicio reflexivo, es decir, de juicio capaz de tomar por objeto las operaciones mismas de naturaleza teleológica por las que las entidades estéticas y orgánicas toman forma» (1984, nota en 115).

⁶⁹ «La imaginación en este nivel, consiste en el libre juego de las facultades, que se desarrolla, al mismo tiempo, conforme a la libertad de la invención y a un extraño sentido del orden que Kant llama 'la legalidad sin ley', que se encuentra bajo la influencia de la 'finalidad sin fin' del juicio reflexionante. Las 'variaciones imaginativas' propias del número infinito de historias contadas por la humanidad, así como su sumisión espontánea a una serie de configuraciones recurrentes, constituyen sin duda alguna el mejor ejemplo de esta creatividad regulada.» (1980 A, 150)

⁷⁰ Cfr. [1980 A] pág. 149.

permanente no es del orden de lo demostrable, a la vez que escapa a lo arbitrario⁷¹, Ricoeur sostendrá: “la interpretación es el camino que sigue la imaginación productora en la operación del juicio reflexivo”(1993, 171). Para presentar esto con mayor claridad volvamos a la noción de juicio kantiana y reparemos en la distinción por desdoblamiento de la idea de subsunción que Ricoeur destaca como rasgo novedoso en la *Crítica del juicio*. En la primera *Crítica*, sostiene, la subsunción

“...procede de alguna manera de arriba hacia abajo, de la regla hacia el hecho de experiencia: es el juicio determinante, llamado así porque, en la aplicación de la regla a un caso, el juicio confiere a la experiencia el valor de verdad que consiste en la objetividad” (1994, 140)

En cambio, la *Crítica del juicio*

« adopta un funcionamiento inverso al de la subsunción: para un caso dado se ‘busca’ la regla apropiada bajo la cual situar la experiencia singular; el juicio es solamente reflexivo, porque el sujeto trascendental no determina ninguna objetividad universalmente válida, pero no tiene en cuenta más que los procedimientos que el espíritu sigue en la operación de subsunción que procede en alguna medida de abajo arriba » (*ibid.*)

Cuando tratemos el concepto de interpretación/recepción veremos las consecuencias para una mejor descripción de los momentos comprensivo y explicativo que nos reporta este desdoblamiento⁷², pero es de especial importancia que el planteo así presentado de la actividad judicativa como una modalidad que requiere de interpretación aparezca en relación con el acto configurante pues sugiere el tipo de inteligibilidad que lo sustenta, irreductible a ideas universales atemporales y a la vez vinculada con tipologías diseñadas a lo largo del tiempo. Quiero decir, y en esto va la respuesta a un riesgo de signo contrario al de la arbitrariedad del escriba antes comentado, la inteligibilidad de la configuración no se reduce a la puesta en obra de estructuras acrónicas, como simple reordenamiento por combinatoria de elementos pre existentes, sino que consiste en una puesta en obra vinculada a la sedimentación de configuraciones anteriores y estabilizadas⁷³.

En resumen: la elaboración de la trama (*mise en intrigue*) es una operación básica consistente en el acto estructurador mediante el cual “constituimos totalidades temporales singulares que integran de modo significativo elementos tan heterogéneos como circunstancias, agentes, conflictos, crisis

⁷¹Cfr. [1994] 161.

⁷² De hecho Ricoeur lo introduce en el contexto de una revisión de los procedimientos argumentativos para tratar en procesos judiciales

⁷³ Como afirma Ricoeur: “...toda la tradición narrativa, en la medida en que presenta configuraciones estables y recurrentes, constituye el esquematismo mediante el que la lógica de las posibilidades narrativas puede aplicarse al ámbito casi infinito de las historias, las leyendas, los dramas o las novelas, y, mediante éstos, a

o desenlaces" (1980, 99) y gracias a ello los comprendemos. Ahora bien, este tipo de intelección se aprende con la cultura -"siempre hemos entendido lo que es contar" (*ibid*)- y por ello forma parte de la inteligencia práctica (con Aristóteles) o del esquematismo (con Kant). Así, esta esquematización de la acción humana que ensambla agentes, circunstancias, oponentes, etc. tiene su propia historia, no está hecha de modelos atemporales sino que depende de la tradición. Y es en especial en este aspecto que incorpora Ricoeur a los dos modos de fundamentar la inteligibilidad de la *mise en intrigue*, la tradición de los modos de configurar, donde se advierte la constitución interpretativa como estabilización transitoria en el juego de innovación y sedimentación.

El plano de la innovación es, según Ricoeur, correlativo del plano de la sedimentación, en la medida en que toda obra singular innova relacionándose de un modo u otro con los paradigmas de la tradición: "... se despliega entre los dos polos de la aplicación servil y de la desviación calculada, pasando por todos los grados de la 'deformación regulada'" (1983 A, 135). La innovación es una conducta seguida por reglas y a la vez "una producción singular, una existencia nueva en el reino del lenguaje" (*ibid.*). En ese sentido, visto como fenómeno de desviación la innovación puede actuar en diversas configuraciones: en relación a los tipos, a los géneros, e incluso al principio formal de concordancia-discordancia; aunque, claro está, es sólo de la primera configuración que resulta normal esperar una desviación con cada obra singular⁷⁴.

Al plano de la sedimentación, realizada en múltiples dimensiones, Ricoeur hace corresponder los paradigmas que constituyen la tipología de la construcción de la trama, paradigmas que "proceden de la historia sedimentada cuya génesis se ha borrado" (1983 A, 133). En su estudio sobre lo desarrollado por Aristóteles vimos que encuentra como parte del paradigma narrativo: a) el concepto de trama en sus rasgos más formales (la concordancia discordante), b) la descripción del género de la tragedia griega -que cumple con las condiciones formales que hacen de ese género un *mûthos* y las condiciones restrictivas que lo convierten en *mûthos* trágico- y, en especial, c) las obras mismas; es decir, por ejemplo: *La Ilíada*, *Edipo Rey*, *La Poética*. Ricoeur propone entender estas obras singulares como disposiciones "erigidas en tipo" (1983 A, 134) en "idealtipo" (1992, 227); se trata de un enlace entre universalidad y ejemplaridad que no habría que entender, por supuesto, como

"esencia objetiva, sino [como] una idea rectora que preside la investigación, en la cual caben la descripción y la acumulación de realizaciones históricas diversas, sin que ninguna de ellas pueda llegar a saturar el idealtipo" (1992, 227)

nuestra propia experiencia temporal" (1980 A, 149) y en nota *ibid*: "este esquematismo de la lógica de las posibilidades narrativas posibilita una tipología de las tramas, de los personajes y de los temas".

⁷⁴ Cfr. TyN 143

Ricoeur no desconoce los inconvenientes de postular una cierta invarianza en lo narrativo respecto de la cual las diversas formas a lo largo de la historia pasarían a constituir variaciones suyas. En primer término porque ese postulado podría ser fácilmente reducido al modelo de la lógica narrativa estructuralista. Al respecto dirá que ese tipo de explicación es una racionalización de segundo grado que trabaja sobre una comprensión de primer grado: la inteligencia narrativa, con su propia historicidad⁷⁵. Pero en segundo término, porque la pretendida invarianza que le atribuye a los tipos ideales debe soportar los embates tanto de los distintos desarrollos históricos de la literatura como de las formas contemporáneas que incluso llegan a poner en duda la posibilidad del relato. Sin embargo, Ricoeur sugiere

« ...adoptar el eje medio de la relación universalidad-ejemplaridad, redistribuyendo por una parte las tendencias a la canonización paradigmática y, por otra, las tendencias a la innovación antiparadigmática. Este modelo de comprensión me parece el único adaptado al estilo de historicidad de la inteligencia narrativa ». (1992, 228)

Una objeción del tipo de las examinadas por el propio Ricoeur hace Vattimo, quien sin embargo las efectúa para mostrar su desconfianza respecto de lo que caracteriza como actitud "descriptivo-estructural" en el planteo ricoeuriano. Según Vattimo, por un lado, el esquema narrativo aristotélico no puede aplicarse a la existencia contemporánea y, por otro lado, al hacerlo Ricoeur creería estar descubriendo

"...un rasgo de la existencia humana omnitemporal [...] Lo extraño es que...trate de concebir esas estructuras como algo histórico...está pensando en estructuras *eternamente* históricas. Lo cual me parece contradictorio". A esto contrapondrá que no se puede defender "...que estamos eternamente en la historia, pues en la historia estamos históricamente" (Vattimo [1997] 462).

Me interesa recoger esta crítica porque sintetiza el pseudo dilema que nuestro autor intenta despejar: o la estructura como condición de la inteligibilidad según parámetros inmutables o la historia como clausura del sentido por dispersión. Curiosamente el mismo Vattimo sugiere una respuesta aunque no pareciera estar dispuesto a reconocerla como parte del enfoque ricoeuriano. En efecto, en principio deplora que Ricoeur no aclare "si el descubrimiento de una estructura narrativa de la existencia consiste en el descubrimiento de una estructura esencial del hombre o no" (*ibid.* 462) pero un poco más adelante aclara que a partir de Heidegger "sólo se puede pensar en términos de esencias históricas" (*ibid.* 463).

Creo que la respuesta de Ricoeur más adecuada sería simplemente ésta: « ...el acto de contar se seguirá transformando, pero no perecerá »(1992, 229⁷⁶), y es ahí entonces, en esa conjunción de

⁷⁵ Cfr. [1992] 227 y [1980] 99.

⁷⁶ « ...cuando la demanda de relato no encuentra alimento en la literatura contemporánea, pues bien, se relee a Dostoiévsky y, por qué no, ¡la *Iliada* ! Es nuestro propio turno de rebelarnos contra las directivas de

disposición básica humana -no de esencia- y despliegue a lo largo de la historia en sus múltiples formas que las variaciones imaginativas muestran la necesidad de un soporte para su identificación; soporte que, a su vez, en tanto obedece a estructuraciones previas no requiere de la inmediatez de una conciencia ni de un sistema de ideas eternas, sino de un proceso de configuración cuyo asiento es el mundo de la vida⁷⁷. Las invarianzas son el resultado de realizaciones posibles en los modos de configuración; por lo cual "si englobamos *forma, género y tipo* bajo el título de *paradigma*, diremos que los paradigmas nacen del trabajo de la imaginación creadora en estos diversos planos"(1983 A, 134); es decir, nacen de innovaciones anteriores y a la vez dan las reglas para nuevas transformaciones. Pareciera que la respuesta depende en gran parte de cómo entendamos el concepto de tradición para poder defender el carácter eminentemente histórico del esquematismo; en el caso de Ricoeur no hay que entender por tradición "la transmisión inerte de un depósito ya muerto, sino la transmisión viva de una innovación capaz de reactivarse constantemente por el retorno a los momentos más creadores del hacer poético" (1983 A, 132 y 133).

LA PREFIGURACIÓN DEL TEXTO COMO CONDICION PARA SU CONFIGURACIÓN

Ahoa bien, ¿qué es un texto, además de todo este trabajo de elaboración para configurarlo? Es el mundo de la obra que despliega como resultado del mundo de la vida a que el proceso de configuración pertenece como su prefiguración. Si podemos atribuirle al texto -como proceso de configuración inmanente- una trascendencia en la inmanencia, un otro de sí del cual habla y para lo cual hará falta un trabajo de recepción que lo refigure, es porque en primer término descubrimos que le es constitutivo su pertenencia al mundo prefigurado simbólicamente. A su vez, si el esquematismo narrativo de la configuración pertenece a una tradición es porque la inteligencia narrativa en sí misma, en tanto competencia para componer según relatos, pertenece al mundo de la acción prefigurado simbólicamente.

Recuérdese que al comienzo de nuestro apartado anterior advertimos que Ricoeur halla en la relación *mímesis* y *poiesis* una paradoja concerniente al modo de representación propia del relato, pues a la vez que éste inventa descubre. Pues bien, hasta ahora hemos estado tematizando el aspecto intermedio que propone para tratar esta paradoja, la configuración, como modo propio de composición del texto. Sin embargo, este aspecto es solo uno de los significados de la representación de la acción y ocupa una posición de mediación -que Ricoeur denomina "*mímesis* II"- entre un significado anterior: la comprensión previa que tenemos del mundo de la acción antes

una cierta crítica literaria. Probamos con ello no tener la menor idea de cómo sería una cultura donde ya no se supiera lo que significa *contar* ». (1992, 230)

⁷⁷ Hemos mostrado que para Ricoeur con el concepto « mundo de la vida », *Lebenswelt*, aportado por la Fenomenología se alude a algo que « nunca está dado y siempre se presupone » (1983, 31)

de configurarla en un texto -"mimesis I"- y un significado posterior -"mimesis III"-, como acto del lector que vuelve a simbolizar lo reestructurado simbólicamente en la *mimesis II*⁷⁸.

La necesidad de abordar la prefiguración (*mimesis I*) obedece ante todo a que un texto no sólo surge de una tradición literaria -fenómeno de la intertextualidad, según mencionamos antes como respuesta insuficiente para establecer el vínculo del relato con sus antecesores- sino también lo "...suscita y acompaña una comprensión previa del mundo de la vida y de la acción que pide ser llevada al lenguaje mediante el rodeo de la ficción"(1980, 94); y el caso es que esta pre comprensión, como intentaremos mostrar, supone también un trabajo de estructuración que obedece al juego de innovación y sedimentación propio de la interpretación. Si la trama es una *mimesis* de la acción configurada en texto es porque la acción misma nos resulta inteligible en su propio modo de configuración, como pre comprensión. Destacamos dos rasgos de esta inteligibilidad: la comprensión previa que tenemos acerca del significado de "actuar" y la expresión de la acción mediante signos, símbolos, reglas y normas⁷⁹. Cabe aclarar que en su caracterización Ricoeur pareciera acentuar más bien todo aquello que justifica aludir a la prefiguración desde el punto de vista de la sedimentación; nosotros intentaremos después incorporar también el plano de la innovación para nuestra defensa del carácter eminentemente interpretativo de la *mimesis I*⁸⁰.

En cuanto al primer rasgo, interesa destacar que la comprensión previa que tenemos del mundo de la acción no trata con "algo opaco" (1980, 94) sino, por el contrario, con una red de intersignificados "sumamente estructurada"; mediante la cual, por ejemplo, 'motivo', remite a 'agente' y éste a 'ocasión', 'circunstancias', 'ayuda', 'obstáculo', etc.⁸¹. En nuestro apartado sobre las bases fenomenológicas hemos comentado la preeminencia que Ricoeur le otorga al lenguaje como expresión del sentido y también que no se cierra en sus estructuras si es recuperado en el acontecimiento discursivo. En el caso del lenguaje de la acción, de su semántica, puede verse claramente cómo la dimensión lingüística le otorga significado a una serie de movimientos, por ejemplo, que sin ella carecería de inteligibilidad: "...un gesto constituye una totalidad significativa, irreductible a sus componentes motrices, y susceptible de ser designada por un verbo de acción que lo denomina"(1984 A, 22). A su vez, esa posibilidad del gesto de ser designado revela su constitución en la esfera de lo público y su remisión a una deliberación que permite hablar de motivos antes que de causas. Por su parte, la noción de motivo, remite a toda una cadena de conceptos de cuyo dominio depende poseer una competencia que se denomina "comprensión

⁷⁸ Cfr.[1980] 94

⁷⁹ Ricoeur también tiene en cuenta los caracteres temporales propios, de cuya descripción prescindimos por considerar que responde a objetivos específicos de *Temps et récit* .

⁸⁰ Más adelante veremos que un modo de destacar la innovación vendrá por el pasaje de la refiguración, del cual debería resultar precisamente una modificación, diríamos una transfiguración, del modo habitual de comprender el mundo de la vida y así de modificar lo sedimentado en la prefiguración.

⁸¹ Cfr. [1980] 94.

práctica”(1983 A, 110). Y esta competencia está en relación de presuposición y de transformación con la competencia narrativa pues “comprender una historia es comprender a la vez el lenguaje del ‘hacer’ y la tradición cultural de la que procede la tipología de las tramas”(1983 A, 112 y 113).

El segundo rasgo del “anclaje” de la composición narrativa en la comprensión práctica nos permitirá retomar algunos planteos que introdujimos en nuestra primera parte acerca del estatuto de la interpretación en relación con el plano simbólico, para de ese modo mostrar mejor la complejización por absorción de una misma inquietud básica en la concepción hermenéutica de nuestro autor. Repitamos la enumeración recién citada relativa a la dimensión expresiva de la acción: “si la acción humana puede contarse, narrarse y poetizarse es porque siempre se expresa mediante *signos, símbolos, reglas y normas*”(el subrayado es mío) (1980, 94). La mediación de los signos es, desde el punto de vista de la configuración, la estructuración básica, pues con ella se afirma la condición originariamente lingüística de toda experiencia humana⁸². Recuérdese que en su momento señalamos el rechazo de Ricoeur a atribuirle una modalidad interpretativa a la simple relación de un significante con un significado, y ello en vistas de no vaciar de contenido el concepto de interpretación; esto podría ahora resultar contradictorio con la afirmación reciente. Sin embargo, luego de haber realizado nuestro recorrido por su fenomenología cualificada con la hermenéutica podríamos sostener que con esa abstención no se restringe el alcance de lo interpretativo sino más bien se precisa la índole de su concepto de lenguaje, un concepto no reducible a condicionamiento semiológico -que lo explica por unidades diferenciales que operan dentro de un sistema cuyas relaciones serían todas inmanentes- sino como expresión en la que “alguien dice algo de algo a alguien según reglas”. Así, sólo es del primer concepto, el que reduce lenguaje a signo, del que no corresponde predicar interpretación. Es cierto también que en ese contexto de delimitación se remite la tarea de interpretación a los símbolos, como expresiones de doble sentido o sentido múltiple, por lo cual podría suponerse una ligazón ineliminable entre ambos. No obstante, si bien -y como es sabido- Ricoeur abandona su concepción temprana de Hermenéutica como aquella disciplina dedicada a la inteligencia de las expresiones de doble sentido o sentido múltiple, no ocurre lo mismo con su preocupación por la dimensión simbólica -lo estamos observando en la serie-, inserta ahora en la descripción de la *Mimesis I* como rasgo estructurante básico de nuestra pre comprensión. Lo que pareciera transformarse, entonces, es su concepto de símbolo que a partir de la ubicación en *Mimesis I* alcanza una dimensión constitutiva que excede, o complejiza, el supuesto del doble sentido, a la vez que vuelve más dinámico el proceso de configuración del texto en *Mimesis II*.

Al respecto, observamos que si en su búsqueda de un concepto de interpretación que diera cuenta de las expresiones de doble o múltiple sentido Ricoeur buscaba terciar entre una noción amplia de símbolo, tal la aportada por Cassirer, y otra estrecha, la de símbolo por analogía según los medievales, ahora, que intenta describir la dimensión prefigurativa orientada a la configuración, es

decir, el cuasi texto del símbolo para llegar al texto escrito, será en la noción amplia donde hallará una guía orientadora. En efecto, es a partir de una noción amplia como la de Cassirer⁸³, otra vez, que puede sostener: "...las formas simbólicas son procesos culturales que articulan toda experiencia" (1983 A, 113), aunque ahora evaluada como una posición intermedia entre una acepción "demasiado rica" -la que identifica símbolo con expresiones de doble sentido- y otra demasiado pobre -la que identifica símbolo con notación, por ejemplo, de tipo matemático-⁸⁴. No podemos dejar de notar la curiosa inversión que ubica lo que antes era descripción intermedia -la simbólica de doble o múltiple sentido- en uno de los extremos, y que coloca a la vez uno de esos extremos -la concepción de Cassirer- en un lugar intermedio. Sugiero que la inversión puede despejarse si aceptamos que cuando hablaba de posición intermedia en su primer trabajo -para ubicar allí al símbolo por doble o múltiple sentido- los extremos se definían por extensión, de allí la calificación en más o menos amplitud y de allí que según ese reparto el concepto de Cassirer sirviera para aludir a lo excesivamente abarcativo. En la presentación de la triple mimesis, en cambio, el reparto se hace por un criterio intencional o cualitativo, por lo cual no es por casos abarcables sino por su modo de configurar desde una misma cualidad conceptual que la noción de las formas simbólicas puede aparecer como intermedia respecto de dos excesos. Así, podríamos sin riesgos exponer este reparto de los extremos, en cuyo medio está el concepto de Cassirer, en términos de riesgo de univocidad para el símbolo por notación y riesgo de equivocidad o multivocidad para el símbolo de sentido oculto; y de ese modo mantener la misma caracterización del problema interpretativo pero ahora mejor desglosado en cuestiones relativas a la prefiguración, la configuración y la refiguración. Quiero decir, a los fines de dar cuenta de la riqueza del modo interpretativo en la instancia de la prefiguración es más adecuado un concepto abarcativo y que a la vez recoja las tensiones de los extremos propios a ella, de modo que recién en el pasaje a la configuración del texto emerjan los problemas específicos relativos a la distancia que instaura. En su primera presentación, Ricoeur busca un término medio entre extremos sin explorar la diferencia básica entre mediación simbólica y configuración textual⁸⁵; ahora en cambio, la caracterización abarcativa de *Mimesis I* bajo el concepto de la estructuración simbólica⁸⁶, permite presentarlo como cuasi texto pues lo que se destaca sobre todo es su carácter estructurante del mundo de la experiencia cultural.

⁸² Cfr. [1983] 33.

⁸³ Repito lo citado en su momento: Cassirer entiende por *función simbólica* a aquella "función general de mediación por medio de la cual el espíritu, la conciencia, construye todos sus universos de percepción y de discurso" (Ricoeur [1965]13).

⁸⁴ Cfr. [1983 A] pág. 113.

⁸⁵ Como ya vimos, Calvo diría que el cambio obedece al pasaje de la oralidad a la escritura, lo cual no sería correcto según pretendemos haber mostrado con este análisis.

⁸⁶ No es sólo Cassirer la fuente a la que Ricoeur se remite, pues también abreva en consideraciones de Clifford Geertz y Peter Winch para mostrar el carácter estructurante del modo simbólico, sin embargo es por su reutilización del primero que nos vemos llevados a detenernos en la sugerente oscilación.

En efecto, Ricoeur sostiene que “antes de ser texto, la mediación simbólica tiene una textura”(1983 A, 114), pues ella nos proporciona “...un contexto de descripción para acciones particulares”(ibid.) y dado esto puede advertirse entonces como conflicto de las interpretaciones que esos contextos pueden aproximarse más o menos a los dos extremos señalados. Es decir, como interpretante de una conducta, sugiere Ricoeur,

“un simbolismo es también un sistema de *notación* que compendia -como el simbolismo matemático- numerosas acciones particulares y prescribe -como el simbolismo musical- la serie de ejecuciones o acciones capaces de efectuarlo [...] pero también, en cuanto intérprete regulador de ...una ‘descripción densa’, el símbolo introduce una relación de doble sentido en el gesto, en la conducta, cuya interpretación regula. Se puede considerar la configuración empírica del gesto como el sentido literal portador de otro figurado...este sentido puede aparecer, en ciertas configuraciones próximas a lo secreto, como sentido oculto que hay que descifrar. Para un profano así se manifiesta cualquier ritual social, sin que se necesite llevar la interpretación hacia el esoterismo y el hermetismo. (1983 A, 114 y 115, nota 2)

Aquí es el concepto de ‘interpretante’, tomado de Peirce, la clave para dar cuenta del fenómeno interpretativo como estructurante significativo de la acción. Más adelante haremos algunas precisiones sobre este concepto para extraer de él mayores consecuencias desde el punto de vista receptivo; por ahora nos importa rescatar que en un sentido amplio alude a un proceso dinámico de intersignificación mediante el cual un segmento cualesquiera de la cultura puede aparecer como signo de cualquier otro. Con él Ricoeur pretende aludir al fenómeno por el cual “antes de ser interpretados los símbolos son *interpretantes* de conducta” (1979, 271); es decir, destaca la anterioridad de la configuración simbólica, en tanto sistema de interpretantes, como condición para las interpretaciones efectivamente realizadas. Anterioridad, sin embargo, no supuesta como origen en una inmediatez de la conciencia o de una verdad constituida⁸⁷, sino como mediación incompleta y parcial; como depósito provisório de sedimentaciones. Los interpretantes, en definitiva, son las mediaciones que ante todo le otorgan legibilidad a la acción. Por otra parte, y como se desprende de la cita anterior, los interpretantes regulan la acción de dos

⁸⁷ En sus consideraciones sobre el fenómeno ideológico puede verse una de las consecuencias más notables de esta imposibilidad para apelar a una anterioridad supuestamente irreductible a interpretación: «si es cierto que las imágenes que se da a sí mismo un grupo social son interpretaciones que pertenecen inmediatamente a la constitución del vínculo social, es decir, si el vínculo social es en sí mismo simbólico, es absolutamente vano intentar derivar las imágenes de algo anterior que sería lo real, la actividad real, el proceso de vida real, del cual habría allí secundariamente reflejos y ecos. Un discurso no ideológico sobre la ideología tropieza aquí con la imposibilidad de alcanzar un real social anterior a la simbolización» (1974 A, 355). Bien podría emplearse esta cita como otra prueba para refutar la tesis de Lawlor que comentamos hacia el final de nuestro capítulo anterior.

modos: por un lado, a la manera de códigos no sólo descriptivos sino prescriptivos⁸⁸, y con ellos aparece el riesgo de univocidad, la clausura de la interpretación por sujeción al código estable que se presume inmodificable; y por otro, regula la descripción de la acción atribuyéndole un doble sentido, en principio desconocido, con lo cual aparece el riesgo de la equivocidad, de la mala comprensión y de la sospecha fundante.

Respecto de este cuasi texto del simbolismo, el texto científico del antropólogo, por ejemplo, es una elaboración de segundo grado que nunca debería confundirse con el primero, en tanto emplea categorías conceptuales y principios explicativos propios de su ciencia⁸⁹, pero que a la vez debe mantener intercambios con ese cuasi texto como condición para "seguir siendo una conversación con extranjeros gracias a la cual sus interpretantes son puestos en diálogo con los nuestros. Esta preocupación mantiene a la antropología cultural dentro de la poética"(1984 A, 25). Otro tanto ocurriría con la narratología, como texto de segundo grado que reconstruye las reglas subyacentes a la actividad poética, siempre precedido de una inteligencia narrativa emergente a su vez de una imaginación creadora⁹⁰. ¿Y qué ocurre con el otro texto, el que venimos describiendo como relato y que pertenece específicamente al ámbito de la producción poética? Aquí debemos recordar los desarrollos presentados en el estudio sobre la metáfora, pues lo que estamos buscando describir es la ligazón entre el mundo de la vida estructurado simbólicamente y la imaginación regulada, en este caso para la producción de relatos. El papel específicamente innovador de la metáfora, en tanto núcleo semántico del símbolo, reside -como vimos- en su poder para liberar la imaginación, de modo tal que ensaye nuevas posibilidades dentro del mundo de la acción distintas a lo cotidiano. Ricoeur dirá entonces que es en el momento en que se desliga del modo habitual cuando el "simbolismo merece el nombre de ficción" (1984 A, 32⁹¹), o del 'como-si'⁹². Y a la vez, en un análisis inverso, es porque la función poética deja sus marcas en la metáfora literaria que ésta puede elevarse al rango de símbolo. Recuérdense nuestros comentarios sobre la noción de *mood*; en este contexto nos permiten advertir que la actividad poética es también "...el advenir al lenguaje de una experiencia que no pasa enteramente al juego del lenguaje de la metáfora aún cuando no se articule sino en este juego" (1984 A, 35). El *mood*, que no se reduce a pasión ni a emoción,

⁸⁸ Ricoeur también destaca el carácter prescriptivo que aparece con la noción de regla, como sistema de ordenamiento de la acción y conjunto de normativas. En especial es este concepto de la serie -las reglas como normas inmanentes a la cultura- el que le permite mostrar el anclaje con la comprensión narrativa. El nexo lo halla en la capacidad valorativa de la acción, que puede extenderse a los mismos agentes (cfr. 1983 A, 115, 116)

⁸⁹ Cfr. [1983 A] pág.115.

⁹⁰ Cfr. [1984 B] pág. 49.

⁹¹ Y dentro de esa habitualidad, como modalidades extremas de la sedimentación, podemos incluir tanto a la función simbólica requerida por el psicoanálisis como a la simbología hierofánica.

“...es una relación carnal con el mundo que “liga” el lenguaje y lo asimila a la restitución de una deuda contraída con lo que “hay que decir”. De lo contrario, ¿cómo explicar los tormentos y dolores del poeta... esta deuda y restitución dejan trazas en la metáfora, una marca que eleva la metáfora literaria al rango de símbolo”. (*ibid.* 35,36⁹³.)

En relación con el relato la *mise en intrigue* sería el rasgo mas próximo⁹⁴ a la innovación metafórica, según los criterios de composición que ya hemos visto, pues en tanto reúne en una historia incidentes heterogéneos, “en cuanto mediadora entre el acontecimiento y la historia narrada”(ibid 39), los transforma para volverlos inteligibles. Ahora bien, para poder desligarse de la habitualidad el relato produce un excedente de sentido⁹⁵, innova, y es el estatuto de esa innovación, su función heurística para conocer de otro modo la realidad, lo que deberá ser examinado también como tarea de la interpretación, ahora ya como trabajo de recepción que se hará cargo de los procesos de configuración en el texto.

⁹² Cfr. [1983 A] págs. 125 a 126, donde Ricoeur elige hablar del 'como si' para evitar el equívoco de ligar el planteo de la ficción en exclusividad al relato de ficción y no incorporar también el relato histórico.

⁹³ A diferencia del relato histórico, que compromete al autor con la prueba documental, el relato de ficción pareciera liberarlo de todo condicionamiento exterior; sin embargo, y en un contexto similar para justificar las angustias sufridas por el artista, Ricoeur señala: «...la ficción está trabada interiormente por aquello mismo que ella proyecta fuera de sí. Libre de..., el artista debe aún hacerse libre *para*»(1985, 324).

⁹⁴ «Más próximo» no significa idéntico, pues Ricoeur preserva la diferencia entre estas dos modalidades de creatividad lingüística: en el caso de la metáfora aplicada a los tropos y en el caso de los relatos, relacionada con los géneros narrativos. La razón de su prudencia es que «...no conocemos por vía inmediata la creatividad, como tampoco...el *cógitio* me parecía transparente en sí mismo; no conocemos la creatividad más que por medio de las reglas que ella misma explica, deforma o subvierte» (1987, 21).

⁹⁵ Cfr. [1976] 58.

EL INTÉRPRETE COMO INTERPRETANTE DEL TEXTO

La exigencia de explicitar ahora la tarea de recepción, luego del pasaje por la configuración y la prefiguración, no surge como un añadido prescindible que simplemente viene a completar nuestra descripción del concepto de interpretación textual, sino antes bien aparece como condición autoimpuesta por el estatuto mismo del texto para que éste cobre existencia. Es decir, si no aludiésemos al trabajo de recepción no sólo acotaríamos indebidamente el concepto de interpretación sino que, peor aún, nos inhabilitaríamos incluso para entender qué es un texto. Según lo presentado hasta el momento un texto es discurso fijado por escrito según principios de composición que permiten reconocer en él un tipo, un género y un estilo, gracias a lo cual despliega un mundo. Sin embargo, decimos ahora, eso aún no es un texto, tal vez sí un pre-texto para que se realice, una condición necesaria aunque no suficiente. Agregamos entonces: un texto debe revelar su configuración; ¿pero acaso no quedó ella descripta con la presentación de los rasgos configurantes propios de *mímesis* II, a los que incluso se les incorporó los correspondientes a *mímesis* I? Ricoeur dirá: "sin lector que lo acompañe, no hay acto configurador que actúe en el texto; y sin lector que se lo apropie, no hay mundo desplegado delante del texto" (1985, 297), es decir, no hay texto; y ello a pesar de toparnos con bibliotecas pobladas de escritos encuadernados. Sin lector que re figure la configuración la noción de texto es ilusoria.

De acuerdo a lo que hemos venido anunciando, para que el texto tenga referencia deberá contar con un lector, pero ahora advertimos que sin lector no sólo no hay referencia sino tampoco texto, por lo cual la noción de intérprete como aquél lector que refigura en sí la configuración disponible por la obra escrita, no sólo es imprescindible para fundamentar la salida de sí de esta última sino más bien para explicitar la noción misma de texto. Así, una vez justificada se alcanzará la constitución mutua de texto y mundo de la obra a la vez que la constitución de mundo de la obra y mundo del lector.

Ahora bien, ¿qué teoría acerca del papel del lector constituye una defensa adecuada del lugar del intérprete en este proceso? O dicho de otro modo, ¿la primera supone necesariamente la segunda? Que hayamos defendido la mediación de la interpretación, tanto en el plano de la configuración de la obra según su trabajo de composición en el relato, como en el plano de la prefiguración en tanto composición del mundo estructurado simbólicamente para el mundo de la vida, nos exime de responder a lo obvio pues nos conduce inexorablemente a proponer lo mismo en esta etapa de la recepción. Sin embargo, la exigencia ahora es de otra índole, pues no basta con aludir a la interpretación, sino más bien se requiere de un concepto de intérprete y allí sí podemos dudar de que la interdependencia de éstos últimos aparezca sin dificultades. Más aún si el concepto empleado para defender el trabajo permanente de intersignificación, como vimos, es

aquél de interpretante, cuya formulación primera pertenece a Peirce. Nuestro interrogante de base es el siguiente ¿puede extenderse sin más el concepto de interpretante para caracterizar el trabajo del lector, habida cuenta de su valor heurístico para caracterizar tanto el contenido de *mimesis I* como de *mimesis II*?

Al respecto, podemos señalar que el empleo más completo y complejo de la teoría de los interpretantes peirciana para fundamentar filosóficamente el proceso de cooperación interpretativa entre lector y texto lo ha realizado sin dudas Umberto Eco; autor que sin embargo nosotros proponemos como representante de una de las dos caras opuestas del reduccionismo; en su caso por reducción de la interpretación a una suerte de proceso empírico-fisiológico. En efecto, la utilización de la teoría de los interpretantes aparece en la obra de Eco como respuesta a lo que califica de excesos en el deconstruccionismo, dada la defensa de una deriva infinita en la interpretación característica de esa corriente. Sin embargo, según nuestra evaluación, pareciera que el dinamismo que exige el empleo de la noción de interpretante le impide a Eco hallar una explicación satisfactoria tendiente a fijar límites a la interpretación y es ahí entonces que se produce lo que a nuestro juicio consiste en una respuesta reduccionista. Por otra parte ¿qué le permite a Ricoeur evitar la trampa fatal del reduccionismo y a la vez dar una respuesta superadora a ambos extremos? Intentaremos mostrar que esto se debe a una ubicación de la noción de interpretante en su teoría hermenéutica distinta a la que realiza Eco y gracias a la cual puede acotar su alcance. A su vez, esta ubicación responde a su exigencia de incorporar la tematización del concepto de intérprete para dar lugar al acto de lectura como acontecimiento del discurso.

RASGOS DE LA TEORÍA DE ECO Y SU POLÉMICA CON LA DECONSTRUCCIÓN

En “el problema de la recepción”⁹⁶, conferencia dictada en 1964, Eco presenta a modo de macroproblema el que considero puede servirnos de marco introductorio para revisar el tema de la interpretación según la perspectiva semiótica de Eco en particular. El autor reflexiona allí sobre los resultados que para la noción tradicional de lectura han producido los medios contemporáneos de edición y distribución de obras escritas. Para la concepción tradicional,

“...la página o el libro es la comunicación de un absoluto -y por consiguiente de un inmutable- entre dos universales: un hombre de un lado y otro hombre del otro. Leer significa penetrar en ese universo intangible y único que el hombre situado en el otro lado ha transfundido en forma. La forma es como es: desde el momento en que ha nacido no se adapta al mundo, a la sociedad, a la historia, al espacio, al tiempo, sino que [estas] se adaptan a ella y se conforman a su imagen. Leer es, pues, realizar un acto de identificación y unidad, penetrar en el núcleo de lo eterno en que todo tiene una sola definición, en que todo cambio es licencia, y en que toda posibilidad se resuelve en la obediencia a las leyes superiores de la forma” (Eco 1964, 14).

Si esto es así, todo fenómeno de 'aberración interpretativa' aparece no sólo como excepcional sino que puede reconocérselo como perteneciente a una categoría dada de aberraciones previsibles: por desconocimiento de parte del código por un pueblo extranjero, por diferentes tradiciones interpretativas, etc. Esta visión no sería la misma en la actual comunicación de masas donde "...la desigualdad de los códigos, que puede llegar a la incomunicabilidad total, hace la comunicación, a lo sumo, neutra" (*ibíd.* 17).

Cabe destacar que ya en esta conferencia temprana Eco advierte que la superación del mito de la lectura absoluta del lector universal no implica la disolución en lecturas sin criterio. A su vez, en este trabajo aparecen tres cuestiones relevantes que parecieran constituir los núcleos duros de toda su obra: -crítica a la posición que eterniza y absolutiza el sentido, -problema de la mala interpretación o interpretación 'aberrante', -principio de organización en la obra que brinda sus propios parámetros de interpretación.

La respuesta al primer punto lo constituye *Obra abierta*, donde Eco se propone revisar, a partir de un concepto contemporáneo:

"la obra de arte es un mensaje fundamentalmente ambiguo. Una pluralidad de significados que conviven en un solo significante...esta ambigüedad...se convierte en una de las finalidades explícitas de la obra" (Eco 1967, 30);

la delimitación dentro de la cual la obra pueda presentar esa ambigüedad y depender de la participación del receptor si dejar de ser por eso una obra. Su problema es determinar la regulación de la libertad interpretativa que aparece como contracara a la supuesta intención unívoca del autor. Esta regulación vendría dada por la obra misma, con lo cual Eco logra salirse de la ya ingenua pretensión pretextualista de la 'intentio auctoris' -con toda su carga de inasibilidad o psicologismo- sin caer por ello en la vertiente de la 'intentio lectoris', que conduciría a una descripción de neto corte relativista. Con el postulado de la 'intentio operis'⁹⁷ Eco intenta invertir el planteo que somete la teoría del texto a una teoría de la lectura según un planteo que al proponer un lector modelo como estrategia textual contenida en sus posibles interpretaciones, propone una teoría de la lectura que esté contenida en la teoría del texto.

Esta propuesta, que responde al tercer punto que señalamos, es ampliamente tratada en *Lector in fabula*⁹⁸, trabajo a partir del cual se aboca explícitamente al tratamiento de los textos escritos, en especial a los narrativos.

⁹⁶ Cfr. Eco [1964]

⁹⁷ Cfr. Eco [1992] cap. 2.

⁹⁸ Cfr. [1979].

Ahora bien, en el contexto de nuestro trabajo la obra de Eco tiene un papel especial por el modo en que él mismo se sitúa respecto a los debates con el deconstruccionismo, pues el tipo de argumentos que emplea basado en recursos semióticos lo lleva a adoptar una posición a nuestro juicio insuficiente para establecer las condiciones que limiten a la interpretación. En efecto, en particular en "Semiosis ilimitada y deriva"⁹⁹, Eco evalúa el intento por parte de Derrida de buscar autoridades que "...legitimen su intento de esbozar una semiosis del juego infinito, de la diferencia, de la espiral infinita de la interpretación" (1990, 363). Explícitamente se pregunta si Derrida logra en *De la grammatologie* una interpretación de Peirce filosófica y filológicamente correcta. La importancia inicial del planteo reside en que afecta internamente al proyecto derridiano en la medida en que habría una contradicción insoluble entre la pretensión de sostener su discurso desde la correcta interpretación de un autor y sostener a la vez la imposibilidad de postular una interpretación correcta¹⁰⁰. Por otra parte, Eco señala en "Derrida a propósito de Peirce", del mismo libro, que el mismo Derrida acepta los límites establecidos por la crítica tradicional a fin de que la lectura no se desarrolle en cualquier dirección, lo que autorizaría cualquier interpretación¹⁰¹. Sin embargo, lo que en Derrida sólo es necesario como "*guard rail*" que protege la lectura pero no la abre, en Eco adquiere rango de problema; este es: "...establecer lo que se debe proteger para abrir y no lo que se debe abrir para proteger"(Eco 1990, 34). Al margen de la pertinencia de la crítica de éste último a la deconstrucción, cabe destacar -y esto quizá implique una brecha insalvable que torna inconmensurables a los dos proyectos- el intento de Eco por ofrecer criterios operativos desde los cuales se intentan fijar los límites de la interpretación. Es decir, habría una tarea semiótica con marcos conceptuales explícitos que habilitan a organizar la práctica de la interpretación; tema que nos ocuparemos de evaluar. Por otra parte, un dato a señalar que puede resultar relevante es la distinción que practica Eco entre deconstruccionistas en general y Derrida en particular. Es cierto que con esto Eco pareciera distinguir entre una práctica generalizada tal vez devenida en moda y el desafío que supone la actitud derridiana; no obstante la fertilidad del desafío supondría el reconocimiento previo -situación que no aparece en Eco- de que Derrida no propone método de lectura alguna; más aún, de que Derrida ejerce él mismo la práctica deconstructiva como trabajo interno a y de los textos filosóficos, pero sin por eso presuponer ni adoptar la adopción de metodología alguna.

LA INTERPRETACIÓN Y SUS EXCESOS: ALGUNAS OPOSICIONES

El problema que subyace a las pretensiones de establecer los límites de la interpretación y que se constituye tal vez como la aspiración más fecunda en la obra de Eco alcanza ciertamente un rango de problema filosófico: "establecer las condiciones de interacción entre nosotros y algo que nos es dado y cuya construcción obedece a determinadas constricciones" (Eco 1990, 18). Si trasladamos

⁹⁹ Cfr. [1990] cap. 4°.

¹⁰⁰ Obviamente Eco emplea aquí la estrategia usual para refutar las afirmaciones del escepticismo.

¹⁰¹ Cfr. Eco [1990] pág. 365.

esto al tratamiento de la interpretación de textos, advertimos que una pretensión tal nos proporciona una base interesante para cuestionar las propuestas que hacen de la decisión del lector, como sujeto empírico, el único criterio aceptable; toda vez que atender a las constricciones de lo dado exige, al menos como problema, postular algún nivel de precondition para el reconocimiento de la empirie. Por cierto Eco no desecha la iniciativa del lector y su trabajo de interpretación; sino mas bien propone una oscilación o equilibrio inestable entre esa iniciativa y la fidelidad a la obra¹⁰² (oscilación que se habría orientado excesivamente en pro de una vertiente a partir de las prácticas deconstruccionistas); de allí que en vistas a satisfacer las condiciones del equilibrio surjan a lo largo de su obra una serie de oposiciones que nos permitirían por exclusión determinar el alcance de la interpretación. Es decir, los límites de la interpretación de algún modo bien podrían ser reconocibles ya desde la delimitación misma del concepto. Veamos algunas oposiciones:

- Interpretación semántica -o semiósica- e interpretación crítica -o semiótica-:

La interpretación semántica

“...es el resultado del proceso por el cual el destinatario, ante la manifestación lineal del texto, la llena de significado”. La segunda “...es aquella por la que se intenta explicar por qué razones estructurales el texto puede producir esas (u otras, alternativas) interpretaciones semánticas. Un texto puede ser interpretado tanto semántica como críticamente, pero sólo algunos textos (en general aquellos con función estética) prevén ambos tipos de interpretación” (1990, 36).

Esta distinción resulta interna a la interpretación; es decir, no aparece como una distinción entre interpretación y algo otro sino como un criterio para distinguir entre el acto que debería ejecutar un receptor cualesquiera ante una emisión dada y aquella actitud que más bien pretende querer explicar tanto ese acto en particular como la aparición potencial de cualquier otro. Sin embargo, es curioso que la primera, la que aparece como una actitud espontánea o habitual, sea definida en términos de la acción del intérprete, y la segunda, la que requiere de una distancia crítica, lo sea en términos de lo que la obra prevé como interpretable. Pareciera darse por descontado que la interpretación semántica involucra una suerte de correspondencia entre texto e intérprete, con la cual se favorecería la fidelidad; a diferencia de la interpretación crítica, respecto de la cual a Eco le interesa mostrar que depende de la obra misma pues es ella quien muestra sus posibles interpretaciones.

- Uso e interpretación

El primero consiste en la utilización libre de un texto tomado como estímulo imaginativo. Siguiendo a Barthes, Eco sostiene que esta distinción lleva a decidir si se usa

¹⁰² Cfr. Eco [1990] pág. 19

“...un texto como texto para el goce o si determinado texto considera como constitutiva de su estrategia (y por consiguiente de su interpretación) la estimulación de uso más libre posible” (1979, 85y86).

En la obra que introduce esta distinción se intenta realizar con ella una crítica a la pretensión de una deriva infinita:

“...aunque como nos ha mostrado Peirce, la cadena de las interpretaciones puede ser infinita, el universo del discurso introduce una limitación en el tamaño de la enciclopedia. Un texto no es más que la estrategia que constituye el universo de sus interpretaciones, si no “legítimas”, legitimables. Cualquier otra decisión de usar libremente un texto corresponde a la decisión de ampliar el universo del discurso. La dinámica de la semiosis ilimitada no lo prohíbe, sino que lo fomenta. Pero hay que saber si lo que se quiere es mantener activa la semiosis o interpretar un texto” (*ibid.*).

Esta distinción, sobre todo en su primera parte, resulta obviamente sensata: no es lo mismo someterse al trabajo de interpretar un texto, limitándose a su universo de discurso, que hacer del texto lo que a uno le den ganas. Podríamos emplear el mismo criterio que aplicamos a la distinción anterior y señalar que ‘uso’ se entiende sólo en función de la decisión del receptor, mientras que ‘interpretación’ supone una atención al texto. Sin embargo, en la distinción anterior nos manteníamos siempre en la categoría de interpretación; en ésta, en cambio, ‘uso’ pareciera escapar a dicha categoría. Aparece así una primera dificultad, pues por otra parte nos propone que determinados textos pueden preveer como parte de su interpretación el uso más libre posible; por lo cual ‘uso’ es parte también de la interpretación, con la salvedad de que se realiza a expensas de ampliar el universo del discurso y con la seguridad de que la “dinámica de la semiosis ilimitada no lo prohíbe”. Es cierto también que esta cita finaliza con la distinción entre la decisión de mantener activa la semiosis o de interpretar un texto, pero el mismo Eco señala que

“la interpretación...es el mecanismo semiótico que explica no sólo nuestra relación con mensajes elaborados intencionalmente por otros seres humanos, sino también cualquier forma de interacción con el mundo circunstante.”(Eco 1990, 17);

por lo cual cabe inferir que mantener activa la semiosis, y el ‘uso’ es un modo de hacerlo, constituye interpretación. Eco concluye que “uso e interpretación aparecen como dos modelos abstractos. Cada lectura resulta siempre de una combinación de estas dos actitudes” (Eco 1990, 45). Así y todo pretende deslindarlos a punto tal que llega a decir, en una discusión con Nanni, que privilegiar uso a interpretación constituye “una herejía de nuestro tiempo”(1990, 143,144¹⁰³).

Una objeción atendible a esta distinción realiza Rorty, quien sugiere que con ella Eco pareciera aferrarse a una noción de ‘naturaleza’ del texto para legitimar así la interpretación ‘correcta’ que lo ilumine¹⁰⁴. Según Rorty, es mejor olvidarse de aspirar a descubrir cómo es en realidad el texto y,

¹⁰³ Ver también [1990] págs. 39 y 40.

¹⁰⁴ Rorty [1992] pág. 114

en cambio, apelar a las descripciones que nos resulte útil obtener según nuestros propósitos, pues si bien no todo propósito tiene el mismo valor, en definitiva “todo lo que uno hace con cualquier cosa es usarla” (Rorty 1992, 101); de modo que cualquier distinción como la propuesta, amparada en la presuposición de propiedades intrínsecas, supone delimitaciones inaceptables entre dentro-fuera y entre características relacionales y no relacionales. Eco acuerda con Rorty en que toda propiedad que se atribuye no es intrínseca sino relacional, pero “...una interpretación determinada de un texto comprende: i) su manifestación lineal, ii) el lector que lee desde el punto de vista de un *Erwartungshorizon* dado, iii) la enciclopedia cultural que engloba un lenguaje concreto y la serie de interpretaciones previas de ese mismo texto” (Eco 1992, 156); es decir, sostener el carácter relacional supone aludir a relaciones determinadas. Por otra parte, señala que el tema de presuponer una situación de uso generalizada para todas las cosas no impide reconocer las pertinencias de uso; por lo cual la decisión que se toma para revisar el funcionamiento de un texto significa la decisión de cuál de sus aspectos resulta relevante o pertinente para una interpretación coherente¹⁰⁵; y esto aunque reconozca también que “...no hay ninguna regla general para establecer los criterios de pertinencia: dependen de diversas exigencias prácticas.” (Eco 1990, 251)¹⁰⁶. Con respecto a la coherencia, Rorty señala que no habría distinción posible entre encontrarla y crearla; “la coherencia del texto no es algo que éste tenga antes de ser descrita.” (Rorty 1992, 155), por lo cual las indagaciones sobre cómo funcionan los textos se vuelve impropio. Finalmente, le “parece más sencillo desechar la distinción entre usar e interpretar, y sólo distinguir entre usos de personas para fines diferentes”(ibíd. 115). Respecto a esto último, Culler objeta que si bien para muchos propósitos importantes resulta irrelevante averiguar cómo funcionan los textos, para el estudio académico “la cuestión es precisamente intentar comprender cómo funcionan” (Culler 1992, 127). Culler considera desacertada esta indiferencia respecto de los estudios literarios que buscan comprender algo más, o algo distinto, que comprenderse a sí mismo con la literatura, pues incluso desde una perspectiva pragmática como la de Rorty no puede ignorarse que del conocimiento que suministran los estudios literarios pueden obtenerse fines prácticos¹⁰⁷.

Ahora bien, podemos señalar que la justificación semiótica de base para mantener sus distinciones e intentar superar esta discusión acerca de la noción de uso consistiría para Eco en la noción clave de ‘enciclopedia’, como competencia global, que puede ser completada con estudios sociosemióticos para determinar los diversos grados de su posesión y detectar de este modo enciclopedias parciales (según diversos grupos). Así, el intérprete usa reglas -sobre la base de ‘señales’ contenidas en el texto y según su conocimiento previo- para “decidir cuál es el formato de la competencia enciclopédica que se necesita para abordar ese texto” (Eco 1984, 134). De allí que

¹⁰⁵ Cfr. Eco [1992] pág. 159. Para el tema de la pertinencia se remite a ejemplos dados por Prieto.

¹⁰⁶ También Todorov reconoce las dificultades para “definir la naturaleza de la pertinencia” (cfr. Todorov [1982] pág.29)

¹⁰⁷ Cfr. Culler [1992] pág. 131

la diferencia entre 'uso' e 'interpretación' viene dada por la existencia o no de señales textuales que autoricen determinado acceso de lectura. Sin embargo, Eco aclara: "toda interpretación siempre es una apuesta, porque apuesta es la configuración del fragmento de enciclopedia que exige la interpretación" (1984, 135).

- Interpretación y sobreinterpretación

Esta distinción la emplea para objetar a aquellos que exigen criterios definitorios de una buena interpretación como condición para poder rechazar una mala interpretación. Eco propone una suerte de criterio falsacionista popperiano según el cual si bien no hay reglas que permitan averiguar qué interpretaciones son las mejores, existe al menos una regla para averiguar cuáles son las malas¹⁰⁸; con lo cual aún en el proceso de semiosis ilimitada "se puede ir de un nudo cualquiera a cualquier otro, pero los pasos están conectados por reglas de conexión que, de alguna manera, nuestra historia cultural ha legitimado"(Eco 1990, 121)¹⁰⁹. Ahora bien, ¿cuáles son estas reglas? En el caso de los textos propone la existencia de al menos una prueba, que depende del aislamiento de la isotopía semántica relevante. Siguiendo a Greimas, quien define isotopía como el "conjunto redundante de categorías semánticas que hace posible una lectura uniforme", Eco destaca:

"el primer movimiento hacia el reconocimiento de una isotopía semántica es una conjetura acerca del tema de un discurso dado: una vez se ha intentado esta conjetura, el reconocimiento de una posible isotopía semántica constante es la prueba textual de lo que trata un discurso determinado. [...] Por supuesto, *decidir de qué se está hablando es una especie de apuesta interpretativa* (el subrayado es nuestro). Pero el contexto nos permite hacer esta apuesta de manera menos aleatoria que la apuesta sobre el negro o el rojo sobre la ruleta."(Eco 1992, 66 y 67)¹¹⁰

Los problemas aquí son varios: otra vez pareciera que la distinción se realiza entre la satisfacción de las expectativas que tenga el destinatario al descubrir un mensaje en el texto y lo que el texto dice en virtud de su coherencia textual según su propio sistema de significaciones interno¹¹¹; sin embargo, éste último depende de una apuesta 'menos aleatoria' pero aleatoria al fin. Es cierto que precisamente la aleatoriedad es lo que se pretende eliminar, o al menos controlar, pero ¿no se desdibujan de algún modo estas pretensiones si además del carácter de apuesta reparamos en la inexistencia de reglas generales para establecer las pertinencias?

¹⁰⁸ Cfr. Eco [1992] pág. 27 y 55

¹⁰⁹ Eco [1990] ver también cita 28.

¹¹⁰ El tema de las isotopías está ampliamente tratado en [1979] págs. 131 a 144, de las que destacamos: "siempre se refiere a la constancia de un trayecto de sentido que un texto exhibe cuando se le somete a ciertas reglas de coherencia interpretativa, aunque esas reglas de coherencia cambien." (pág. 144). Para el tema de la apuesta ver también [1990] págs. 119 a 120.

¹¹¹ Cfr. Eco [1992] pág. 68.

Culler objeta esta última distinción señalando que hace aparecer a la sobreinterpretación como si se tratase de un problema de sobrealimentación, donde a pesar de haber un exceso reconocido con efectos desastrosos no se lo sabe detener¹¹². También sugiere que Eco incurre en una petición de principio sobre la cuestión de cuál de las dos es preferible. El supuesto de Culler es que

“la interpretación...sólo es interesante cuando es extrema [dado que] gozará...de una mayor posibilidad de sacar a la luz conexiones o implicaciones no observadas o sobre las que no se ha reflexionado con anterioridad que si luchan por permanecer ‘sanas’ o moderadas”(Culler 1992, 120);

por lo cual reprocha a Eco el vínculo que establece entre sobreinterpretación y exceso de asombro, como si éste último fuese algo a reprimir.¹¹³ La denominada sobreinterpretación podría ser entendida, según Culler, como la práctica de hacerle al texto aquellas preguntas que si bien pueden no ser necesarias para la comunicación normal, sí lo son para revisar su funcionamiento.¹¹⁴ Por otra parte, “muchas de las formas más interesantes de la crítica moderna no preguntan qué tiene en mente la obra, sino qué olvida, no lo que dice, sino lo que da por sentado”(ibíd. 126). Cabe destacar que Eco no desconoce la importancia de la crítica literaria y precisamente la primera distinción que recogimos hace lugar a la interpretación crítica como aquella que evalúa según razones; no obstante, advierte que esto podría llevarse a cabo sobreestimando la importancia de los indicios a partir de los cuales se inicia un proceso interpretativo, cayendo así en una sobreinterpretación. Eco no tiene inconvenientes en postular que el texto está plagado de elementos no dichos que el proceso de lectura actualiza, siempre que no se pretenda que esos espacios se conviertan en el lugar del despliegue arbitrario: “un texto es un producto cuya suerte interpretativa debe formar parte de su propio mecanismo generativo” (1979, 79). Ahora bien, es cierto que si revisáramos los ejemplos que Eco caracteriza de sobreinterpretaciones acordaríamos con Culler en calificarlos mejor como de subinterpretaciones; y no se trata de una mera diferencia terminológica pues aún si buscamos, como propone Culler, no lo que la obra dice, sino lo que da por sentado, es claro que lo dado es, valga la aclaración, dado por la obra. Como vimos, eso implica una relación con elementos extrínsecos a ella, pero desde ella. Por otra parte, resulta esperable que si a Eco le interesa fijar límites a la interpretación intente alcanzar precisamente a aquella que, queriéndose lograda, se excede¹¹⁵.

¹¹² Cfr. Culler [1992] pág. 121.

¹¹³ Cfr. Culler [1992] pág. 134

¹¹⁴ Cfr. Culler [1992] pág. 124

¹¹⁵ Eco se refiere a la sobreinterpretación no en términos de una actitud circunstancial adoptada por grupos académicos, sino como parte de una de las dos tendencias que viene arrastrando nuestra tradición occidental: el modelo latino y el modelo hermético (cfr. Eco [1987] y [1990] 47 a 115)

LA ENCICLOPEDIA Y EL RIZOMA

Como ya adelantamos, el concepto de base en la teoría de Eco para tratar estos temas es el de enciclopedia semiótica, para cuya descripción propone la forma de rizoma; con las siguientes notas: en él todo punto puede y debe ser conectado con cualquier otro, puesto que no hay posiciones sino líneas de conexión. El rizoma carece de centro, es desarmable y reversible, por lo que puede recortarse para obtener de él una serie indefinida de árboles parciales¹¹⁶. Esto permite entender que la 'enciclopedia', como "conjunto registrado de todas las interpretaciones", tenga sólo el valor de postulado semiótico, en la medida que no es describible en su totalidad. Y esto último obedece a que

"la serie de las interpretaciones es indefinida y materialmente inclasificable; la enciclopedia como totalidad de las interpretaciones incluye también interpretaciones contradictorias [y] es 'poseída' de diferentes maneras por sus usuarios" (1984, 133).

A su vez, esta caracterización está estrechamente relacionada con su presentación del modelo "Q", que toma de Quillian¹¹⁷ y emplea para describir un modelo de memoria semántico reformulado con el cual pretende

"insertar en la representación semántica todas las connotaciones codificadas que dependen de las denotaciones correspondientes, junto con las selecciones contextuales y circunstanciales"(Eco 1975,169); bajo el supuesto de la existencia de un "sistema semántico global que pusiese en correlación todas las interconexiones posibles entre sus infinitos elementos"(*ibid.* 179).

El problema, dicho brevemente, consiste en cómo representar el universo semántico de unidades culturales, que resulta ser aquel en que viven los seres humanos¹¹⁸. El modelo 'Q' sería adecuado pues "se basa en una masa de nudos interconexos conectados entre sí por diferentes tipos de vínculos asociativos" (*ibid.* 193). Podríamos imaginarlo inicialmente, señala, como una caja conteniendo un número muy elevado de bolitas, que representan las unidades culturales. Si agitamos la caja, que representa la fuente informacional, las bolitas ofrecerán una determinada configuración la cual, en términos de los vínculos asociativos entre las diversas unidades culturales, constituiría el modelo abstracto de las asociaciones semánticas en libertad. Pero como a su vez con este modelo se pretende explicar las connotaciones que se atribuyen convencionalmente, deberíamos imaginar, señala, bolitas magnetizadas que establecen un sistema de atracciones y repulsiones, reduciendo así las posibilidades de relación mutua. Si

¹¹⁶ Cfr. Eco [1984] pág. 136.

¹¹⁷ Quillian, R., *Semantic memory*, citado por Eco [1975] pág. 448. De él también destaca su irrepresentabilidad: "de hecho, ningún grafo está en condiciones de representarlo en su complejidad. Debería aparecer como una especie de red predimensional, dotada de propiedades topológicas, en la que los recorridos se acortan y se alargan con otros...de acuerdo con relaciones siempre mutables" (*ibid.* 196).

¹¹⁸ Cfr. Eco [1975] pág. 193.

además imaginamos a las unidades culturales emitiendo longitudes de onda que la colocan en sintonía con un número limitado, aunque amplio, de otras unidades, deberíamos admitir que "las longitudes de onda pueden cambiar a causa de los nuevos mensajes emitidos y que, por lo tanto, las posibilidades de atracción y repulsión cambian con el tiempo"(ibíd. 196).

Sin lugar a dudas se trata de un modelo irrepresentable pues observamos que la analogía, inicialmente respetuosa de la proporcionalidad entre elementos físicos y culturales -caja es a fuente informacional como bolitas magnetizadas a unidades culturales-, hacia el final nos exige confundir las propiedades de los analogados aceptando algo así como unidades culturales que emiten longitudes de onda. Es cierto que las conclusiones de Eco apuntan a reconocer en este modelo¹¹⁹ la capacidad de creatividad lingüística, que consiste en la constante retroalimentación de la información disponible a partir de la conexión entre diversas unidades culturales. Ahora bien, ¿es posible a partir de este enfoque, que el autor caracteriza como propio de la 'semiosis ilimitada'¹²⁰, ofrecer categorías disponibles para determinar límites de la interpretación? O por el contrario, ¿no constituye un largo, complejo y exhaustivo trabajo técnico para demostrar su imposibilidad, a la vez que una crítica rigurosa a toda forma apriorística de control interpretativo?

Es interesante observar que para Eco, una vez aceptada la complejidad del modelo 'Q', ésta se extiende hasta la noción misma de código, pues este también revela carecer de una estructura estable subyacente "al complejo de vínculos y ramificaciones que constituye el funcionamiento de cualquier asociación de signos"(Eco 1975, 198). Para describir ese aspecto retoma, ampliándolo, el ejemplo de la caja con bolitas:

"si las bolitas representan un modelo de fuente informacional de alta entropía, el código es la regla que magnetiza las bolitas de acuerdo con el sistema de atracciones y repulsiones. Ahora bien, sostener que existe una estructura del Espíritu Humano, que es la propia clase de cualquier estructura de comunicación, significa que la magnetización ES INHERENTE a las bolitas como propiedad suya. En cambio, si el código es una convención social que puede cambiar en el tiempo y en el espacio, la magnetización es una condición TRANSITORIA del sistema. Rechazar el llamado estructuralismo 'ontológico' significa precisamente entender las magnetizaciones como fenómenos culturales y ver como máximo la caja-fuente como *el lugar de una combinatoria*, de un juego muy indeterminado que no interesa a la semiótica antes de que intervenga la magnetización."(ibíd. 199)

Magnetización que, como lo indica la analogía, regla al código transitoriamente según normas inestables de convención social. De modo que la distinción entre el 'antes' y el 'después',

¹¹⁹ Respecto del cual cabe aclarar que estamos sintetizando sólo el ejemplo que nos ofrece el autor, no así su descripción técnica; pues de lo que se trata es de rescatar las conclusiones a las que el mismo Eco arriba cuando revisa los intentos de formalizar criterios de interpretación rigurosos.

¹²⁰ Eco [1975] pág. 194.

propuesta al final de la cita, sólo puede interesarle, como también lo propone la cita, a la semiótica, pero como disciplina que revisa un producto terminado. Sin embargo esto no contesta al delicado problema que se introduce toda vez que se quiere hacer intervenir a la historia como parámetro de interpretación -sobre todo si no se quiere diluir el tema en una suerte de relativismo cultural-, por lo cual aún rechazado el estructuralismo ontológico cabe la pregunta por las condiciones de ese 'antes' no reducible a convención social. Es importante destacar, por otra parte, que en la perspectiva de Eco, y en función de esta combinatoria indeterminada, la tarea de la investigación semiótica sólo se puede proponer como objetivo el "estudio de las condiciones comunicativas de un mensaje determinado" (*ibíd.* 202), lo que significa aceptar la continua parcialidad y revisabilidad, además de permanecer sujeta a que la práctica comunicativa la postule como su condición explicativa. Así, el código completo sólo aparece como 'hipótesis reguladora', y una vez descrito se revelaría como susceptible de cambios producto tanto de la influencia histórica como de la misma crítica que se le podría realizar al analizarlo¹²¹.

INTERPRETANTE Y SEMIOSIS ILIMITADA

En relación con el postulado de semiosis ilimitada el modelo 'Q', en verdad, aparece como un intento por darle una forma reconocible a la complejidad de ese proceso, pues este modelo:

"...prevé la definición de cualquier signo gracias a la interconexión con el universo de todos los demás signos en función de sus interpretantes, cada uno de los cuales listo para convertirse en el signo interpretado por todos los demás...desde un signo establecido como *type* es posible volver a recorrer, desde el centro hasta la periferia más extrema, todo el universo de las unidades culturales, cada una de las cuales puede convertirse, a su vez, en centro y generar periferias infinitas" (*ibíd.* 194)

Ahora bien, para comprender adecuadamente los alcances de esta cita debemos atender a las nociones interrelacionadas de semiosis e interpretante, revisando su procedencia en la obra de Eco. Respecto a la primera, y retomando una definición amplia, señalemos que según lo hallado cuando revisamos la distinción entre 'uso' e 'interpretación', la interpretación aparece como un mecanismo semiósico que explica nuestras formas de interacción en general. La semiosis es un fenómeno estudiado por la semiótica en tanto discurso teórico de aquella. ¿Cuándo estamos en presencia de un fenómeno tal? Siguiendo a Peirce¹²² Eco señala que es cuando:

¹²¹ Cfr. Eco [1975] pág. 202

¹²² Peirce dice de la semiosis que es: "una acción o influencia que es o implica una cooperación entre tres sujetos, como por ejemplo, un signo, su objeto y su interpretante, no pudiendo resolverse de ninguna manera tal influencia tri-relativa en una influencia entre parejas" ; en *Collected papers*: 5.484, citado por Eco en [1975] pág. 32, donde aclara: "...los 'sujetos' de la semiosis de Peirce no son necesariamente sujetos humanos, sino tres entidades semióticas abstractas, cuya dialéctica interna no se ve afectada por el hecho de que se dé un comportamiento comunicativo concreto".

- a- un objeto dado o estado del mundo ('objeto dinámico' en términos de Peirce: puede ser también ideal o imaginario, incluso un estado del mundo meramente posible)¹²³,
- b- es representado por un representamen (es decir, por una expresión material, aunque es más propio hablar del tipo general de muchas ocurrencias que se pueden producir a partir de un signo material; de un *type* en vez de un *token*)
- c- y el significado de este representamen (objeto inmediato en términos de Peirce) puede traducirse en un interpretante, es decir en otro representamen.

¿Qué puede darse como un interpretante?: una paráfrasis, una inferencia, un signo equivalente que pertenece a un sistema de signos diferente, todo un discurso, etc. De modo que estamos en presencia de un fenómeno semiótico cuando

“dentro de un contexto cultural determinado, un cierto objeto puede representarse con el término *rosa* y el término *rosa* puede ser interpretado por *flor roja*, o por la imagen de una rosa, o por toda una historia que cuenta cómo se cultivan las rosas”(Eco 1990, 241).

Es interesante observar cómo ya con éstos elementos básicos queda descartado el postulado del intérprete como aquel sujeto dotado de condiciones psicológicas apto para llevar a cabo interpretaciones. Más aún, el interpretante “es lo que garantiza la validez del signo aún en ausencia del intérprete” (Eco 1975, 114 y 1968, 73); por una parte, debido a que los interpretantes no dependen necesariamente de las representaciones mentales de los sujetos -tal vez inalcanzables- y por otra parte, debido a que éstos sólo se verifican de forma colectiva. Una relación de interpretación “está registrada en el tesoro de la intertextualidad, noción que se identifica con la de enciclopedia” (Eco 1984, 132). La clave reside en ver el proceso de interpretación como una relación entre tres elementos ineliminables: el signo, su objeto y su interpretante.

Esto nos instala en un modo muy específico de acceder al problema de la interpretación, pues en principio se desentiende del planteo fáctico del sujeto receptor y plantea una base funcional donde la interpretación está ya dada en los interpretantes como resultados objetivos, como dados frente a mí -como independientes de mí, si es que lo planteamos en términos de relación sujeto/objeto-, que plasman así un modo posible de resolverse y a resguardo de un planteo ingenuo que desconociera la constitución de la obra misma como interpretante de un estado de cosas, el que a su vez retroactivamente puede ser identificado como interpretante de un otro estado de cosas (además de prospectivamente); “la noción de interpretante nos demuestra una vez más que en la

¹²³ En [1979] pág. 44, Eco va aún más allá con la noción de 'objeto' en Peirce y señala: “...no es necesariamente una cosa o un estado del mundo: es más bien una regla, una ley, una prescripción (podríamos decir: una instrucción semántica). Es la descripción operativa de una clase de experiencias posibles”.

vida de la cultura cada entidad puede aspirar a ser, indistintamente significante y significado" (Eco 1968, 74).

Esta última cita nos obliga a revisar la noción no *standard* de signo que oficia de marco teórico para su enfoque. Enunciada brevemente postula: "el signo no sólo requiere sustitución...sino también que haya una posible interpretación" (Eco 1984, 71), es decir, según Peirce, una inferencia. Al respecto Sini señala la importancia del postulado inferencial peirciano y su relación con la interpretación, pues como descripción del fenómeno de conocimiento vemos que

"no puede concebirse como un acto instantáneo y absoluto, como un comienzo absoluto; es por naturaleza relativa...el contenido cognoscitivo de una inferencia está siempre determinado por contenidos cognoscitivos anteriores [...] y éste otro estado, en una serie infinita"(Sini 1985 27).

Eco se interesa por destacar que parte del error básico en que incurren las teorías semánticas consiste en reducir la relación sígnica a una mera correlación fija de sinonimia, por la cual reducen los problemas de interpretación a la conformación de un código que establezca la equivalencia entre expresión y contenido. Él afirma que no es ésa la idea original bajo la cual fue concebida la noción de signo, sino la que postula un proceso de inferencia según el modo condicional, proceso que no habría estado ligado, como sí ocurre en nuestra época, al proceso de significación lingüístico¹²⁴. El criterio original, retomado según Eco por Peirce,

"permite partir de un signo para recorrer, etapa por etapa, todo el círculo de la semiosis [...] El contenido interpretado me permite ir más allá del signo originario, me permite entrever la necesidad de la futura manifestación contextual de otro signo"(Eco 1984, 71)

Cabe destacar que esta perspectiva semiótica implica un tratamiento intensional, no extensional, de la semiosis; por lo cual no puede apelarse a la presencia de un referente externo a la semiosis para explicar la actividad interpretativa. Téngase en cuenta que los tres elementos enunciados más arriba como pertenecientes a este proceso no corresponden a la presentación que, desde Ogden y Richards, se esquematiza con un triángulo cuyos vértices lo constituyen el significante, el significado y el referente, ya que esa descripción atañe a asuntos relacionados con la teoría de los valores de verdad, distintos a la problemática de la postulación de contenidos culturales más o menos codificados que posibilitan la semiosis¹²⁵. Esto último entraña una abstención interesante por parte de Eco respecto de la cuestión por la relación entre lenguaje y mundo en términos de condiciones de verdad; si entendemos por mundo sólo lo dado observable situado en el espacio y el tiempo. Sin embargo, habría que revisar hasta qué punto es posible -e incluso metodológicamente fecundo- desentenderse del problema ontológico que resulta de ampliar la noción de mundo, por ejemplo como horizonte de posibilidades que se nos ofrece con la experiencia de sentido abierta por el mundo de la vida. De aceptar esto último, y siguiendo la

¹²⁴ Cfr. Eco [1984] cap. I: 'Signo e inferencia'.

¹²⁵ Cfr. Eco [1975] págs. 99 a 110.

propuesta de Ricoeur en su *Teoría de la interpretación*, nos veríamos llevados a extender las investigaciones de orden semiótico hacia las de orden semántico, dado que “si el lenguaje no fuera fundamentalmente referencial, ¿sería o podría ser significativo? ¿Cómo podríamos saber que un signo está en lugar de algo, si su uso en el discurso no lo impulsara en dirección hacia algo que representa? (1976, 35). Es cierto que Ricoeur está pensando aquí en la semiótica de raíz saussureana -la semiología-, ya que toma para su crítica la definición biplanar de signo como “diferencia interna entre significante y significado”(ibíd.), la que excluye, en función de su inmanentismo lingüístico, el tema del referente; pero, como vimos, no es ésta la que le interesa a Eco. Así y todo, el desafío no es desdeñable, pues nos exige hallar algo así como el régimen ontológico desde el cual Eco sostendría una independencia respecto del problema de la verdad, a la vez que la posibilidad de fijar límites a la interpretación; sin descuidar el principio de semiosis ilimitada que se funda en la relación ternaria de raíz peirceana.

Si seguimos la perspectiva en función de la noción de signo que le interesa a Eco, vemos que es propio de cualquier interpretante desplazar los límites iniciales. Y esto es así porque si con Hjelmslev, de raíz saussureana, hay que partir de un *continuum* de la expresión y un *continuum* del contenido¹²⁶, con Peirce partimos de un único *continuum*: el ‘objeto dinámico’. Este último motiva la aparición del signo pero no lo explica, porque lo que se expresa a partir de él es el ‘objeto inmediato’, un contenido determinado que constituye en verdad un segmento de contenido articulable con otro. Estos

“segmentos de contenido [entre los que se establecen vínculos inferenciales] no corresponden sólo a entes físicamente reconocibles...a conceptos abstractos...a acciones...a géneros y especies..., sino también a direcciones o relaciones.”(1984, 73)

¿Cómo se expresan estos segmentos, es decir, cómo se hacen reconocibles en tanto signos? Se utilizan segmentos formalizables o formalizados del mismo *continuum*. Se pueden utilizar, por ejemplo, sonidos para expresar relaciones espaciales o relaciones espaciales en un diagrama para expresar también relaciones espaciales en una superficie tridimensional, pero el acento está en que

“la materia segmentada para expresar expresa otras segmentaciones de la materia. En este juego, el mundo (el continuum, la espesa pulpa de materia en cuya manipulación consiste la semiosis) es puesto en tela de juicio, signo tras signo. Mediante la formulación de Objetos Inmediatos y su constante redefinición a través de sucesivos interpretantes, se modifica permanentemente la forma atribuida al Objeto Dinámico” (ibíd).

Es decir, aquello que denominamos semiosis constituye una ilimitada autotransformación del continuum que se expresa a través de sus interpretantes.

¹²⁶ Cfr. Eco [1984] pág. 72

Si la explicamos en función de procesos de significación, esta descripción, que pudo resultar vaga e imprecisa -por no decir oscura o de tintes panteístas-, nos muestra la posibilidad de entender a las unidades culturales en términos de entidades semióticas, logrando así prescindir del postulado de entidades platónicas o realidades físicas. De este modo, resulta un desplazamiento continuo en el que determinados signos remiten a otros signos -en este caso unidades culturales a otras-, en una continua circularidad que resulta ser la condición normal para la significación y lo que permite el uso comunicativo de los signos para referirse a cosas.¹²⁷

El modelo instruccional de signo que presenta Eco tiene, por su carácter inferencial, la virtud de quedar inmune frente a las críticas recurrentes al modelo saussureano, evitando a la vez los supuestos que implica adoptar el modelo triangular standard. Como ya vimos, el modelo de Saussure -cuya capacidad heurística es de una importancia tal que a partir de él y del modelo peirceano se inauguran las dos grandes líneas de la semiología y de la semiótica, respectivamente¹²⁸- postula una constitución dual del signo, dividido en significante y significado. Esto permitió entender de modo inaugural a la lengua en términos de un sistema constituido por diferencias y en cuyo enlace los términos no suponen la unión de una cosa con un nombre, por lo cual la relación resulta arbitraria. Sin embargo, no se habría logrado prescindir por completo de cierto enfoque psicologista al definir significante como imagen acústica y significado como concepto¹²⁹. Para Eco, esta consideración del signo, expresando conceptos o ideas, a pesar de no exigir ideas platónicas condujo a distinguir entre signos intencionales y artificiales de aquellas otras manifestaciones naturales y no intencionales a las que no se les otorga rango de signo¹³⁰. Es cierto que Saussure entendió significante y significado como dos elementos inseparables, a tal punto que cada uno de ellos en abstracto son consideradas meras masas amorfas¹³¹; lo que le otorga al signo un carácter irreductible a dominios que le sean extrínsecos. Sin embargo, el

¹²⁷ Cfr. Eco [1984] pág. 131

¹²⁸ Para ver el carácter inaugural de los dos modelos cfr.: -Parret [1983] cap. II: 'Las dos semióticas: Peirce y Hjelmslev', donde el autor hace una proyección del saussurismo en el segundo; -Deladalle [1990] 4° parte, punto II: 'Semiótica y semiología', donde se habla de la autonomía de los dos modelos y de la dependencia en ambos casos de presupuestos filosóficos que den cuenta de la relación del signo con el mundo y el hombre; -Benveniste [1973] cap. III: 'Semiología de la lengua', donde el autor distingue cuidadosamente a los dos modelos; -Magariños de Morentín [1983] 1° y 2°, sobre Saussure y Peirce, respectivamente; -Eco [1975] punto 0.5.: «Límites naturales: dos definiciones de semiótica».

¹²⁹ Cfr. Saussure [1922] 1° parte, cap. 1: «naturaleza del signo lingüístico». En notas del traductor Mauro Armiño (ver por ej. notas 39, 40 y 41), se menciona el carácter discutible de lo atribuido históricamente a Saussure, dado que el famoso Curso fué redactado por asistentes a los mismos. Sin embargo, como ya comentamos en el caso de la lectura derrideana, queda claro que nos estamos refiriendo a una tradición a partir de la cual se han producido los desarrollos estructuralistas, y son sus supuestos los que interesan para mencionar los alcances y límites de la semiología saussureana.

¹³⁰ Cfr. Eco [1975] págs. 31 y 32

¹³¹ Cfr. Saussure [1922] 2° parte, cap. 4: «El valor lingüístico».

calificativo de arbitrario, que para la lingüística significó un aporte revolucionario en la medida que la sustrajo al acotado estudio de las etimologías, esconde, según Benveniste, el supuesto de la cosa extralingüística como parámetro precisamente para evaluar la arbitrariedad de la relación significante/significado.¹³²

Por su parte, el modelo tripartito *standard* no resuelve estas cuestiones toda vez que postula una relación directa con el referente¹³³. Aquí el problema aparece por la suposición ingenua de un respaldo empírico para dar cuenta de la relación significante/significado. El inconveniente no está tanto en suponer un objeto, sino el carácter restrictivo de lo que se entiende por él, a la vez que el criterio para establecer la relación con el signo. En este sentido, Lyons señala que para Ogden y Richards las relaciones fueron consideradas de tipo causal, bajo el modelo conductista -en sentido amplio-: "un objeto (C) del mundo exterior provoca un pensamiento (B) en la mente del hablante y este pensamiento obtiene a su vez un signo (A) de aquél" (Lyons 1977, 94). Objeto que, como señala Eco en su interpretación del término '*Bedeutung*' de Frege, no debe ser reducido al '*token*', sino que debe entenderse como '*type*', es decir, como la clase de todos los objetos posibles a que se refiere el signo; con lo cual se aproximaría a la noción de 'contenido cultural'. Lo contrario, es decir, suponer que la '*Bedeutung*' es un mero estado del mundo, debería de todos modos llevarnos a reconocer que para saber algo de él requerimos de una expresión que nos lo indique; y ello implica postular signos que sólo pueden explicarse por otros signos¹³⁴.

Si revisamos nuestros últimos párrafos, se alude en ellos a la circularidad, o bien a la remisión ininterrumpida. Vimos que el postulado del '*continuum*', que Eco toma de Peirce, abonaría esta perspectiva. Ahora bien, ¿cómo hacer del círculo una virtud, antes que un defecto, en el caso de la

¹³² Cfr. Benveniste [1966] cap.4: 'Naturaleza del signo lingüístico'. Este autor afirma que las demostraciones de Saussure son ciertas, pero sólo respecto de la significación y los objetos, dada la "motivación objetiva de la designación sometida...a la acción de diversos factores históricos", no del signo como relación entre significante y significado."(pág. 53)

¹³³ Eco realiza interesantes críticas a lo que denomina la 'falacia referencial'. Ver : [1975] 2.5. : «Contenido y referente»; [1973] 1.2.: «El signo como elemento del proceso de significación»; [1984] cap. II, punto 1: «Los significados del significado». No obstante, en su última obra, *Kant e l' omino*, admite que en las obras mencionadas, entre otras, ha dado lugar al equívoco de que su posición era contraria a hacerse cargo del problema de la referencia, «el énfasis "antireferencialista" era evidente», aunque prefiere considerar que se trataba de una posición "no inmediatamente referencial" (cfr. Eco [1997] pág 334). Sin embargo, cabe destacar que en este último trabajo Eco intenta «atemperar una visión eminentemente "cultural" de los procesos semióticos con el hecho de que, sea cual sea el peso de nuestros sistemas culturales, hay algo en el *continuum* de la experiencia que pone límites a nuestras interpretaciones» y sugiere entonces que el debate entre realismo interno y externo debería tratarse en términos de un realismo contractual (cfr. *Ibid.* 11). En definitiva, los límites de la interpretación serán tratados ahora acentuando el aspecto cognitivo más que el semiótico, en base a una semántica cognitiva.

¹³⁴ Cfr. Eco [1975] págs 100 a 104.

interpretación de textos? Es decir, ¿cómo lograr que efectivamente este proceso se constituya en la condición normal de la semiosis? Eco no reniega de lo que califica como definición del viejo y aún válido 'círculo hermenéutico': "el texto es un objeto que la interpretación construye en el curso del esfuerzo circular de validarse a sí misma sobre la base de lo que construye como resultado" (Eco 1992, 69). De allí que la vía que le va a permitir a Eco expandir los límites del círculo para hablar de una semiosis ilimitada, la cual no obstante debe quedar a resguardo del carácter azaroso de las circunstancias de interpretación, estará dada por una noción 'pragmaticista'¹³⁵ del significado -también sustentada en Peirce- en virtud de la cual pueda incorporar como criterio operativo la noción de 'resultado' que aparece como final en su cita.

La problemática está atravesada inequívocamente por la relación signo-mundo. Frente a la brecha insalvable que se produce ante la pretensión imposible de referir un signo a algo que se quiere distinto de él:

“¿cómo puede un signo expresar el Objeto dinámico... si dicho signo “sólo puede ser el signo de ese objeto en la medida en que éste tenga de por sí la naturaleza de un signo o un pensamiento?”(Peirce, 1.538, en Eco 1979, 62) ;

Eco asume de Peirce la afirmación de que "la idea de significado es tal que supone alguna referencia a algún propósito" (Peirce, 5.166, en Eco *ibíd.*). Es más: "la realidad no es un mero Dato, sino más bien un resultado" (Eco *ibíd.*). Esto nos lleva a revisar la noción de 'interpretante final', que surge para determinar cuál es el resultado que debe producir el significado de un signo. Según Eco,

“un signo produce series de respuestas inmediatas...y, de ese modo, va estableciendo un *hábito*, una regularidad de comportamiento en su intérprete.[...] y el interpretante final de un signo es este hábito como resultado.” (Eco 1979, 63)

Es así entonces que el problema del contacto de los signos y los objetos se explica en función del carácter restringido que tienen los primeros de prescribir cómo se realizaría ese contacto,

“los signos se conectan directamente con sus Objetos Dinámicos sólo en la medida en que estos objetos determinan la producción del signo; al margen de ello los signos sólo “conocen” Objetos Inmediatos, esto es, significados (o datos del contenido)” (Eco 1979, 64).

El 'objeto dinámico', aquello que se presume externo al juego de la semiosis, nos sería accesible “sólo como conjunto de interpretantes organizados según un espectro componencial estructurado de modo operativo” (Eco, *ibíd.*). Esto no supone para Eco desentenderse de los objetos, sino abstenerse de postular conjuntos de propiedades para interesarse en ellos sólo “como ocasiones y resultados de una experiencia activa” (Eco *ibíd.*)

¹³⁵ Peirce emplea el término «pragmaticismo» al caracterizar su filosofía para evitar ser confundido con el pragmatismo de James.

Una objeción ineludible que aparece ante esta exposición es que, aún salvada la circularidad haciendo de ella una virtud, puede adjudicársele una visión idealista del conocimiento, con lo cual no se habría logrado superar del todo el inmanentismo semiológico. Eco debe hallar para salvar esta crítica algo que detenga la semiosis ilimitada y que la detenga desde fuera, pero conservando a su vez la noción de interpretante; como veremos, al pretender sostener las dos condiciones en el mismo nivel y no admitir que se anulan caerá inevitablemente en el reduccionismo.

Eco nos propone distinguir entre 'interpretante energético' e 'interpretante emocional', como los producidos por un signo. El segundo es, por ejemplo, la reacción emotiva que tenemos ante la audición de una pieza musical; el primero, el esfuerzo mental o muscular que la acompaña. Dado que la repetición sucesiva de respuestas energéticas produce un hábito, se advierte que la recepción de una secuencia de signos altera de forma transitoria o permanente nuestra forma de actuar en el mundo. Esto, que constituye un 'interpretante final', detiene la semiosis como producto resultante de las modificaciones en la experiencia; con lo que se habría encontrado, para Eco, "el eslabón que faltaba entre la semiosis y la realidad física" (Eco 1979, 66). Es decir, el interpretante aparece como una actividad que resulta de una cierta modificación 'física' en los estados del mundo. Ahora bien, ¿por qué la repetición sucesiva produce un hábito, y por qué produce ese y no otro? Que el 'interpretante emocional' implique una descarga física no significa necesariamente que haya una relación simétrica entre ellas y menos que la determinante, la que da lugar al resultado, sea la segunda. Según esto, la interpretación se consolida y cierra el abanico de elecciones múltiples por algo que resulta ajeno a la interpretación. Eco aclara precisamente que la respuesta energética no requiere ser interpretada¹³⁶, es decir, lo único que pareciera detener la interpretación es algo irreductible a ella y del orden de lo fisiológico. Sin embargo, no es lo mismo decir que el resultado, lo que se produce como modificación en los estados del mundo -en este caso un sujeto receptor que sufre modificaciones por sucesivas repeticiones- estabiliza la interpretación, que suponer a la actividad resultante de la interpretación como producto de esas modificaciones. Las dos afirmaciones son reduccionistas, pero la primera al menos podría querer aludir a que un modo posible de acotar 'interpretantes finales', cuya presentación sería siempre provisoria y pasible de modificaciones, exige un registro de comportamientos, actitudes; los que suponen una alteración empíricamente observable. Pero, insisto, esto último sólo alude a la manifestación observable de aquello cuya índole se presume no observable; no así a pretender que una produzca a la otra. Para nuestra sorpresa, no es siquiera aquella primera conclusión prudente la que adopta Eco.

Aún más, interesado seguramente en otorgarle un mayor rango de determinación a los límites de la interpretación, Eco, siguiendo a Peirce, afirma: dado que

¹³⁶ Cfr. Eco, U., L.F., pág. 65

“la naturaleza tiene hábitos, es decir, leyes y regularidades...el significado último (o interpretante final) de un signo se concibe como la regla general que permite producir o verificar este hábito cosmológico”(Eco 1979, 66);

con lo cual da un viraje decisivo a lo que venía presentando como un planteo intensionalista del significado. A continuación de la afirmación que acabamos de citar, nos sugiere recordar la definición de ‘litio’ dada por Peirce, que once páginas antes él reproduce en su totalidad¹³⁷.

Ahora bien, en ese lugar, donde el contexto consiste en mostrar que las definiciones deben quedar subsumidas en enciclopedias, Eco afirma que la conocida definición “quería mostrar cómo un término incluye el conjunto de las informaciones que se vinculan con él” (*ibíd.* 56), es decir, constituye un buen ejemplo, aunque acotado, de semiosis infinita. Y es Eco el que, entre otras, extrae las siguientes conclusiones de su lectura de Peirce:

“todo signo interpreta a otro signo, y la condición fundamental de la semiosis consiste precisamente en esta *regressus ad infinitum*. Desde esta perspectiva, todo interpretante de un signo, al ser a su vez un signo, se convierte en una construcción metasemiótica transitoria y, sólo en esa ocasión, se comporta como *explicans* respecto del *explicatum* interpretado; pero, a su vez, resulta interpretable por otro signo que se comporta como su *explicans*” (Eco 1979, 57).

Dado que aparece aquí el problema de la inasibilidad de una enciclopedia constituida por una serie infinita, Eco postula la existencia de un ‘límite lógico’ para la enciclopedia que no puede ser infinita: “ese límite es el universo del discurso” (Eco *ibíd.*); noción que remite a la de construcción de ‘mundos posibles’, la que a su vez se entiende como construcción de ‘unidades culturales’¹³⁸.

¹³⁷ Peirce escribe: « if you look into a textbook of chemistry for a definition of *lithium* you may be told that it is that element whose atomic weight y 7 very nearly. But if the autor has a more logical mind he will tell you that if you search among minerals that are vitreous, translucent, grey or while, very hard, frágile e insolublee, uno que imparta un matiz rojizo ante una llama, this mineral being triturated with lime or whiterite rats-bane, and then fused, can be partly dissolved in muriatic acid ; and if this solution be evaporated, and the residue be extracted whit sulphuric acid, and duly purified, it can be converted by ordinary methods into a chloride, which being obtained in the solid state, fused, and electrolyzed whit half a dozed pouverful cells will yield a globule of a pinkish silvery metal that will float on gasolene ; and the material of that is specimen of lithium. The peculiarity of this definition - or rathrthis precept that is more serviceable than a definition - is that it tells you what the word lithium denotes by prescribig what you are to do in order to gain a perceptual acquaintance with the object of the word.” Collected papers 2.330, citado por Eco, U., L.F., pág. 55. (En este único caso y respetando la decisión de Eco quien alega: “lo transcribimos íntegramente en inglés no sólo por la dificultad estilística del texto, sino también porque en esta ocasión crucial (y con un tema tan prosaico) el inglés de Peirce (habitualmente, y también en este caso, horrible) adquiere una carga de poesía definitoria” [1976] 55), no traduciremos el texto.

¹³⁸ Cfr. Eco [1979] cap 8: ‘Estructuras de mundos’

En el capítulo que estamos examinando, por el contrario, y en el que Eco pretende mostrarnos que la noción de interpretante debe ir más allá de una teoría semántica extendiéndose a una teoría pragmática, aparece, para nuestra decepción, el subterfugio de lo que no puede entenderse de otro modo que un criterio reduccionista del significado. Es por cierto desalentador que la fundamentación semiótica de la cooperación textual, que nos promete en el título de este capítulo, se reduzca a un caso restringido de definición operatoria -como se desprende del mismo ejemplo de Peirce-, aplicable, no sin problemas¹³⁹, al mundo de las ciencias naturales.

Vale la pena aclarar que no estamos confrontando interpretaciones distintas de la definición dada por Peirce. Se trata simplemente de observar que mientras en un capítulo extrae conclusiones que no permiten restringir el ejemplo a situaciones de control empírico, o bien que permiten ir más allá de ellas postulando la constitución de un universo de discurso que las contiene; en el que estamos examinando, y que resulta decisivo porque en él propone la fundamentación de la tarea interpretativa, el control empírico mencionado -respecto del cual no pareciera dar cuenta de su status problemático¹⁴⁰- se muestra como el único dique de contención frente al dispendio interpretativo. Es decir, en el capítulo donde cita la definición de Peirce elude hacerse cargo del criterio operacionalista del significado -el que a todas luces se manifiesta de modo más tradicional para entenderla- y nos propone, en cambio, una interpretación interesante respecto de la cual no puede dar cuenta en su capítulo de fundamentación; para terminar recurriendo en este último, paradójicamente, al criterio que se suponía iba a superar.

De todos modos resulta de interés comentar que si de interpretar a Peirce se tratara, también Sini se enfrenta al problema de dar cuenta del supuesto idealismo que resulta de sostener: "la semiosis infinita no es una propiedad exclusiva del conocer sino además, y al mismo tiempo, una propiedad de lo real" (Sini 1985, 29); pero, sin embargo, propone una versión distinta a la que estamos revisando basada en la noción de 'acontecimiento'. Antes de llegar a ella comenta el concepto que aparece en Peirce de 'comunidad social humana', la cual

¹³⁹ Ante el problema epistemológico de la contrastación de los términos teóricos a partir de los términos observacionales, surgió dentro de lo que se conoce como «concepción heredada» de la ciencia la posibilidad de postular definiciones operatorias. Suppe comenta que «...esta versión...popularizada por el físico P.W. Bridgman...hoy en día goza de un inmerecido grado de aceptación entre los científicos». Ver Suppe, F., *La estructura de las teorías científicas*, Editora Nacional, Madrid, 1979, cap. II, parte A: 'Reglas de correspondencia y significación cognitiva', pág. 38.

¹⁴⁰ Es de suyo obvio que resulta cuando menos ingenuo postular una relación directa entre leyes del universo y leyes del discurso, o entre estados del mundo y criterios de acceso para contrastarlos, sin al menos cuestionar la noción de 'ley', así como sin revisar la noción de enunciado observacional que se requiere para establecer la correspondencia. Es decir, el mismo estado de problema que supone la utilización de estas nociones le resta capacidad decisoria para arbitrar como reaseguro de la interpretación. Sobre todo si de lo que se trata es de una extrapolación encubierta -como la que aquí aparece- para analizar universos de discurso distintos a los de las ciencias a que se quiere aplicar esos criterios.

“en su totalidad es depositaria...en un futuro infinitamente lejano, de la verdad pública última, con la cual coincide lo que nosotros llamamos ‘lo real’. Esto es lo mismo que decir que la realidad es un signo, e incluso, el conjunto complejo del indefinido proceso de la semiosis” (Sini 1985, 30).

Por su parte Parret destaca la importancia de la comunidad para entender la noción de realidad en Peirce. Este autor se basa en la noción de comunidad lingüística, que incorpora el carácter dialógico como elemento constitutivo del razonamiento -o inferencia- y, por ende, del conocimiento de la realidad¹⁴¹. Volviendo a lo anterior, la conclusión rápida que se desprendería de postular este carácter cognitivo de la realidad y que torna ingenua toda pretensión de remitirse a un mundo independiente de la interpretación, es seguramente la de sostener una dependencia intrínseca de la realidad respecto de nuestras libres decisiones como interpretes. No obstante, Sini, reuniendo bajo el término ‘acontecimiento’ al par ‘cualidad-hecho’ que propone Peirce, sostiene que el acontecimiento del significado, aún cuando sólo se manifiesta en el significado es irreductible a él, pues manifiesta lo otro del significado:

“...la relación signica, al significar ‘el significado’, ‘indica’ y ‘manifiesta’ también lo otro del significado. Este manifestar y este indicar revelan respectivamente las cualidades y los hechos del mundo, los ‘estados de cosas’ (estando nosotros incluidos en ellos); pero las cualidades manifestadas...y los hechos indicados...son, en realidad, significados ...que emergen en una nueva relación signica, o sea, en una nueva interpretación”(Sini 1985, 38).

Nuevamente el tema es qué vamos a considerar como lo otro del significado, sabiendo ya que no podemos postular simplemente un ‘objeto’ detrás del signo como reaseguro de la interpretación. Nos interesa rescatar al menos que Sini explícitamente niega para el caso de la cualidad, por ejemplo, el criterio empírico-naturalista que nos haría entenderla como una verificación de cualidades reales del mundo real. Por ‘cualidad’ Peirce entiende, según Sini, “área”, “respecto a”, “fundamento” de posible relación; “...y no el ser ‘rojo’, ‘dulce’, ‘liso’ u otros” (Sini 1985, 51). Y si bien también significa a estos últimos, lo hace de un modo peculiar: “...en el sentido de las condiciones de posibilidad de esas sucesivas clasificaciones” (*ibíd.*).

En lo que atañe al tema de las relaciones entre objeto dinámico y objeto inmediato, y al modo en que Eco las resuelve a fin de dar cuenta de la atribución de idealismo que puede reprochársele a Peirce, resulta de interés reparar en la interpretación que nos ofrece Deladalle, quien si bien no presenta este tema en vistas a hallar un criterio que fije límites a la interpretación, sí se preocupa por contestar a la pregunta sobre cuál es el modo de contrastar aquella relación. El problema parte de la distinción peirceana entre el ‘objeto inmediato’, de la semiosis, y el ‘objeto dinámico’, fuera de la semiosis; pero con la siguiente aclaración: “lo que la semiosis produce es el objeto *inmediato*. “Produce’ significa sólo lo siguiente: que un signo interpretante propone un ‘objeto’ para el representamen” (Deladalle 1990, 102). Según este autor, la contrastación para Peirce debe ser

¹⁴¹ Cfr. Parret [1983] págs. 61 a 63.

pública -lo que involucra nuevamente el tema de la comunidad de interpretantes-, pero de dos maneras:

“en lo inmediato, por medio de otra semiosis, cuyo interpretante es lo que confirmará, invalidará o modificará la relación propuesta por el interpretante de la primera semiosis; con el tiempo, por el hábito (del individuo) recibido (por la institución) que consiste en establecer una relación entre un representamen y un objeto que, por este hecho, se convierte en objeto dinámico, al tiempo que el representamen...se inscribe en un sistema que la semiosis construye simultáneamente. [...] El objeto dinámico aparece, pues, como la suma de los objetos inmediatos cristalizados en realidades” (Deladalle 1990, 102).

Pareciera no sólo que podemos prescindir de cualquier fisiología de los hábitos para dar cuenta de la relación, sino que la misma está dada siempre desde una semiosis constitutiva. Además, en lo que Deladalle llama ‘la última teoría de la significación y de los signos’, que corresponden a los escritos posteriores a 1904, Peirce postula que un signo puede tener tres tipos de interpretantes: afectivo (emocional, en términos de Eco), energético y lógico¹⁴²; a diferencia de la presentación de Eco que, como vimos, se restringe a los dos primeros. El olvido del tercero le permite a Eco apurar su conclusión respecto a fijar límites; sin embargo el interpretante lógico es clave para entender qué entiende Peirce por la significación de un signo. Según Deladalle, el interpretante lógico es la significación y debe reunir las siguientes características: ser general, condicional y final. Y éstas las satisface por el hábito, que es: a) general, en tanto regla de acción; b) condicional, por las circunstancias y las intenciones o, como afirma Peirce, “...por una determinación de la naturaleza profunda (oculta) del hombre que tiende a llevarlo a actuar de cierto modo general cuando se presentan ciertas circunstancias generales y cuando es movido por cierta intención”¹⁴³; c) final, porque no requiere interpretante, “...en tanto general y condicional, es más bien un punto de partida e incluso, hablando propiamente, un principio de acción” (*ibíd.* 30). En esta descripción la significación es un efecto significativo del signo, lo cual hace revisar la noción de final respecto del interpretante lógico: no es *final* si sólo se considera la serie lógica de los signos, donde cada signo es el interpretante lógico del que lo precede; es *final*, como efecto significativo último, si se considera al hombre, en tanto depositario de una regla de interpretación, de un hábito mental que es el verdadero interpretante lógico y final. Por último, es *condicional* respecto a la cosa que el interpretante alcanza en el signo “...que el conjunto de los signos transformará en el fin de los tiempos en el ‘indicativo’ de la verdad” (*ibíd.* 31).

¹⁴² Dice Peirce: “el primer efecto propiamente significativo de un signo es el sentimiento que produce. Hay casi siempre un sentimiento que interpretamos como la prueba de que comprendemos el efecto propio del signo, aún cuando esta base de verdad sea a menudo muy frágil. Este interpretante afectivo, como lo denominó, puede ser mucho más que un simple sentimiento de reconocimiento y, en ciertos casos, es el único efecto propiamente significativo que el signo produce.” (citado por Deladalle [1990] pág. 29)

¹⁴³ Peirce, citado por Deladalle [1990] pág. 30

Ahora bien, seguramente las interpretaciones respecto de Peirce que hemos agregado para revisar la de Eco, bien podrían ser suscriptas por éste último en sus rasgos generales. Es más, parte de nuestra tarea en estas últimas páginas tuvo como inquietud el "a pesar de", es decir, el haber detectado que a pesar de proponer Eco determinados postulados en vistas a mantener el estado de problema, pareciera desentenderse de ello y extraer conclusiones reduccionistas para la actividad interpretativa. La pregunta obligada es por la índole de esas conclusiones.

LOS LÍMITES DE "LOS LÍMITES DE LA INTERPRETACIÓN"

A falta de criterios formales que den cuenta de los límites de la interpretación, Eco apela al hecho de que algunas lecturas demuestran con el tiempo ser satisfactorias para la comunidad relevante. Vimos que el tema de la comunidad de intérpretes es clave para Peirce, como también lo señala Eco; sin embargo no es del todo claro que para el primero la garantía proporcionada por la comunidad sea de rango evolutivo, según el hecho de que "nuestra especie ha logrado sobrevivir realizando conjeturas que han resultado ser estadísticamente fructíferas en el pasado", como afirma Eco (1992, 157). Tal vez no sea improbable afirmar que este es un modo apropiado para Eco de proponer lo que se ha calificado como "darwinismo cultural"¹⁴⁴, es decir, un criterio por el cual se sostiene, al modo de Popper, que el mantenimiento de unas interpretaciones y el rechazo de otras queda sujeta a la supervivencia de las más aptas. El problema es que para Popper el campo de aplicación de un criterio semejante lo constituirían las teorías científicas, cuyo reaseguro para medirse con sus rivales consiste en el poder explicativo y predictivo de las mismas. ¿Se puede exigir lo mismo para toda interpretación? Bruner, en un contexto en el que sostiene la diferencia cognitiva involucrada entre un "buen relato y un argumento bien construido" (Bruner 1986, 23), declara: "si aplicamos el criterio de falsación de Popper a un cuento para comprobar si es bueno somos culpables de realizar una verificación inadecuada" (*ibid.* 23). Es cierto que Eco no sugiere utilizar este criterio para evaluar la calidad estética de los relatos, sino más bien para descartar interpretaciones desacertadas de los mismos; sin embargo de un modo que implica no reconocer diferencias esenciales entre distintos tipos de texto. Curiosamente es Eco quien reconoce que la garantía que puede ofrecer el consenso de la comunidad queda restringida al control sobre la interpretación de los estímulos; pero propone que sólo se reduce a una cuestión de grados si se trata de aplicar el mismo criterio a los textos literarios.¹⁴⁵ De este modo, el criterio de interpretación para Eco está basado en la experiencia de determinada comunidad histórica que hace acopio de los resultados satisfactorios que le han permitido sobrevivir. Sin discutir ahora el reduccionismo que resulta de postular una mera diferencia de grados entre nuestra certeza de que la aspirina cura resfriados y la de que Proust pretendía algo diferente de Nerval¹⁴⁶, me interesa esbozar al menos una distinción, para concluir nuestra evaluación, entre el postulado de una

¹⁴⁴ Cfr. Collini [1992] pág. 18.

¹⁴⁵ Eco [1992] pág. 162.

¹⁴⁶ Tal su ejemplo; cfr. Eco [1992] pág. 162.

comunidad de intérpretes, que en determinadas circunstancias podría "leer" en la historia sus momentos poco felices y así descartarlos, del postulado de esa misma comunidad aplicando el mismo criterio para las interpretaciones actuales. Quiero decir, el postulado de un interpretante final no necesariamente garantiza la corrección de las interpretaciones actuales, que debería ser el tema en discusión. Por otra parte, y en esto va nuestra sospecha acerca de la reducción a cuestiones de grado, podemos convenir en que no es difícil observar determinados acontecimientos del pasado con cierta mirada progresista y advertir así que Leonardo da Vinci, por ejemplo, era tan solo un genio utópico cuando proponía saltar de lo alto de una colina con alas, según el ejemplo de Eco¹⁴⁷. Pero aparecerían dificultades tal vez insuperables si quisiéramos dar cuenta con esa misma mirada del significado último que nos puede proporcionar la recepción de "La última cena".

¹⁴⁷ Cfr. Eco [1990] pág. 157.

EL INTÉRPRETE COMO LECTOR DEL TEXTO

TEORÍAS DEL LECTOR PREVISTO

En nuestra evaluación de la teoría de la interpretación de Eco hemos prescindido deliberadamente de consideraciones que abreviaran en Ricoeur¹⁴⁸, a los fines de obtener lo que podríamos denominar una crítica interna, es decir, una evaluación de sus objetivos y resultados a la luz de la conceptualidad que el mismo autor propone para fundamentar su posición. Así, hemos intentado mostrar que el empleo sin restricciones de la noción de interpretante para fundamentar la cooperación interpretativa entre texto y lector coloca a Eco en una situación paradójica tal en la que el mismo andamiaje conceptual que se procura para refutar el postulado de la deriva infinita lo inhabilita para detenerla de otro modo que negándole al concepto de interpretante el alcance masivo que en principio pretende otorgarle. No estoy sugiriendo que la noción de interpretante peirciana se identifique con la deriva infinita, no al menos en el sentido en que quisiera apropiárselo Derrida en *De la grammatologie*, sino más bien que el empleo de Eco favorece esa ligazón con consecuencias que en un primer momento impiden detener la semiosis y en un segundo momento la detienen pero con recursos impropios para explicar la interpretación de textos. El tema a resolver entonces es más bien el de la supuesta masividad del concepto de interpretante para resolver nuestros tratos con ellos.

Al respecto, el hecho de que Ricoeur también apele al concepto de interpretante en relación con los textos nos dio la pauta introductoria para revisar los alcances y límites de ese concepto en vistas a poder determinar si resulta suficiente para dar cuenta del trabajo del lector, es decir, si caracteriza de modo más acabado el lugar del intérprete. Los resultados en nuestro recorrido por la obra de Eco nos muestran más bien lo contrario, que la pretensión de emplearlo a esos fines deja sin explicar la tarea del lector, a menos, claro está, que lo reduzcamos a un resultado del 'interpretante energético'; y, no lo olvidemos, sin dar cuenta del papel del lector tampoco lograremos explicar de qué se trata un texto. Para decirlo de modo muy directo: cuando Ricoeur sostiene que sin lector no hay texto no está aludiendo simplemente al 'lector modelo', sino al lector que se desapropia de su ego para apropiarse de la cosa del texto, es decir, a cada uno de nosotros cuando realizamos el acontecimiento de sentido como intérpretes; mientras que cuando Eco apela a la noción de interpretante se mantiene en la esfera de la generación de instrucciones que el texto prescribe como su recorrido posible. Si para Eco interpretar un texto es dar ocasión

¹⁴⁸ A excepción de un cotejo muy general entre dos modos posibles de interrogarse por el estatuto ontológico de lo otro del significado.

para que se realice la semiosis para Ricoeur será apropiarse del sentido. De este modo, podemos sostener que la delimitación precisa del alcance del concepto de interpretante por parte de Ricoeur consiste en admitir su rango de acción para *mimesis* I y II, no así para la III. En *mimesis* I podemos ver realizado al interpretante como estructuración simbólica que prefigura el mundo del texto, en *mimesis* II como principio de configuración textual. Respecto a esta última, la necesidad de proponer una tercera *mimesis* consiste precisamente en que las teorías de la lectura podrían limitarse a quedar presas de los principios compositivos del texto sin lograr de ese modo alcanzar su refiguración. Por ello Ricoeur se encarga de examinar críticamente distintas teorizaciones sobre el papel del lector -que en su conjunto responden a una estrategia retórica- antes de dar paso a su propuesta que, como veremos, abrevia en la Estética de la recepción.

En efecto, una primera teorización (respecto de la cual tomaremos sólo los elementos que consideramos necesarios para nuestro objetivo) se preocupa por considerar la lectura desde la estrategia persuasiva que responde al punto de vista del autor que la conduce¹⁴⁹. Se trata por cierto del 'autor implicado', es decir de aquél conjunto de estrategias que vuelven comunicable a la obra, y no de un proceso psicológico de creación. Ricoeur se interesa por esta categoría para una teoría de la lectura pues permite que el lector aprehenda la obra como una totalidad unificada atribuyéndolo no sólo a las reglas de composición, sino también a las selecciones y normas que hacen "...del texto la obra de un enunciador, por lo tanto, una obra producida por una persona y no por la naturaleza" (1985, 292). Nosotros vimos que para describir la configuración se requiere tener en cuenta la noción de género, tipo y estilo; aquí obviamente es esta última la característica relevante como marca de lo otro del texto, en este caso del autor, como sedimentación plasmada en una solución singular que responde a la singularidad de un problema¹⁵⁰. Así, la primera tarea del lector, conducido por el estilo del autor, será -valga la sutileza- presuponer la autoría y con ello conjeturar acerca de la singularidad de la solución a un problema; de ese modo cuenta con la posibilidad básica para escapar a la inmanencia textual. El límite de una retórica centrada en el autor, sin embargo, consiste en que "...no conoce más que una iniciativa, la de un autor ávido de comunicar su visión de las cosas" (*ibíd.* 297).

Una segunda teorización, sugerida por Ricoeur como posición media, propone en vez de la retórica de la ficción -que depende del autor implicado- una retórica de la lectura¹⁵¹ "...que oscila entre el texto y su lector" (*ibíd.* 298). Esta última sigue siendo una retórica "...en cuanto que sus estratagemas están inscritas en el texto, y el propio lector es construido, de alguna manera en y por el autor" (*ibíd.*). Aquí se propone una teoría donde "quizá el lector es hecho libre, pero las elecciones de lectura están codificadas" (*ibíd.*). Ricoeur la asimila a una poética de la obra abierta

¹⁴⁹ Para el caso, Ricoeur examina la obra de Wayne Booth, *The rhetoric of fiction*, U.C.P., Chicago, 1961 y la «advertencia final» que incorpora en una segunda edición del año 1983.

¹⁵⁰ Cfr. [1985] 292.

¹⁵¹ En este caso revisa la obra de Michel Charles, *Rhétorique de la lecture*, Seuil, París, 1977.

en tanto una y otra renuncian "...a erigirse en sistema normativo para hacerse 'sistema de preguntas posibles" (*ibíd.* 300); aunque el rasgo específico de la retórica de la lectura es que considera a la libertad en la decisión del lector como efecto inscripto en el texto. En ese sentido el límite de la teoría, a juicio de Ricoeur, está en que no tiene en cuenta lo que hace efectivamente el destinatario, pues "... en la medida en que el *objetivo* del destinatario está inscripto en el texto, es el del texto" (*ibíd.* 300, nota 2). Ricoeur halla, sin embargo, una atenuación a la formulación inicial pues

" a fuerza de buscar la 'lectura en el texto' ... lo que se encuentra es una escritura que no se deja interpretar más que en función de las interpretaciones que ella abre. Al mismo tiempo, la lectura que se abre es este desconocimiento sobre el que la escritura es puesta en perspectiva" (*ibíd.* 300 y 301);

por lo cual una reconsideración de esta teoría le permite decir: "la lectura ya no es *aquello que* el texto prescribe; es *aquello que* hace emerger la estructura mediante la interpretación" (*ibíd.* 301); así, el texto que supuestamente prescribe la lectura es afectado por la misma indeterminación e incertidumbre que las lecturas futuras. Pero para dar cuenta de la fertilidad de esta conclusión será necesario apelar a otra teoría sobre la lectura.

Podemos sugerir, antes de llegar a ella, que las versiones recién vistas del papel del lector se sustentan, en un sentido amplio, en el concepto de interpretante como principio que revela -que sólo revela- el mundo del texto como trascendencia en la inmanencia, pues en ambas, en tanto estrategias retóricas fomentadas por el autor implícito, queda suspendido el estatuto ontológico de ese mundo: "... en exceso respecto a la estructura 'interna' del texto, a la espera de la lectura. Sólo en la lectura el dinamismo de configuración termina su recorrido" (*ibíd.* 287). En este sentido, consideramos pertinente nuestra inclusión de la teoría de Eco en el debate sobre el estatuto del lector, pues en su caso, y a diferencia de las teorías revisadas por Ricoeur -que elaboran sus estrategias o bien desde el autor implicado o bien desde la retórica de la lectura- hay una preocupación explícita, aunque desacertada a nuestro juicio, por detener la semiosis desde una teoría del lector que albergue el momento de salida de sí del texto hacia un otro que no es el autor sino, en su caso, un interpretante energético; y es ese supuesto reduccionista el que debe ser rechazado oponiéndole una concepción que sin negar el mundo del texto, antes bien reclamándolo desde el mundo del lector, logre superarlo.

Quiero decir, en el caso de las teorías que acabamos de comentar el principio de configuración en la obra pareciera dar señales que evitan la clausura del texto y en ese sentido son relevantes para el análisis de Ricoeur, en procura de presentar pasos intermedios, como por transición, de la obra al lector. Destaco por ello, sobre todo en la primera de las dos comentadas, el detalle sutil de mostrar cómo en una teoría del autor implicado que prescribe el régimen de sus lecturas se vislumbra, sin embargo, la posibilidad de presuponer, a través del estilo, la huella de una singularidad; pues aún sin recurrir al mundo pre figurado de *mímesis I* es dable pensar desde su sola configuración que el texto tiene una relación con lo otro de sí. En el caso de la segunda teoría

el resultado es de consecuencias imprevisibles a menos que le oponamos una tercera que lo presente como una vía media; pues mientras en la primera podíamos encontrarnos con un lector 'manipulado', en ésta y como por exceso de determinación aparece más bien un

“lector aterrorizado por el decreto de predestinación de su propia lectura...la perspectiva de una lectura *infinita*, que, de modo interminable, estructura el texto mismo que la prescribe, restituye a la lectura una inquietante determinación” (*ibid.* 302)

En la segunda aparece más bien el problema respecto del cual la Estética de la recepción obrará como respuesta, pero en ambas la descripción en términos de retórica como estrategia de persuasión impide la clausura de la autonomía semántica en el texto. Aún el lector aterrado al descubrir que toda lectura posible está contenida en la obra, y que a la vez lleva sobre sus espaldas la tarea de volver inteligible un escrito que una y otra vez desbarata sus interpretaciones, debe establecer su relación presuponiendo la configuración de un autor que la prescribe. En el caso de Eco, al contrario, las marcas semióticas que pudieran aparecer en el texto como alusiones al autor siempre terminan subumidas en la enciclopedia de cuya conformación rizomática ya hemos dado buena cuenta, por lo cual se ve llevado a buscar la detención de la semiosis por fuera de ella (¡la omnipresencia del interpretante lo condena a su negación!)

EL APORTE DE LA TEORIA DE LA RECEPCIÓN

Si sólo por medio de la lectura la obra adquiere su significación es necesario avanzar por sobre planteos retóricos que la vuelven siempre solidaria de la estrategia del autor y presentar una respuesta que se haga cargo decididamente de las modificaciones efectivas que se producen en el lector. Ricoeur no duda en acudir para ello a una teoría estética, como teoría de la afección -en el sentido de la *aisthesis* griega-. Para el caso de la lectura considera que este ser afectado combina “...en una experiencia de tipo particular, una pasividad y una actividad, que permiten designar como *recepción* del texto la propia *acción* de leer” (*ibid.* 303)

Como es sabido, hay dos enfoques distintos en estética de la recepción -y complementarios, a juicio de Ricoeur-, según se resalte: con Iser, “el efecto producido sobre el lector individual y su respuesta en el proceso de lectura”, o con Jauss, “la respuesta del público en el plano de las esperas colectivas” (*ibid.* 303). El primer enfoque trabaja específicamente la relación entre recepción del texto, que revela su “estructura de llamada”¹⁵² a través del proceso individual de lectura, y construcción del significado. El segundo enfoque trabaja la recepción como fenómeno

¹⁵² Precisamente un ensayo de Iser del año 1966 se titula: «Die Appelstruktur der Text. Unbestimmtheit als Wirkungsbedingung literarischer Prosa». Existe una versión en castellano: «La estructura apelativa de los textos», en Warning, R (ed.) *Estética de la recepción*, Madrid, Visor, 1989.

histórico normativo de carácter supraindividual¹⁵³, por lo cual la noción de lector es constituida como competencia "...que participa en las expectativas sedimentadas en el público; el acto de lectura se convierte así en eslabón en la historia de la recepción¹⁵⁴ de una obra por parte del público" (*ibíd.* 304). Con Gumbrecht¹⁵⁵ podemos decir que la base teórica común a ambos consiste en buscar que se imponga, ante el hecho del mensaje-texto, también como hecho la reacción del lector y del público.

Un aspecto central de estos enfoques rescatado por Ricoeur fue tratado, sin embargo, por un autor anterior -Ingarden¹⁵⁶- que influyó especialmente en la obra de Iser; se trata del aspecto inacabado de los textos. Ingarden propone cuatro estratos a considerar para la obra literaria: a) el estrato de los sonidos verbales y formaciones fonéticas -raíz material de la obra-, b) el estrato de las unidades semánticas: sentidos de enunciados y sentido de grupos enteros de enunciados, c) el estrato de aspectos esquemáticos, en el cual aparecen objetos de diverso tipo expuestos en la obra, d) el estrato de las objetividades representadas, expuestas en las relaciones intencionales proyectadas por las frases.¹⁵⁷ Los cuatro forman una estructura esquemática que el lector debe completar. Hay dos modos de describir esta incompletud: un texto está inacabado porque ofrece "visiones esquemáticas" que el lector está llamado a "concretizar" mediante la actividad creadora de imágenes, por la que el lector se esfuerza en figurarse los personajes y acontecimientos presentados por el texto. En este sentido "...es como una partitura musical susceptible de diferentes ejecuciones"(1985, 305). Y un texto está inacabado también porque "el mundo que propone se define como el correlato intencional de una secuencia de frases...del que hay formar un todo, para que ese mundo sea buscado" (*ibíd.*). De este modo el acto de lectura consiste en

¹⁵³ Según Pozuelo Yvancos [1989], el interés primero de Jauss fue «presentar la estética de la recepción como alternativa metodológica para la renovación de la historia literaria y sostener la historicidad radical del juicio crítico y la mutabilidad esencial del objeto de la ciencia literaria, frente al esencialismo metafísico del formalismo y el marxismo» (pág. 114)

¹⁵⁴ El mismo Jauss señala, en una reconstrucción histórica de la corriente que contribuye a fundar: «recepción, como concepto metodológico, aparece después de 1950, en primer lugar en la jurisprudencia, en la teología y en la filosofía. Allí anuncia una re-orientación de la investigación histórica que se ha liberado de los procedimientos dogmáticos del positivismo como del tradicionalismo y comienza a desarrollar una nueva historiografía bajo análogos principios hermenéuticos. Una re-orientación semejante, en el campo de la filología tradicional, tuvo lugar, desde 1967, a partir del nuevo concepto de una estética de la recepción y del efecto» Jauss, [1992] pág. 1.

¹⁵⁵ Gumbrecht, H.(1971), «La situación de la "Literaturwissenschaft" alemana: análisis y perspectivas», en AA.VV. , *La actual ciencia literaria alemana*, Salamanca, Anaya, págs. 13-35

¹⁵⁶ Según Pozuelo Ivancos [1989], «la influencia de Ingarden se ofrece indirecta, en cuanto actúa de síntesis del punto de vista de la filosofía alemana y directa en lo que afecta a conceptos que la Escuela de Constanza ha hecho suyos, como el de "indeterminación" y "concretización"» (pág.111)

¹⁵⁷ Cfr. Ingarden, R. [1989] «Concreción y reconstrucción», en Waring, R. (ed.) *Estética de la recepción*, pág. 35.

una “concretización”, es decir, consiste en un papel activo de completamiento de los lugares de indeterminación. Ricoeur destaca que este papel activo no viene -a diferencia de nuestros tratos con los objetos de percepción- a colmar intuitivamente nuestras expectativas, sino más bien las transforma: el proceso de concretización

“...consiste en viajar a lo largo del texto, en dejar ‘caer’ en la memoria, sintetizándolas, todas las modificaciones efectuadas, y en abrirse a nuevas expectativas con vistas a nuevas modificaciones. Sólo este proceso hace del texto una *obra* [que] resulta de la interacción ‘entre el texto y el lector’”(1985, 305 y 306)¹⁵⁸

Iser le asigna al lector un papel aún más destacado que Ingarden, pues lo coloca en el centro mismo de la constitución de la obra y no sólo en el acto de completar una estructura esquematizada¹⁵⁹. Para Iser el texto tiene un efecto potencial que es actualizado o realizado por el “lector implícito”. Con este concepto alude a la preestructuración del significado potencial del texto y al mismo tiempo la actualización de ese potencial en el proceso de lectura en la realización de un “modelo trascendental” que “personifique todas aquellas predisposiciones necesarias para que una obra literaria ejerza su efecto” (Iser 1978, 34). Y para que ejerza su efecto la obra debe aludir (como ya vimos en el plano de la configuración) a un mundo del texto -“repertorio” en términos de Iser- y debe contar con determinadas “estrategias” de ordenamiento de los materiales por los cuales el texto alcanza su estructura inmanente. Pero Iser incorpora a esto las estrategias del lector. Entre ellas la más importante es el “punto de vista viajero/errante” (*Wandering viewpoint*) que Pozuelo Yvancos comenta de este modo:

« Cuando leemos un texto estamos continuamente evaluando y percibiendo hechos que no son acabados o cerrados en una sola perspectiva, y varían con las lecturas sucesivas. Ese carácter errante y fugitivo de la perspectiva textual obliga a que nuestra mirada hacia el texto sea un proceso que siempre tiene en cuenta el pasado y el futuro. De modo que hay en el proceso de lectura tanto ‘modificación de expectativas’ como ‘transformación de memorias’. (Pozuelo Yvancos 1989, 119)

Otro rasgo a destacar es, como señala Ricoeur, su incorporación de un proceso sintético que hace que el texto se constituya de frase en frase, “gracias a lo que podría llamarse un juego de

¹⁵⁸ Ricoeur destaca el aspecto fenomenológico de esta teoría, en especial el aprovechamiento por parte de Ingarden de la teoría husserliana del tiempo y sus juegos de retenciones y protensiones, aplicada al encadenamiento sucesivo de las frases (cfr. 1985, 305).

¹⁵⁹ Iser [1989] objeta el valor de carencia que pareciera asignarle Ingarden al concepto de ‘lugares de indeterminación’, toda vez que lo que le importa es «...cambiar la “perspectiva incompleta” en “plena”, es decir, eliminar mediante el acto de composición tantos “lugares de indeterminación como sea posible»(138). En cambio, según Iser «...la indeterminación es una condición de la recepción del texto, y por ello un importante factor en la dimensión de la obra de arte»(138).

retenciones y protensiones” (1985, 306). También retiene el concepto de “despragmatización” de los objetos tomados de la descripción del mundo empírico, que muestra que el objetivo de una obra literaria no es denotar sino más bien transformar la cosa denotada¹⁶⁰. Esta transformación (podemos agregar estableciendo una relación más estrecha con la búsqueda de Ricoeur¹⁶¹) supone para Iser una autotransformación del lector pues sostiene que en el acto de lectura se vive una suerte de bifurcación por la cual a la vez que experimenta el objeto profundiza en la experimentación de sí mismo:

«la constitución del significado no sólo implica la creación de una totalidad que emerge de la interacción de perspectivas textuales..., sino también, a través de la formulación de totalidad, nos hace capaces para formularnos a nosotros mismos y así descubrir un mundo interno del cual no habíamos sido conscientes hasta ese momento» (Iser [1978] 158).

Ricoeur emplea este modelo para superar el planteo retórico de la persuasión resaltando, a partir de los siguientes rasgos, el carácter dialéctico del acto de lectura en tanto trabajo, en tanto “experiencia viva”:

- a) la lectura como lucha, por ejemplo en el caso de la novela contemporánea donde el acto de lectura tiende a convertirse en una réplica de la estrategia de decepción propuesta por el autor implícito. La lectura se convierte “en un drama de concordancia discordante” pues los lugares de indeterminación en este caso no son sólo las lagunas del texto respecto a la concretización creadora de imágenes [Ingarden], sino la estrategia misma del autor [Iser]; “se trata de algo distinto que de figurarse la obra, es preciso darle forma”(1985, 307).
- b) La experiencia del exceso de sentido que se da junto a la de carencia de determinación. Todo texto es sistemáticamente fragmentario pero a la vez inagotable, como si por su carácter selectivo revelase un lado no escrito que la lectura intenta figurarse. Es decir, “el texto aparece... alternativamente en falta y en exceso respecto a la lectura” (*ibíd.* 308).
- c) el resultado de la búsqueda de coherencia. Si triunfa, lo no familiar se convierte en familiar y el lector termina por creer en ella hasta el punto de perderse; así, “...la concretización deviene ilusión, en el sentido de creer-ver” (*ibíd.*) Si fracasa, “...lo extraño sigue siendo tal y el lector se queda ante las puertas de la obra” (*ibíd.*).

¹⁶⁰ Cfr. [1985] 306.

¹⁶¹ Destaco esta cita de Iser y el comentario que la antecede porque permite mostrar el alcance de su propuesta, que a pesar de no llegar a satisfacer del todo los requisitos de Ricoeur no obstante contribuye a conceptualizarlos. En efecto, Ricoeur objeta a Iser su crítica a la atribución de función referencial para la obra literaria. Según Iser eso sometería la obra a una significación ya hecha y dada por anticipado; por ejemplo un catálogo de normas establecidas. Como sabemos, Ricoeur sostiene que asimilar la función referencial a la denotativa del discurso ordinario o científico «impide hacer justicia a la eficacia de la ficción, en el plano mismo en el que se desarrolla la acción efectiva del acto de leer» (1985, 310, nota 1). Y esto es porque su hermenéutica «... no busca nada detrás de la obra y, por el contrario está atenta a su poder de detección y de transformación» (*ibíd.*).

Esto le permite caracterizar a una buena lectura como aquella que “admite cierto grado de ilusión” y a la vez “asume el mentís infligido por el exceso de sentido, el polisemantismo de la obra, a todos los intentos del lector por adherirse al texto y sus instrucciones”(ibíd.), es decir hay un equilibrio pero como efecto inestable del dinamismo por el que la configuración del texto se identifica con la refiguración por parte del lector en términos de experiencia. Es un equilibrio irresoluble porque se trata de la experiencia irresistible e insostenible a la vez de ilusión ante la obra.

Ahora bien, este ‘trabajo’ del acto de lectura así descrito no queda cabalmente conceptualizado con la noción de ‘lector implicado’, que junto a su contraparte, la de ‘autor implicado’, se convierten en categorías literarias compatibles con la autonomía semántica del texto. Ricoeur entonces desarma la pseudo simetría y advierte que el autor implicado, identificable con el estilo singular de la obra, “...es un disfraz del autor real” y como tal “...desaparece al hacerse narrador inmanente a la obra, voz narrativa” (ibíd.310); el lector real, en cambio,

“...es una concretización del lector implicado, objetivo de la estrategia de persuasión del narrador; respecto a él, el lector implicado sigue siendo virtual en tanto no esté actualizado. Así, mientras que el autor real se disuelve en el autor implicado, el lector implicado toma cuerpo en el lector real” (ibíd. 310, 311)

Podemos ver en esta descripción reiterarse, en otro plano de mayor complejidad -el del lenguaje configurado en textos literarios-, la misma dinámica que revisamos al explicitar la noción de acontecimiento de sentido para el lenguaje en general. Allí vimos que el sentido no podía ser explicado en términos de habla como simple actualización del código de la lengua, este último virtual, y hubo de ser necesaria la postulación de la frase como construcción que recoge la instancia del discurso en el diálogo. Aquí ya no podemos recurrir a esa instancia del diálogo¹⁶² pero sin embargo buscamos también determinar el acontecimiento del discurso como interpretación para salir del pseudo dilema que reduce la lectura a una condición virtual como sistema de prescripciones en la obra. En este sentido, es imprescindible la pretensión ricoeuriana de aludir al “lector de carne y hueso que, efectuando la función del lector preestructurado en y por el texto, lo *transforme*” (1985, 311). Es decir, así como el lenguaje reducido a sistema de la lengua, y como tal virtual, presupone sólo la instanciación de un código fijo, no su interpretación como acontecimiento que innova, el lenguaje de la obra reducido a artefacto depositario de un sistema de estrategias convencionalizadas, también puede querer representar un simple caso de un código fijo y saturado, impidiendo así a la interpretación realizarse de otro modo que como simple traducción de lo ya previsto. El lector implicado entonces no debe reducirse a lector virtual, pues

¹⁶² A juicio de Ricoeur este es el señó equívoco de una hermenéutica romántica que ha pretendido tomar «...la situación de diálogo como medida de la operación hermenéutica llevada al texto. Y, al contrario, es esta la que revela el sentido de lo que es ya hermenéutico en la comprensión dialogal» (1971, 159).

como tal no existe, y sólo interpreta como intérprete cuando realiza el acontecimiento de sentido produciendo un acto nuevo de discurso, el que no sólo no puede ser idéntico al acto inicial de discurso que le dio forma a la obra, sino que tampoco puede ser la realización de una combinatoria prevista por el sistema. El lector del que se habla es el lector real porque es aquél que debe ser capaz de acompañar la configuración del texto actualizando su posibilidad de ser seguido, "...a fin de que la obra adquiera una configuración dentro de sus propias fronteras" (1984 B, 52).

Hay una diferencia a destacar, para evitar equívocos en lo recién comentado, entre lectura como reactualización del acto configurante que le dio forma al texto¹⁶³ e imposibilidad de lectura como recuperación del acto discursivo inicial¹⁶⁴. El segundo ya no existe y es irrecuperable, por ende la interpretación que lo pretenda es ingenua; el primero, bajo el nombre de autor implicado, es actualización posible, no virtual sino potencial, por lo cual es condición para la interpretación.

Ahora bien, en el caso de la interpretación de textos tenemos que vérnoslas, a diferencia de las emisiones orales en un proceso dialógico, con una obra singular depositaria de una configuración disponible. No vamos a insistir con las características ya presentadas, que en su conjunto permiten descubrir la función positiva del distanciamiento instaurado por la obra, pero sí debemos esclarecer aún más el papel del lector en relación con esta configuración, pues lo presentado hasta ahora con los recursos de la teoría de Iser podría hacernos creer que el trabajo de lectura se realiza por un individuo aislado de toda condición de posibilidad que trascienda su mera conformación personal; incluso la insistencia en apelar a un lector "de carne y hueso" podría orientarnos erróneamente en esa dirección. En este sentido, el aporte de la teoría de Jauss -y el empleo que de ella hace Ricoeur- permite despejar esos equívocos, toda vez que pretende, como adelantamos, presentar la noción de recepción en relación con los efectos sedimentados por el público de lectores.

El propósito central de la teoría de Jauss consiste en evitar la pregunta por 'el' sentido del texto para interrogarnos más bien por qué un texto tiene determinado sentido para un determinado público de lectores, en el convencimiento de que la experiencia desmiente que haya una lectura válida en tanto alberga varias recepciones distintas.¹⁶⁵ Así, la estética de la recepción debe ligar la tarea del lector con la historia de los efectos sedimentados en el público receptor. Una noción clave para tematizar esto es la de "horizonte de expectativas", que toma de Gadamer, mediante la

¹⁶³ Cfr. [1984 B] pág.52.

¹⁶⁴ Cfr. [1971] pág. 159.

¹⁶⁵ Cfr. Pozuelo Yvancos [1989] 115.

cual procura mostrar que la lectura, constituida por los "prejuicios"¹⁶⁶, no debe tener en cuenta sólo el efecto actual sino también la "historia de los efectos", como proceso intersubjetivo. El horizonte de expectativas está guiado por

« ...el sistema de referencias plasmado por las tradiciones anteriores, respecto al género, la temática, el grado de oposición existente en los primeros destinatarios entre el lenguaje poético y el lenguaje práctico cotidiano » (1985, 313).

Como esta teoría a su vez supone el rechazo de cualquier hipóstasis metafísica que pretendiera un sentido objetivo disponible para el lector, la tarea consistirá en reconstituir el horizonte de expectativas mediante un juego de preguntas a las que la obra deberá dar respuesta; es decir, la tarea será la de reconstruir las preguntas a las que el texto contestó y así entender cómo el lector del pasado pudo interpretar la obra, pues "...no se puede comprender una obra más que si se ha comprendido a qué responde" (*ibíd.* 314).

Ricoeur no puede evitar preguntarse si esta "fusión de horizontes" que se pretende entre el horizonte de esperas del pasado y el del presente puede estabilizar la significación de una obra de modo tal que le confiera "una autoridad transhistórica"(1985, 314). Jauss sólo acepta conferirle una estabilización provisional y por ello critica el concepto gadameriano de lo "clásico"; sin embargo, advierte Ricoeur: "...también Jauss anda a la búsqueda de una regla *canónica* sin la cual la historia literaria quizá carecería de dirección" (*ibíd.* 315 n.2). De todos modos, y tal vez de modo independiente a una evaluación de los problemas propios de una historia de la literatura, nos interesa señalar que hay en el concepto de horizonte de expectativas de Jauss una preocupación por destacar la "función de creación de la obra de arte" gracias a la cual cobra relevancia su dimensión crítica de los intentos por encorsetar la interpretación. En efecto, como señala Ricoeur, desde el punto de vista de la constitución de una historia de la literatura es necesario reconocer "...las *desviaciones estéticas* sucesivas entre el horizonte de espera preexistente y la obra nueva que jalonan la recepción de la obra"(*ibíd.*313); pero es más importante aún advertir que si la obra puede crear una desviación que innove es en definitiva porque le es previa una desviación "entre el conjunto de la vida literaria y la práctica cotidiana" (*ibíd.*317). Dicho de otro modo, si la interpretación puede superar tanto la inmanencia estructuralista como la reducción a una clave que la restringe a simple imitación de lo dado¹⁶⁷ es porque su horizonte de expectativas

"...sobre el que se destaca la recepción nueva tiene como rasgo esencial el ser a su vez expresión de una no-coincidencia más fundamental, a saber, la oposición, en una cultura

¹⁶⁶ Ver noción de 'prejuicio' en Gadamer, como prejuicio positivo, en oposición a la crítica de la Ilustración que veía en él la imposibilidad de pensar libremente (cfr. Gadamer [1960] parte II, 2, 9, 1: "El círculo hermenéutico y el problema de los prejuicios" y II, 2, 9, 2: "Los prejuicios como condición de la comprensión").

¹⁶⁷ Como ya señalamos, el ámbito de discusiones de Jauss respecto al segundo caso es la sociología marxista.

dada, entre lenguaje poético y lenguaje práctico, mundo imaginario y realidad social”(ibid.317)

Aparecen con esto dos cuestiones complementarias que nos permiten precisar el papel del lector en su relación con la dimensión intersubjetiva de la recepción. Por un lado puede advertirse la función esencialmente disruptiva de la obra literaria que, como ya habíamos mostrado en el caso de la metáfora, innova en la habitualidad del trato cotidiano con el mundo. Pero este acontecimiento discursivo efectuado por el lector que se apropia de ese gesto queda incorporado a su vez a una tradición de innovaciones¹⁶⁸ que permiten descubrir la función auténticamente social de la obra de arte; esta es, subvertir las visiones sedimentadas que interpretan el mundo de la vida. Eso le otorga, a su vez, una función dinámica a las relaciones entre la triple mimesis que nos permite entender mejor la dimensión transformadora de la tercera.

En el primer tomo de *Temps et récit* y luego de una presentación detallada de los dos primeros estadios de la triple mimesis, Ricoeur se cuestiona acerca de la circularidad viciosa que puede reprochársele a su conceptualidad y evalúa dos fenómenos opuestos derivables de esa circularidad: la violencia de la interpretación y su redundancia. La violencia consiste en “...la tentación de decir que la narración pone la consonancia allí donde sólo hay disonancia”(1983 A, 138); que ante la dispersión sin orden de la temporalidad la narratividad impone un orden ficticio. A esto le da respuesta con recursos propios de su examen de la narratividad: por un lado destaca que ante la sospecha de engaño que produce la ficción y sus intentos de dar forma a lo informe cabe recordar que la experiencia de la temporalidad no se reduce a la de la simple discordancia, sino más bien a la de la *distentio animi* (que toma de Agustín en las *Confesiones*). Por otro lado destaca que la narratividad, a su vez, no consiste en un ordenamiento simple de la experiencia, pues introduce para su misma configuración los momentos discordantes que permiten hacer avanzar la trama¹⁶⁹. La redundancia, sin embargo, reviste a mi juicio un problema más complejo pues cuestiona las relaciones entre las tres *mimesis*:

“La redundancia...ocurriría si la propia *mimesis* I fuese desde siempre un efecto de sentido de *mimesis* III. Entonces la segunda no haría más que restituir a la tercera lo que habría tomado de la primera, ya que ésta sería obra de la tercera” (1983 A,141)

Ricoeur asume la objeción pues entiende que podría ser resultado de su misma descripción de *mimesis* 1. En efecto, “si no existe experiencia que no esté ya mediatizada por sistemas simbólicos y, entre ellos, por narraciones, parece inútil decir...que la acción demanda narración”

¹⁶⁸ Recuérdese que cuando revisamos la noción de esquematismo que Ricoeur toma de Kant vimos que para el primero el esquematismo se constituye en una historia que tiene los caracteres de una tradición, y por tal no entiende «la transmisión de un depósito ya muerto, sino la transmisión viva de una innovación capaz de reactivarse constantemente por el retorno a los momentos más creadores del hacer poético»(1983 A, 132 y 133).

¹⁶⁹ Cfr. 1983 A, 140.

(1983A, 141). Ahora bien, la respuesta que en ese contexto ofrece se remite a oponerle situaciones que "nos fuerzan a otorgar a la experiencia temporal como tal una narratividad incoactiva que no procede de la proyección... de la literatura sobre la vida, sino que constituye una auténtica demanda de narración¹⁷⁰" (*ibíd.*). Pero con esa respuesta no logra resolverse la redundancia a favor del papel activo del lector que refigura en sí la configuración del texto, sino a favor de la prefiguración, como estructuración que exhibe sus propias condiciones de posibilidad para resolverse a sí misma en prescindencia de la obra de ficción. Y si bien esto puede dar respuesta a la objeción de redundancia no logra mostrar la especial incidencia de la refiguración y menos aún del poder transformador de la lectura, pues toma como dato inicial a la competencia narrativa -"incoactiva"- propia de la prefiguración pero no considera el momento de retorno; es decir, no considera precisamente aquello que corre el riesgo de volver vicioso al círculo, el efecto que sobre la primera *mímesis* produciría la tercera. De allí la relevancia que cobra el paso de Ricoeur por la teoría de Jauss, y en especial su rescate de lo que hemos denominado función disruptiva de la ficción¹⁷¹, pues como podemos observar en la cita anterior la oposición básica que instaura el lenguaje de la obra respecto al lenguaje cotidiano sugiere que una exploración exhaustiva de los resultados que se puede obtener con la refiguración nunca volvería vicioso el círculo de intercambios entre las tres *mímesis* en tanto rescata su productividad no su reiteración¹⁷².

Ahora bien, para caracterizar este papel auténticamente transformador de la refiguración como tarea del lector habrá que exhibir un rasgo suyo que podría hacernos descubrir ciertos límites en lo que acabamos de presentar. En efecto, en un artículo publicado un año después del tercer tomo

¹⁷⁰ Propone como ejemplos de historias potenciales, es decir, no narradas todavía, el caso del relato del paciente ante el psicoanalista y el caso de la situación judicial en la que el juez se halla enredado en historias no narradas (cfr. 1983 A, 142 y 143).

¹⁷¹ «Es la ficción la que hace al lenguaje "peligroso", según el conocido término de Hölderlin recogido por Walter Benjamin» (1980, 97).

¹⁷² Considero que Mario Valdés abona esta perspectiva de circularidad virtuosa aunque desde una preocupación más estrechamente relacionada con la teoría literaria. En relación con las tres operaciones, prefiguración, configuración y refiguración, sostiene: «En términos prácticos de crítica literaria es más fácil empezar la crítica con la dialéctica de la prefiguración, ya que ésta revela la relación entre la historicidad del texto y la historicidad del lector. En seguida se abre la discusión de la configuración, que opone las dos estrategias de realizar al texto. La energía creativa logra así una tensión de descubrimiento. La tercera operación de esta crítica hermenéutica es la reflexión, que encubre la dialéctica de explicación y comprensión, la cual sí dará una conclusión, pero no del texto literario sino de la experiencia de lectura de ese texto que ahora se comparte con la comunidad» (Valdés [2000] 67y 68) También, «el mérito principal de una historia literaria abierta es que no impone una visión parcial del pasado cultural, sino que ofrece al lector todos los instrumentos para entrar en el debate histórico-literario como participante en esa gran comunidad de comentario, en vez de ser simplemente receptor pasivo» (Valdés [2000] 73).

de *Temps et récit* y en el que examina su obra retrospectivamente a partir de sus últimos trabajos sobre la función narrativa, Ricoeur sostiene sin mayores detalles:

« ...no se trata tampoco de definir la hermenéutica mediante la primacía de la subjetividad del que lee sobre el texto y, por tanto, mediante una estética de la recepción. No serviría de nada sustituir una *intentional fallacy* por una *affective fallacy*» (1983, 36).

Pasado el estupor de una primera lectura que nos haría desmentir el aporte obtenido en la teoría de la recepción, sugiero que más bien se trata de evitar cierta limitación que vendría ahora del lado de una atribución equívoca acerca del papel del lector. Quiero decir, así como antes señalamos que sin lector no hay texto, ahora podríamos completar que sin texto tampoco hay lector; que sin la autonomía semántica realizada como proceso de configuración y disponible en potencia para que mi acto discursivo la refigure no hay interpretación posible sino, a lo sumo, pura invención, ejercicio lúdico de auto contemplación bajo la excusa de tratar con un texto. Reiteramos una cita de Ricoeur que ahora cobra espesor:

« ...la autonomía semántica del texto es igual de uno y otro lado. Comprenderse para el lector, es comprenderse ante el texto y recibir de él las condiciones de emergencia de un sí distinto del yo que suscita la lectura » (1995, 61 y 62).

Es decir, Ricoeur le está exigiendo al lector “perdersé” si es que quiere encontrarse, dejarse invadir por la cosa del texto y recién después hallarse, pero transformado. Mediante la lectura el lector debe irrealizarse para que esta consiga su efecto; por lo cual “...la subjetividad está tan puesta en suspenso, irrealizada, potencializada, como el mundo mismo que despliega el texto” (1973, 408). Sugiero, de paso, que no se trata de la misma distinción de Eco: uso e interpretación, como si fuera una oposición entre función pragmática y función intelectual pues de lo que ahora se trata es de defender un concepto de interpretación textual que precisamente muestra que las condiciones de inteligibilidad son a la vez condiciones de transformación en la praxis del lector.

En relación con la Estética de la recepción, podemos decir que la Hermenéutica se vería limitada entonces sólo si quedase restringida a una teoría de la afección, pues como tal cometería una falacia de signo contrario pero igualmente reprochable que la falacia del autor. Sin embargo, el mismo Ricoeur explora los alcances de la teoría de Jauss en vistas a recuperar otros dos conceptos que acompañan el de *aisthesis*, a saber: *poiesis* y *catharsis*, y lo hace de un modo tal que incluso permite revisar desde una Hermenéutica literaria la tarea del lector como intérprete que realiza los procesos de comprensión, explicación y aplicación.

EL ARCO HERMENÉUTICO DE LA TRIPLE MÍMESIS

La comprensión de un texto no consiste, como ya lo muestra Gadamer, en alcanzar la intención del autor¹⁷³ ni en entenderlo mejor de lo que él hizo, sino, según Ricoeur, en lanzar una conjetura, una hipótesis de sentido para, a continuación, intentar validar su plausibilidad mediante procedimientos críticos; "configurar el sentido como el sentido verbal de un texto es conjeturar" (1976, 88). Que el punto de partida sea éste obedece al carácter de totalidad singular propio del texto que requiere entonces de un tipo especial de juicio, el juicio reflexivo. Ya hemos visto el peso que Ricoeur le otorga al modelo de juicio kantiano en el plano de la configuración para mostrar la imposibilidad de establecer una relación de tipo nomológica deductiva para la interpretación; ahora, en el momento de la recepción se ven claramente las consecuencias de esa imposibilidad. El lector debe hacerse cargo de una totalidad singular respecto de la cual, sin embargo, debe ingresar por alguna de sus partes; entonces el juicio conjetura acerca de los niveles de importancia que le permitirá distinguir temas primarios de secundarios, por ejemplo, pero asumiendo el carácter siempre circular dada la ineliminable parcialidad de su acceso¹⁷⁴. Esto ya muestra un problema específico para la interpretación de textos pues trata con procesos acumulativos y holísticos a los que no podemos atribuirles polisemia -fenómeno de las palabras- ni ambigüedad -en las frases-, sino plurivocidad, por lo cual la condición básica es la de la pluralidad de lecturas y la persistencia del mal entendido. Es decir, como la autonomía semántica del texto rebasa la intención del autor, el problema de la correcta comprensión no es resoluble por medio de un supuesto regreso a esa intención y así "el malentendido es posible e incluso inevitable" (1976, 88).

Por su parte, en el caso de los relatos la comprensión se revela como competencia básica para seguir una historia; la intelección narrativa es nuestra capacidad aprendida con la cultura de "prender-conjuntamente las peripecias, el nudo, el desenlace, de modo que se integren finalidad, causalidad y contingencia en totalidades significativas" (1980, 99). Es decir, nada de espontaneísmo ni de captación ingenua, la comprensión es producto de sedimentaciones previas como resultado del aprendizaje intersubjetivo en el mundo de la cultura, está mediada por el texto y a él se debe para su realización; en síntesis: "es la capacidad de continuar en uno mismo la labor de estructuración del texto" (1983, 37).

Ahora bien, podemos añadir a esta descripción propia del texto en general y del relato en particular un rasgo del texto de ficción que permite otorgarle a la comprensión una primacía que la habilita para calificar como estético el objeto de la hermenéutica literaria. Ricoeur halla en Jauss

¹⁷³ «...el ideal de congenialidad ha desempeñado un un papel desastroso» (1971,159); por lo cual «...rechazo el irracionalismo de la comprensión inmediata, concebida como una extensión al terreno de la intropatía mediante la cual un sujeto se introduce en una conciencia extraña en la situación del cara a cara íntimo» (1983, 37)

¹⁷⁴ Cfr. [1971 B] págs. 223 a 225; también [1976]: «el juicio de importancia es una conjetura» (pág.89)

una rehabilitación del papel que cumple el goce (*Genuss*) y su relación totalmente primitiva con el conocimiento¹⁷⁵. A diferencia de las corrientes que consideran al placer “ignorante” y “mudo”

«...Jauss le reconoce el poder de abrir un espacio de sentido en el que se desplegará luego la lógica de la pregunta y de la respuesta. *Hace comprender*. Es una recepción *perceptiva*, atenta a las prescripciones de la partitura musical que es el texto, y una recepción *abridora*, en virtud del carácter de horizonte que Husserl reconoce en toda percepción» (1985, 320)

Esto permite ver mejor el carácter disruptivo de la percepción estética como primera lectura que permite al texto desarrollar su propias expectativas, respecto de las cuales la relación en base a la lógica de preguntas y respuestas se constituye en una segunda lectura. Así,

«El texto pide al lector que, ante todo, se confíe a la comprensión perceptiva, a las sugerencias de sentido que la segunda lectura convertirá en tema y que proporcionará a ésta un horizonte» (*ibid.*)

Pedido de confianza, no obstante, mediado por la cultura y de ese modo, insistimos, revelador de una sedimentación, de un *depositum*, que sostiene a esa primera lectura. Ricoeur destaca que el horizonte de expectativas “...está jalonada por las expectativas fruto de las tendencias dominantes del gusto propias de la época de la lectura y de la familiaridad del lector con obras anteriores” (1985, 320); por lo cual no hay acceso inocente en el momento de la comprensión. Por otra parte, este carácter por siempre mediado de la comprensión -aún visible en este ejercicio imaginario con el que pretendemos aislarla de los otros dos procesos concomitantes para conceptualizarla en abstracto- nos permite insistir en el carácter dinámico de la triple *mimesis* y su salida de la redundancia, pues si con la comprensión como primer acceso al texto pareciera que estamos destacando más bien la pre comprensión, en tanto prefiguración, la misma revela estar en continua asimilación de los resultados obtenidos por el ejercicio de las lecturas y en ese sentido queda transformada.

Ahora bien, la comprensión reclama explicación y la pregunta es qué vamos a entender por esta última. Como es sabido, la Hermeneútica del Romanticismo ha creído ver en la comprensión una actividad específica de las ciencias humanas y por ende completamente desligada de los requisitos explicativos, propios de las ciencias naturales con sus leyes y contrastaciones empíricas. Según la evaluación de Ricoeur, lo que se ha buscado de este modo fue establecer una dicotomía tanto epistemológica -dos métodos opuestos- como ontológica -dualismo cuerpo y mente-, quedando la interpretación enrolada en la comprensión como un caso particular suyo: “la comprensión aplicada a las expresiones escritas de la vida” (1976, 85). Su propuesta al respecto consiste en tratar ambos procesos en una dialéctica compleja que vista en su conjunto se denomina interpretación¹⁷⁶.

¹⁷⁵ Es una relación «...paralela a la existente entre la llamada y la promesa, que compromete una vida entera, y que característica de la comprensión teológica» (1985, 319)

¹⁷⁶ Cfr. [1976] pág 86.

Ante todo cabe destacar que el proceso de validación de las conjeturas no elimina su estatuto hipotético, de allí que Ricoeur¹⁷⁷ prefiera hablar en este contexto de procesos de invalidación, similares a los de falsación popperianos, para evitar lo que podría aparecer como círculo vicioso de autoconfirmabilidad. No puede escapársenos que esta respuesta de Ricoeur junto a su defensa del carácter conjetural de la comprensión resultan similares a las afirmaciones iniciales de Eco al respecto. Sin embargo, la diferencia notable viene por la importancia que le dan a estos procesos y las respuestas que ofrecen a sus problemas. Como vimos un poco más arriba, Ricoeur destaca el lugar del placer como jalón inicial para comprender un texto; Eco, por su parte, preocupado por determinar qué aspecto del texto estimula y al mismo tiempo regula la libertad interpretativa, dirá "...había que optar entre hablar del placer que proporciona el texto o de las razones en virtud de las cuales el texto puede proporcionar placer. Hemos optado por esta última alternativa" (Eco 1979, 22); es decir, ante todo elige una actitud prescriptiva en desmedro de una actitud descriptiva porque en definitiva las razones que elabora tienen como objetivo último establecer el sistema de reglas fundamentales para detener la semiosis infinita y en pos de ese objetivo su modelo se vuelve reduccionista. Sin embargo, y como sugerimos en el caso del concepto de 'interpretante', aquí también podemos decir que el modelo de Eco le asigna un lugar indebido a la falsación, pues la emplea para aludir al carácter supuestamente evolutivo de todo tipo de interpretación según un esquema extrapolable a cualquier proceso histórico en el que prevalecen por superación de las más aptas. Ricoeur, en cambio, habla del carácter conflictivo de las interpretaciones en vigencia y la falsación sólo pone en juego ese conflicto para mostrar que hay criterios de probabilidad relativa gracias a los cuales podemos suponer que las pruebas a favor de una no la vuelven decisoria sino mejor que otras. Aún más, cuando Eco sostiene una posición falsacionista mediante la cual no es posible afirmar qué interpretación es la correcta pero sí al menos descartar las equivocadas sigue lo que se ha dado en llamar 'falsacionismo ingenuo' o 'dogmático', es decir una concepción que exige la refutación definitiva de una hipótesis mediante un enunciado que habiendo sido deducido de la misma para su contrastación resulte falso. El empleo de Ricoeur, al contrario, en la medida en que no cree eliminable por completo el malentendido parece abreviar en una concepción falsacionista "sofisticada" o "metodológica" que rechaza las falsaciones absolutas, pues lo que entran en conflicto resultan ser los conjuntos de teorías en competencia, en este caso el conjunto de interpretaciones rivales.

Y para dirimir entre ellas se requiere de procedimientos explicativos. Digámoslo una vez más, el texto como obra presenta una situación completamente distinta a la del diálogo pues si en él operan los códigos gramaticales aquí tenemos que vémoslas también con los códigos narrativos, por lo cual si con la comprensión hemos aludido a la capacidad de seguir en nosotros el trabajo de estructuración del texto, con la explicación aludiremos a la

¹⁷⁷ En esta descripción sigue los desarrollos de E.D. Hirsch en su libro *Validity in interpretation*, Y.U.P., New Haven, 1967

“...operación de segundo grado incorporada en esta comprensión y que consiste en la actualización de los códigos subyacentes en esta labor de estructuración que el lector acompaña” (1983, 37)

Con esta definición Ricoeur pretende salir al cruce del modelo inmanentista que reduciría la explicación a una combinatoria abstracta, mostrando que cumple un papel en la interpretación pero que de ningún modo la agota. Se trata de la discusión con el Estructuralismo que nosotros ya hemos presentado como dificultad a superar en el plano del lenguaje en general y que en este caso cobra importancia para mostrar que la interpretación no se opone a un método exterior a las ciencias humanas sino que confronta su búsqueda de inteligibilidad con un modelo perteneciente a ellas. Es más, Ricoeur no teme reconocer en el enfoque estructuralista de los relatos un estadio necesario entre una interpretación ingenua y otra crítica, entre una interpretación de superficie y una profunda¹⁷⁸.

Esto nos permite volver a nuestra crítica a Eco para señalar una diferencia relevante. El hecho de que Ricoeur, en procura de establecer un vínculo entre comprensión y explicación como momentos de la interpretación, ubique el conjunto de principios explicativos del estructuralismo en general y de las semióticas generativas en particular como momento ineliminable de la interpretación en procura de ganar inteligibilidad, permite que intervenga lo que podríamos calificar de momento “científico” para analizar los textos. No obstante, la incorporación de estos modelos supone delimitar epistemológicamente su alcance; en ese sentido y aunque resulte paradójico, podríamos asegurar que su fertilidad explicativa es proporcional a su rechazo a salirse del texto. Quiero decir, Ricoeur no tiene inconvenientes en recurrir a ellos en tanto no se extralimitan tomando decisiones sobre lo que es dable pensar como mundo del lector desplegado por el texto¹⁷⁹. Y eso es lo que vuelve objetable la teoría de Eco, y a la vez necesario de tematizar según nuestro criterio, pues si el estructuralismo, al quedar autolimitado a tratar sólo con textos sin mundo, puede evitar el reduccionismo al desentenderse de fundamentar la relación del texto con lo externo a él; la semiótica de Eco, al contrario, se extralimita precisamente porque pretende explicarla con recursos semióticos para detener la deriva infinita.

Por otra parte, cabe precisar que las semióticas narrativas que Ricoeur explora y delimita guardan estrecha relación con los principios semiológicos saussureanos, distintos de la semiótica peirciana en la que Eco abreva; de allí que la crítica fundamental que Ricoeur les dirige es a su acronismo¹⁸⁰, a su pretensión de mantenerse ajenas al efecto de las tradiciones narrativas. Al

¹⁷⁸ Cfr. [1971B] pág. 233.

¹⁷⁹ «Sí a la semiótica como método y técnica de análisis que exige la abstracción del texto...No ...cuando se convierte en la ideología del texto en sí. Por consiguiente sí a la abstracción del texto,no a la hipóstasis del texto».(1980, 92)

¹⁸⁰ Ver por ejemplo [1984]: cap. 2: «Las restricciones semióticas de la narratividad», en que analiza el modelo de Greimas.

respecto, es de la Hermenéutica literaria otra vez que pueden extraerse aportes que completen en este caso el concepto de lo explicativo, pues de ella Ricoeur retiene la necesidad de acudir a los métodos histórico-filológicos que ejercen una función de control sobre la lectura:

«...la lectura de control contribuye a liberar el placer estético de la simple satisfacción de los prejuicios y de los intereses contemporáneos, vinculándolo a la percepción de la *diferencia* entre el horizonte pasado de la obra y el horizonte presente de la lectura. Un extraño sentimiento de alejamiento se insinúa así en el centro del placer presente» (1985, 321)

Si una segunda lectura de tipo estructuralista es crítica respecto a una primera que conjetura en base al placer que le suscita, pues contribuye a actualizar los códigos subyacentes en el trabajo de estructuración que el lector acompaña, una lectura histórico-filológica puede a su vez ser crítica de ambas en tanto se pregunta por las condiciones que hacen de los códigos subyacentes tipologías fruto de la alternancia entre innovación y sedimentación¹⁸¹.

¹⁸¹ Ver nuestro apartado «El relato como texto y el trabajo de elaboración».

conclusión

APROPIACIÓN COMO REFIGURACIÓN: LA OTREDAD DEL TEXTO Y LA OTREDAD DEL LECTOR

El papel de las "segundas" lecturas, las lecturas de segundo grado respecto a una primera que conjetura, consiste en contribuir a la inteligibilidad del texto; no obstante con el propósito de comprender mejor¹⁸², de otro modo quizá, llevándonos a una situación en la cual ya no somos los mismos, en la que nuestras conjeturas no se vieron del todo resueltas sino reformuladas por integración a conjeturas más vastas que son las de la misma cultura en su autointerpretación.

La situación de la interpretación, entonces, no es la de sus límites, la de establecer las condiciones de posibilidad que fijen criterios para detener la semiosis infinita, sino, por el contrario, la de cómo volverla productiva, la de sostenerla como mediación incompleta en permanente transformación; "es porque el conocimiento absoluto es imposible por lo que el conflicto de las interpretaciones es insuperable e ineludible" (1981, 193). Y esto no porque de hecho no haya límites sino porque su regulación resulta del intercambio productivo entre lector y obra, intercambio donde la obra se termina de configurar en el lector y el lector se refigura en la obra. En este sentido, si la interpretación es una síntesis de comprender y explicar es porque su descripción más acabada supone la apropiación como rasgo hacia el que confluyen los otros dos momentos.

Para explicitar esto último incorporando adecuadamente los elementos que entran en juego volvamos a la pregunta ¿qué es un texto? Ricoeur la aborda para tratar el trabajo de la exégesis empleando, curiosamente, por analogía y con precauciones, el concepto de 'interpretante' de Peirce¹⁸³. Propone con ello un modelo muy general que sin embargo nos permitirá arribar de modo más completo a nuestras conclusiones sobre el lugar que le asigna al intérprete.

Como ya vimos, Peirce describe tres elementos en permanente interrelación para cualquier proceso de significación, a diferencia del dualismo de base saussureana: 'representamen', 'objeto' (dinámico e inmediato) e 'interpretante' (dinámico, inmediato y final). Empleándolo para la descripción del concepto texto, Ricoeur propone tomar a la semántica profunda, aquella que podría revelarnos un análisis estructural, como representamen, digamos, como el significante (en

¹⁸² Dice Ricoeur: «explicar más es comprender mejor...si la comprensión precede, acompaña y envuelve la explicación, ésta, a su vez, desarrolla analíticamente la comprensión» (1987, 20)

¹⁸³ «...su interpretante es ...de signos, mientras que el nuestro es...de enunciados; pero nuestro uso del interpretante, trasladado de las pequeñas unidades a las grandes, no es ni más ni menos analógico que, en los estructuralistas, la transferencia de las leyes de la organización de las unidades de nivel inferior a la oración a las unidades de rango superior o igual a ella.» (1970, 177)

un vocabulario dualista) dado a la lectura. A su vez, propone tomar al texto como objeto, aquello dado para su interpretación y resultado de la misma; y, finalmente, propone tomar a la serie de interpretaciones como la cadena de interpretantes realizada por la comunidad de intérpretes e incorporada a la dinámica del texto que realiza el sentido en sí mismo: "en esta cadena, los primeros interpretantes sirven de tradición para los últimos, que son la interpretación propiamente dicha" (1970, 177). Las consecuencias del modelo son valiosas: por un lado se despsicologiza el proceso pues ya no se trata de capturar un momento inaugural donde se habrían plasmado con mejor o peor suerte las intenciones del autor, ni tampoco se pretende adaptar el texto a mis estados personales, a mis gustos o inquietudes circunstanciales, pues no se trata del signo intérprete, como en la versión de Morris, por ejemplo, sujeto portador de conductas que responde, sino de interpretantes, de sedimentaciones que se plasman en una cultura y que nos permite decir con Ricoeur: "entramos a un diálogo que siempre ha comenzado antes". Pero por otra parte, se des sustancializa el texto, que ya no es el producto acabado vehiculizando un sentido, como habilitaría a suponer tal vez un esquema dual que colocara al texto -como materialidad escrita, como artefacto- en el lugar del significante y a las interpretaciones en el lado del significado. Que el texto sea el objeto, lo que resulta de la interpretación a la vez que la sostiene muestra su carácter de obra en proceso, de realización abierta.

Cabe insistir en esta caracterización que propone Ricoeur pues nos permite despejar, considero, ciertos pseudo problemas a la hora de tratar este tópico, como ocurre por ejemplo cuando se opone la explicación y comprensión como tratos inconciliables. Que el carácter de *representamen* (significante) lo halle Ricoeur en la estructura del texto supone que para dar cuenta de él requiramos de procesos explicativos. Eso otorga cierta estabilidad como punto de partida para tratarlos, estabilidad que permite, por ejemplo, su traducibilidad, pues depende de ciertos sistemas de codificación, el principal, por supuesto, el de la lengua. Pero, precisamente, el hecho de que este sostén de nuestro trato con el texto quede remitido a su sólo carácter de *representamen* sugiere que la traducción como explicación no es un dato final sino, como acabamos de decir, inicial; pues a su vez estas estructuras no son inmóviles sino resultantes de procesos de estructuración diversos fruto de interpretaciones sedimentadas anteriores; lo cual nos devuelve al fenómeno de interpretación considerado como realización posible de los interpretantes. De este modo, si la interpretación-traducción adquiere el rango de trato inicial inevitable a ejercer cuando de lo que se trata es de entender una lengua distinta a la nuestra, es simplemente porque supone una estabilidad anterior a cualquier otra -la de la lengua- no porque se trate de una base sólida, inmodificable o independiente de interpretaciones anteriores para asegurarse así la univocidad del sentido transmitido. Quiero decir, la renuncia a aceptar una conciencia inmediata como sostén cognitivo no supone su reemplazo por la estructura de la lengua, pues lo que la interpretación realiza, instauro, provoca, es un acontecimiento de sentido, no simplemente la instanciación de un

código fijo¹⁸⁴. Es cierto que esto se advierte con mayor comodidad en los casos de los textos que innovan *ex profeso*, que acuden a la instauración de sentido subvirtiendo el sentido usual, como es el caso de la metáfora. Sin embargo, lo que allí se recupera es una condición fundante de todo lenguaje, la disponibilidad siempre recuperable de un trato no cosificador con el mundo, no sujeto a la aparente estabilidad de lo mundano que se considera así sólo porque olvida su carácter derivado. Como consecuencia adicional de no menor importancia podemos decir que no es la negación de los hechos lo que se sugiere con la defensa de la anterioridad de la interpretación, sino más bien su dependencia de nuestro modo de interactuar con ellos, lo que supone el diseño de los modos de acceder para volverlos inteligibles.

Por otra parte, que el texto ocupe el lugar del objeto muestra que la explicación, como trato inicial con el representamen exige ser completada con la aplicación (*Anwendung*) o apropiación (*Aneignung*) del sentido disponible, pues el trato explicativo con el representamen sólo puede llegar a revelar la semántica profunda de la obra, su condición inmanente, no así su salida hacia el mundo del lector. Esta semántica profunda es aquello sobre lo cual trata el texto, "...sus referencias no ostensivas" (1971 B, 233) como mundo posible desplegado por la obra. Ahora bien, este mundo posible se vuelve mundo "real" para el lector en tanto éste se lo apropie, y de un modo tal que no busque con ello la contemporaneidad ni la congenialidad con la producción de la obra sino la comprensión a distancia y por la distancia¹⁸⁵. De este modo, todos los procedimientos explicativos contribuyen a esclarecer "la cosa del texto", pues ya asumida la distancia que él nos impone descubrimos que es desde esa misma distancia que debemos remontar su sentido para arribar a su significación; es decir, que la inteligibilidad alcanzada con los procesos explicativos es reveladora de la mediación operada por el texto para que nos lo apropiemos.

Ahora bien, ¿quién es este lector que se apropia del sentido desplegado por la obra? Ya hemos dicho que en principio la obra está destinada a cualquiera que sepa leer; entonces, para salir de esta definición circular podemos decir que el lector es el intérprete, el que conjetura y busca validar la conjetura mediante los procedimientos explicativos de que dispone para comprender mejor, y en ese juego permanente de explicación y comprensión se realizará su interpretación como apropiación. Así, los intérpretes somos cada uno de nosotros realizando este ejercicio, pero no en tanto sujetos epistémicos portadores de las claves para decodificar los textos, sino como subjetividades irrealizadas, potencializadas, puestas en suspenso¹⁸⁶, disponibles a la transformación que en ellas opere la refiguración; por lo cual del mismo modo que el mundo

¹⁸⁴ Elijo deliberadamente tomar como ejemplo la noción del código de la lengua para sugerir que sí podemos hacer estas consideraciones respecto del sistema configurador básico lo mismo ocurre con códigos particulares, como puede ser el caso de los códigos narrativos.

¹⁸⁵ Cfr. [1975 C] págs. 129 y 130.

¹⁸⁶ Cfr. [1975 C] pág. 131.

propuesto por la obra exige la remoción del trato habitual con el mundo cotidiano, la condición para la apropiación es la desapropiación de mis ilusiones como portador del sentido.

Otra vez la Hermenéutica, en especial una hermenéutica con preocupaciones literarias, es la encargada de sugerir los rasgos que permiten explicitar este alcance de la interpretación, pues así como la *poiesis* nos permitió ahondar en el principio configurador de la obra y la *aisthesis* en la primera aprehensión, en la de su modo de afectarnos, ahora es la *catharsis* el rasgo que cobra relevancia para la refiguración.

Dado que la exégesis jurídica cuenta con el veredicto y la bíblica con el sermón, Ricoeur se pregunta cuál es el concepto de aplicación que le correspondería a la obra literaria. Ya vimos la primacía que Jauss le otorga a la comprensión según su concepto del goce; sin embargo, si fuera este concepto que atraviesa los tres estadios el único que pudiésemos rescatar no se lograría advertir el sentido genuinamente transformador de la aplicación pues todo el proceso de interpretación podría quedar caracterizado sólo desde su función estetizante¹⁸⁷. En este sentido, Ricoeur halla en el concepto de *catharsis* desarrollado por Jauss un efecto más relacionado con el plano moral, porque "...exhibe el poder de clarificación, de examen, de instrucción ejercida por la obra merced al distanciamiento respecto a nuestros propios afectos" (1985, 323). Podríamos llamar a esto efecto pedagógico, pues Ricoeur destaca el poder comunicativo del esclarecimiento, por el cual "la obra enseña". Así, la *catharsis* se distingue de la *aisthesis* porque mientras esta última permanece como pura receptividad la primera supone el momento de la comunicabilidad a priori de la comprensión perceptiva: "la *aisthesis* libera al lector de lo cotidiano; la *catharsis* lo hace libre para nuevas valoraciones de la realidad, que tomarán forma en la relectura"(1985, 323). Hemos dicho que este papel de la relectura puede ser entendido a partir de las segundas lecturas, las de segundo grado cuya función sería siempre crítica respecto a la comprensión primaria. Ahora podemos agregar que este papel lo cumple por el poder de comunicabilidad. Ahora bien, ¿qué es lo comunicado por la obra?, Ricoeur dirá: "...el mundo que proyecta y que constituye su horizonte" (1985, 152)¹⁸⁸, por lo cual aquello que se interpreta es "...la propuesta de un mundo¹⁸⁹ en el que yo pudiera vivir y proyectar mis poderes más propios" (1983 A, 152).

La configuración de la obra, entonces, lo comunicable, es la proyección de un horizonte disponible, pero sólo realizado como acontecimiento del sentido en un acto de lectura en tanto innovación que dispone, a su vez, de su propio horizonte de expectativas prefigurado por las sedimentaciones de la comunidad de lectores. Así, la comunicabilidad se relaciona con la referencialidad, como salida de sí del texto artefacto hacia su otro, el lector y como salida de sí del lector en su yo narcicista

¹⁸⁷ Cfr. [1985] pág. 323.

¹⁸⁸ Ver también [1983 A] págs. 145 a 147.

¹⁸⁹ « Mundo es el conjunto de referencias abiertas por todo tipo de textos descriptivos o poéticos que he leído, interpretado y que me han gustado » (1983 A , 151)

hacia su otro, la cosa del texto; pero referencialidad ahora asumida como proceso de refiguración, como conflicto y lucha de interpretaciones, como estabilidad transitoria.

BIBLIOGRAFÍA

- OBRAS DE PAUL RICOEUR

[1963] "Structure et herméneutique", en *Lectures II, La contrée des philosophes*, Seuil, coll. Essais Points, Paris, 1999, págs. 351 a 387. Con algunas modificaciones se re editó seis años más tarde en *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Seuil, Paris, 1969, págs. 31 a 63.

[1964] "Technique et non-technique dans l'interprétation", *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Seuil, Paris, 1969, págs. 177 a 195.

[1964 A] *Histoire et vérité*, Seuil, Paris, 1964 (versión en castellano *Historia y verdad*, Encuentro, Madrid, 1990)

[1965] *De l'interprétation-Essai sur Freud*, Seuil, Paris, 1965 (las citas corresponden a la versión castellana titulada *Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, México, 1970)

[1965 B] "Existence et herméneutique", en *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Seuil, Paris, 1969, págs. 7 a 28.

[1965 C] 'La psychanalyse et le mouvement de la culture contemporaine', en *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Seuil, Paris, 1969, págs. 122 a 160.

[1966] "Le problème du double-sens comme problème herméneutique et comme problème sémantique", en *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Seuil, Paris, 1969, págs. 64 a 80

[1967] "Husserl: an analysis of his Phenomenology", Northwestern University Press, Evanston, 1967

[1967 B] "La question du sujet: le déficit de la sémiologie", en *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Seuil, Paris, 1969, págs 233 a 262

[1967 C] "La structure, le mot, l'événement", en *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Seuil, Paris, 1969, págs. 80 a 101.

[1970] "Qu'est-ce qu'un texte ? Expliquer et comprendre", en *Du texte á l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris, col. points, 1986.

[1971] "Evénement et Sens", en *Archivio di Filosofia (Rivelazioni et Storia)*, nº 4, 1971 (las citas corresponden a la versión castellana en *Política, sociedad e historicidad*, Docencia, Bs. As., 1986).

[1971 B] "Le modèle du texte: l'action sensée considérée comme un texte", en *Du texte á l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris, col. points, 1986

y Derrida [1971] "Philosophy and communication: Round- table discussion between Ricoeur y Derrida", transcrita al inglés por Lawlor, L.. en *Imagination and chance*, S.U.N.Y., Albany, 1992.

[1973] "Herméneutique et critique des idéologies", en *Du texte á l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris, col. points, 1986

[1973 A] "La tâche de l'herméneutique: en venant de Scheleiermacher et de Dilthey", en *Du texte á l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris, col. points, 1986

[1973 B] "Del existencialismo a la Filosofía del lenguaje", en VV.AA. *Del existencialismo a la Filosofía del lenguaje*, Docencia, Bs.As., 1983

- [1974] "Metaphor and the central problem of hermeneutics", en *Hermeneutics and the Human Sciences*, edited by John Thompson, C.U.P., New York, 1981
- [1974 A] "Science et idéologie", *Du texte á l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, París, col. points, 1986
- [1975] *La Métaphore vive*, Seuil, París, col. points, 1986
- [1975 B] "Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl" , en *Du texte á l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, París, col. points, 1986.
- [1975 C] "La fonction herméneutique de la distanciation", en *Du texte á l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, París, col. points, 1986.
- [1975 D] "La tâche de l'herméneutique", en *Du texte á l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, París, col. points, 1986
- [1975 E] "Herméneutique philosophique et herméneutique biblique", en *Du texte á l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, París, col. points, 1986.
- [1975 F] "La Filosofía y la especificidad del lenguaje religioso" , en *Fe y Filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, Almagesto-Docencia, Bs.As., 1994
- [1976] *Interpretation theory. discourse and the surplus of meaning*, Texas University press, New York, 1976 (las citas corresponden a la versión castellana de Siglo XXI, México, 1995)
- [1976 A] "L'imagination dans le discours et dans l'action", en *Du texte á l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, París, col. points, 1986.
- [1977] *Le discours de l'action*, C.N.R.S., París, 1977 (las citas corresponden a la versión castellana titulada: *El discurso de la acción*, Cátedra, Madrid, 1988)
- [1977 A] "Hegel y Husserl sur l'intersubjectivité", en *Du texte á l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, París, col. points, 1986.
- [1978] *Main trends in Philosophy*, Holmes & Meier, New York, 1979
- {1978 B} "Philosophie et langage", en *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* (Le langage et l'homme), vol. CLXVIII, n° 4, octubre-noviembre de 1978, págs. 449-463 (las citas corresponden a la versión castellana "Filosofía y lenguaje", en *Historia y narratividad*, Paidós e I.C.E de la U.A.B., Barcelona, 1999)
- [1979] "La raison pratique", en *Du texte á l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, París, col. points, 1986.
- [1980] "Herméneutique et sémiotique", en *CPED, Bulletin du Centre Protestante d'Études et de Documentation*, n°255, nov.1980, págs.I-XIII (las citas corresponden a la versión castellana en Aranzueque, G., *Horizontes del relato, Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*, Cuaderno Gris, Madrid, 1997.
- [1980 A] "Pour une théorie du discours narratif", en D. Tiffeneau (comp.) *La narrativité* (Phénoménologie et herméneutique), París, C.N.R.S., 1980, págs. 1 a 68 (las citas corresponden a la versión catellana "Para una teoría del discurso narrativo", en *Historia y narratividad*, Paidós e I.C.E de la U.A.B., Barcelona, 1999).
- [1981] "Appropriation", en *Hermeneutics and the Human Sciences*, edited by John Thompson, C.U.P., New York, 1981.
- [1983] "De l'interprétation", en *Du texte á l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, París, col. points, 1986.

- [1983 A] *Temps et Récit I. L'intrigue et le récit historique*, Seuil, París, col. points, 1983.
- [1984] *Temps et Récit II. La configuration dans le récit de fiction*, Seuil, París, col. points, 1984.
- [1984 A] "Poética y simbólica", en *Educación y política. De la historia personal a la comunión de libertades*, Docencia, Bs.As., 1994.
- [1984 B] "La vida: un relato en busca de narrador", en *Educación y política. De la historia personal a la comunión de libertades*, Docencia, Bs.As., 1994.
- [1985] *Temps et Récit III. Le temps raconté*, Seuil, París, col. points, 1985.
- [1986] "Expliquer et comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire", en *Du texte á l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, París, col. points, 1986.
- [1986 A] *Lectures on Ideology and Utopia*, C.U.P., New York (versión en castellano *Ideología y utopía*, Gedisa, Barcelona, 1999).
- [1987] "Auto-comprensión et histoire", en T. Calvo Marínez y R. Ávila Crespo (eds.) *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación*. Actas del Symposium internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur, Granada, 23 al 27 de noviembre de 1987, Anthropos, Barcelona, 1991.
- [1989] "Interprétation", en *Lectures II. La contrée des philosophes*, Seuil, París, 1999; págs. 453 a 459.
- [1990] *Soi-même comme un autre*, Seuil, París, col. point., 1990
- [1990 A] "Liebe und Gerechitgkeit", J.C.B. Mohr, Tübingen, 1990 (versión inglesa "Love and justice", en R. Kearney, *Philosophy & social criticism*, vol. 5/6, 1995).
- [1990 B] "Rhétorique, poétique, herméneutique", en *Lectures II. La contrée des philophes*, Seuil, París, col.points, 1999, págs. 481 a 495.
- [1991] "Réponse à Tomás Calvo" en Calvo M. y Ávila Crespo, R (eds.) *Paul Ricoeur, los caminos de la interpretación*, Anthropos, Barcelona, 1991
- [1991 A] *Autrement*, P.U.F., París (versión en castellano *De otro modo*, Anthropos, Barcelona, 1999).
- [1992] "Una reaprehensión de la Poética de Aristóteles", en B. Cassin (ed.) *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la antigüedad*, Manantial, 1992.
- [1993] "Interpretation et/ou argumentation", texto reescrito de una intervención pronunciada con ocasión del coloquio "Qu' est-ce que la justice?", 6 al 10 de diciembre de 1993 en la Univ. de Dresde (las citas corresponden a la versión castellana "Interpretación y/o argumentación", en *Lo justo*, Caparrós, Madrid, 1999.
- [1994] "Jugement esthétique et jugement politique selon Hannah Arendt", en *Revue semestrielle d'anthropologie et d'histoire*, Centro de Derechos y culturas, París, L'Harmattan, 1994 (las citas corresponden a la versión castellana "Juicio estético y juicio político en Hannah Arendt", en *Lo justo*, Caparrós, Madrid, 1999.
- [1994 A] *Lectures III. Aux frontières de la philosophie*, Seuil, París, 1994.
- [1995] *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Ed. Esprit, París, 1995 (las citas corresponden a la versión castellana *Autobiografía intelectual*, Nueva Visión, Bs.As., 1995.
- [1997] "La experiencia estética", entrevista de F.Azouvi y M. de Launay en *Revista Praxis filosófica*, Cali-Colombia, Univ. del Valle, nº7, 1997. Re editado en M. Valdés [2000].

[1998] "L'identité narrative", en P. Bülher y J.F. Habermacher (eds.) *La narration. Quand le récit devient communication*, Labor et Fides, Genève, 1988, págs. 287 a 300 (las citas corresponden a la versión catellana "La identidad narrativa", en *Historia y naratividad*, Paidós e I.C.E de la U.A.B., Barcelona, 1999).

[1998 A] *Ce qui nous fait penser: La nature et la règle*, Odile Jacob, París, 1998 (las citas corresponden a la versión catellana *Lo que nos hace pensar. La naturaleza y la regla*, Península, Barcelona, 1999).

[1999] *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, Arrecife, U.A.M., Madrid, 1999.

[2000] *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, París, 2000

- OBRAS SOBRE RICOEUR

AGÍS VILLAVERDE, M. [1995] *Del símbolo a la metáfora. Introducción a la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur*, Universidade de Santiago de Compostela, 1995. (incluye un prólogo de Paul Ricoeur).

ARANZUEQUE, G. (ed.) [1997] *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*, Cuaderno Gris, Madrid, 1997.

BÁRCENA, F Y MÈLICH, J.C. [2000] *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*, Paidós, Barceloan, 2000. Cap. 3: "Paul Ricoeur: educación y narración".

BEUCHOT, M. [1989] *Hermenéutica, lenguaje e inconsciente*, Universidad Autónoma de Puebla, México, 1989. Caps. 1 a 5: "Hermenéutica y Filosofía. El legado de Paul Ricoeur"

BEUCHOT, M. [1998] *La retórica como pragmática y hermenéutica*, Anthropos, Barcelona, 1998, parte 11: "Paul Ricoeur: retórica y hermenéutica".

CALVO MARTÍNEZ T. y ÁVILA CRESPO, R. (eds.) [1991] *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación*. Actas del Symposium internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur, Granada, 23 al 27 de noviembre de 1987, Anthropos, Barcelona, 1991.

COHEN, R. and MARSH, J. (eds.) [2002] *Ricoeur as another. The Etics of Subjectivity*, S.U.N.Y., Albany, 2002.

HAHN, L.E. (ed.) [1995] *The Philosophy of Paul Ricoeur*, The Library of Living Philosophers, Illinois, 1995, Vol XXII.

JOY, M. (ed.) [1997] *Paul Ricoeur and Narrative. Context and contestation*, University de Calgary Press, Canadá, 1997.

KLEMM, D. and SCHWEIKER, W. [1993] *Meanings in texts and action. Questioning Paul Ricoeur*, The University Press of Virginia, Virginia, 1993

LAWLOR, L. [1992] *Imagination and chance. The difference between the thought of Ricoeur and Derrida*, S.U.N.Y., Albany, 1992.

MACEIRAS FAFIÁN, M. y TREBOLLES BARRERA, J. [1990] *La hermenéutica contemporánea*, Cincel, Bogotá, 1990, caps. V al X.

PRESAS, M. [1988] "La verdad de la ficción: estudio sobre Paul Ricoeur", en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XIV, N° 2. Reeditado en Presas [1997]

PRESAS, M. [1993] "Ficción y verdad", en *Endoxa*, Series filosóficas, N° 2, U.N.E.D., Madrid, 1993. Reeditado en Presas [1997]

STEVENS, B [1990] , "L'évolution de la pensée de Ricoeur au fil de son explication avec Husserl", en *Etudes phénoménologiques*, N° 11, Lovaina, OUSIA. 1990.

VALDÉS, M. y otros [2000] *Con Paul Ricoeur: indagaciones hermenéuticas*, Monte Ávila Editores Latinoamericana, Caracas, 2000.

VATTIMO, G. [1997] "Más allá de la Hermenéutica", en Aranzueque [1997] págs. 457 a 467.

VENEMA, H.I. [2000] *Identifying selfhood: imagination, narrative, and hermeneutics in the thought of Paul Ricoeur*, S.U.N.Y., Albany , 2000

VV.AA. [1990] *Paul Ricoeur: temporalité et narrativité. Études Phénoménologiques*, Tomo VI, N° 11, OUSIA, Bruselas, 1990.

VV.AA. [1998] *Paul Ricoeur. Discurso filosófico y hermeneusis*, Revista *Anthropos*, N° 181, Proyecto ediciones, Barcelona, 1998.

WHITE, H. [1987] *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*, Paidós, Barcelona, 1992. Cap. 7: "La metafísica de la narratividad: tiempo y símbolo en la filosofía de la historia de Ricoeur.

• BIBLIOGRAFÍA GENERAL

APEL, K. [1977] *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1995, tomo I: Análisis del lenguaje, semiótica y hermenéutica.

APEL, K.O. [1975] *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*, Visor, Madrid, 1997.

ARISTÓTELES, *Poética*, Madrid, Gredos, 1974

ASENSI, M.y otros [1990] *Teoría literaria y deconstrucción*, Arco/Libros, Madrid, 1990.

BEARDSLEY, M. [1958] *Aesthetics*, New York, Harcourt, Brace and World, 1958

BENINGTON, G. [1991] "Derridabase" en Benington, G., y Derrida J., *Jacques Derrida*, Cátedra, Madrid, 1994.

BENVENISTE, E. [1966] *Problemes de linguistique générale*, Gallimard, París (las citas corresponden a la edición en castellano de Siglo XXI, México, 1974)

BENVENISTE, E. [1974] *Problemes de linguistique générale II*, Gallimard, París (las citas corresponden a la edición en castellano de Siglo XXI, México, 1994)

BERNSTEIN, R.J. [1986] *Philosophical profiles, essays in a pragmatic mode*, Polity Press, Cambridge (versión en castellano *Perfiles filosóficos*, Siglo XXI, México, 1991).

BEUCHOT, M.[2001], "La racionalidad analógico-simbólica como propuesta para la Post-Modernidad", en *Páginas de Filosofía*, UNCo, Neuquén, Año VII-N° 9, junio 2001.

BLACK, M. [1962], *Models and metaphors*, Cornell University Press, Ithaca, 1962 (las citas corresponden a la edición en castellano de Tecnos, Madrid, 1966)

BLACK, M. [1979], "More about metaphor", en Ortony, A. (ed.), *Metaphor and Thought*, C.U.P., Cambridge, 1982.

BRUNER, J. [1986] *Actual Minds, Possible Worlds*, Harvard University Press, Cambridge (las citas corresponden a la versión en castellano *Realidad mental y mundos posibles*, Gedisa, Barcelona, 1996).

CAPUTO, J. [2000] *More Radical Hermeneutics*, Indiana University Press, Bloomington, 2000.

COLLINI, S. [1992] "Introducción: interpretación terminable e interminable", en ECO y otros [1992]

CULLER, J. [1982] *Sobre la deconstrucción. Teoría y crítica después del estructuralismo*. Cátedra, Madrid, 1984.

CULLER, J. [1992] "En defensa de la sobreinterpretación", en ECO y otros [1992] págs. 119 a 135

DANIELOU, J., *Orígenes*, Sudamericana, Bs.As., 1958.

DELADALLE, G. [1990] *Leer a Peirce hoy*, Gedisa, Barcelona, 1996.

DE MAN, P. [1996] *La ideología estética*, Altaya, Madrid, 1999, cap. 2: "La epistemología de la metáfora".

DERRIDA, J.:

[1962] *Edmund Husserl's Origin of Geometry: An Introduction*, U.N.P., Nebraska, 1989.

[1966] "La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas", conferencia en el Colloque international de la Universidad J. Hopkins (Baltimore) sobre "Los lenguajes críticos y las ciencias del hombre", en *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989.

[1967] *De la grammatologie*, les éditions de minuit, París, 1967 (las citas corresponden a la versión en castellano *De la gramatología*, Siglo XXI, Bs.As., 1971).

[1967] *L'écriture et la différence*, Seuil, París (versión en castellano *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989)

[1967] *Voix et le phénomène*, P.U.F., París (versión en castellano *La voz y el fenómeno*, Pretextos, Valencia, 1985).

[1971] "Firma, acontecimiento, contexto", comunicación en el Congreso Internacional de las Sociedades de Filosofía de lengua francesa, Montreal, en *Márgenes de la Filosofía*, Cátedra, Madrid, 1989.

[1972] *Marges de la philosophie*, París, Minuit (versión en castellano *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1989)

[1972] *Positions*, París, Minuit, 1972 (versión en castellano *Posiciones*, Pretextos, Valencia, 1977)

[1987] "Le retrait de la métaphore", en *Psyché. Inventiones de l'autre*, Galilée, París, 1987 (las citas corresponden a la versión en castellano "La retirada de la metáfora" en *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Paidós, Barcelona, 1996)

[1995] "Jacques Derrida. La deconstrucción y lo otro", respuesta a Kearney en Kearney, R., *States of mind. Dialogues with contemporary thinkers on the European mind*. (las citas corresponden a la versión en castellano *La paradoja europea. Diálogos sobre el espíritu europeo*, Tusquets, Barcelona, 1998).

[1995] *El lenguaje y las instituciones filosóficas*, Barcelona, Paidós, 1995.

[1996] *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Paidós, Barcelona, 1996.

DESCOMBES, V. [1979] *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa*, Cátedra, Madrid, 1988.

DESCOMBES, V., [1991] "The interpretative text", en *Gadamer and Hermeneutics*, Routledge, Great Britain, 1991.

DILLON, M.C. [1995] *Semiological reductionism. A critique of the deconstructionist movement in postmodern thought*, S.U.N.Y., Albany, 1995.

DILTHEY, W. [1900 y 1927] *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*, prólogo, traducción y notas de A. Gómez Ramos, Ágora de Ideas, Madrid, 2000.

DOMÍNGUEZ CAPARRÓS, J. (comp. e int.) [1997] *Hermenéutica*, Arco Libros, Madrid, 1997.

DUCROT, O. [1968] *Qu'est-ce que le structuralisme? Le structuralisme en linguistique*, Seuil, París, 1968 (versión en castellano *¿Qué es el estructuralismo? El estructuralismo en lingüística*, Losada, Bs.As., 1975)

DUCROT, O. y TODOROV, T. [1972] *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*, Siglo XXI, México, 1998.

ECO, U.:

[1964] *El problema de la recepción*, en VV.AA., *Sociología contra psicoanálisis*, Planeta Agostini, Barcelona, 1986.

[1967] *Opera aperta*, Bompiani, Milán (versión en castellano *Obra abierta*, Planeta Agostini, Barcelona, 1984)

[1968] *La struttura assente*, Bompiani, Milán (versión en castellano *La estructura ausente*, Barcelona, Lumen, 1994).

[1968 A] *La definizione dell'arte*, Mursia, Milán (versión en castellano *La definición del arte*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1985.

[1973] *Il Segno*, ISEDI, Milán, (versión en castellano *Signo*, Labor, Barcelona, 1980)

[1975] *A theory of semiotics*, Milán Bompiani (versión en castellano *Tratado de semiótica general*, Lumen, Barcelona, 1995)

[1976] *Lector in fabula*, Bompiani, Milán (versión en castellano *Lector in fábula*, Lumen, Barcelona, 1993)

[1984] *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, Turín (versión en castellano *Semiótica y filosofía del lenguaje*, Lumen, Barcelona, 1990)

[1987] *La línea y el laberinto*, en revista *Vuelta*, Sudamericana, Bs.As., vol. 1, núm. 9

[1990] *I limiti dell'interpretazione*, Bompiani, Milán (versión en castellano *Los límites de la interpretación*, Barcelona, Lumen, 1992).

[1992] Eco, U. y otros, *Interpretación y sobreinterpretación*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995

[1997] *Kant e l'ornitorinco*, Libri S.p.A., Milano (versión en castellano *Kant y el ornitorrinco*, Lumen, Barcelona, 1999.

ESCANDELL Vidal, M.V. [1996], *Introducción a la pragmática*, Ariel, Barcelona, 1996

- FABBRI, P [1998] *El giro semiótico. Las concepciones del signo a lo largo de su historia*, Gedisa, Barcelona, 2000.
- FERRARIS, M. (1990) "Jacques Derrida. Deconstrucción y ciencias del espíritu", en Asensi, M (comp.) *Teoría literaria y deconstrucción*, Arco Libros, Madrid, 1990
- FERRARIS, M. (1998) *L'ermeneutica*, Gius, Laterza & Figli, Roma- Bari, 1998 (Las citas corresponden a la versión en castellano *La hermenéutica*, Taurus, México, 2000).
- GABILONDO PUJOL, A. [1988] *Dilthey: vida, expresión e historia*, Cincel, Madrid, 1998.
- GADAMER, H.G.:
 [1960] *Wahrheit und Methode*, Tübingen, J.C.B. Mohr (versión en castellano *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 1977).
 [1970] "Lenguaje y comprensión", en *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode*, J.C.B. Mohr, Tübingen (las citas corresponden a la versión en castellano *Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca, 1992)
 [1971] "Von der Wahrheit des Wortes", en *Gesammelte Werke*, vol.VIII: *Ästhetik und Poetik, I, Kunst als Aussage*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1993 (las citas corresponden a la versión en castellano en *Arte y verdad de la palabra*, Paidós, Barcelona, 1998, págs. 15 a 49).
 [1995] *Hermeneutik im Rückblick*, J.C.B. Mohr, Tübingen (versión en castellano *El giro hermenéutico*, Cátedra, Madrid, 1998).
 [1996] *Estética y hermenéutica*, introducción de A. Gabilondo, Tecnos, Madrid, 1996.
- GÓMEZ RAMOS, A. [2000] *Entre las líneas. Gadamer y la pertinencia del traducir*. Visor, Madrid, 2000.
- GRONDIN, J. [1991] *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona, 1999
- HEIDEGGER, M. [1967] *Sein und Zeit*, Max Niemayer Verlag, Tübingen (las citas corresponden a la versión en castellano *El ser y el tiempo*, F.C.E., México, 1980).
- HOY, D. [1985] "Jacques Derrida", en Q.Skinner (comp.) *El retorno de la gran teoría*, Alianza Universidad, Madrid, 1998.
- INGARDEN, R. [1989] "Concreción y reconstrucción", en Waring, R (ed.) [1989] págs.35 a 53.
- ISER, W. [1978] *Der akt des lesens*, Munich, Fink (las citas corresponden a la versión en inglés *The act of reading*, Routledge and Kegan, Londres, 1978)
- ISER, W. [1989] "La estructura apelativa de los textos", en Waring, R (ed.) [1989] págs. 133 a 148.
- JAKOBSON, R. [1974], *Ensayo de lingüística general*, Planeta, Barcelona, 1985.
- JAUSS, H.J. [1992] "Rezeption, Rezeptionsastheil", publicado en el *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg.v. J. R. u. K. Gründer, Tomo 8, pags. 996 a 1004, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992 (versión en castellano "Recepción, Estética de la recepción" de Mario A. Presas).
- KUHN, Th. [1990], "Dubbing and reddubing", en Savage, G., (ed.), *Scientific theories*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1990.
- LAFONT, C. [1993] *La razón como lenguaje. Una revisión del giro lingüístico en la filosofía del lenguaje alemana*, Visor, Madrid, 1993.

- LAKOFF, G. y JOHNSON, M. [1980], *Metaphor we live by*, The University of Chicago Press, Chicago y London, 1980
- LANDOW, G. [1995] *Hipertexto. La convergencia de la teoría crítica contemporánea y la tecnología*, Paidós, Barcelona, 1995.
- LE GUERN, M. [1973] *Sémantique de la métaphore et de la métonymie*, Larousse, París (versión en castellano *La metáfora y la metonimia*, Cátedra, Madrid, 1990).
- LEVIN, S.R. [1979], "Standard Approaches to Metaphor and a Proposal for Literary Metaphor", en Ortony, A. (ed.), *Metaphor and Thought*, C.U.P., Cambridge, 1982.
- LEVINAS, E. [1972] *Humanisme del l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier (versión en castellano *Humanismo del otro hombre*, Siglo XXI, Madrid, 1993).
- LYONS, J. [1977] *Linguistic semantic. An introduction*, Cambridge University Press, Gran Bretaña, 1995 (versión en castellana *Semántica lingüística. Una introducción*, Paidós, Barcelona, 1997).
- MACINTYRE, A. [1981] *After virtue*, Univ. of Notre Dame Press, Notre Dame, (versión en castellano *Tras la virtud*, Barcelona, Grijalbo, 1987)
- MAGARIÑOS DE MORENTÍN, J.A. [1983] *El signo*, Hachette, Bs.As., 1983.
- MARTÍNEZ DUEÑAS, J.L. [1993] *La metáfora*, Octaedro, Barcelona, 1993.
- MARTÍN, J.P. [1977] "Filón de Alejandría y el actual problema semiótico", en *Revista de Filosofía Latinoamericana*, tomo 3, n° 5/6, 1977.
- MERLAU PONTY, M [1957] "El lenguaje indirecto y las voces del silencio", en *Elogio de la filosofía*, Nueva Visión, Bs.As., 1970.
- MOUFFÉ, Ch. (comp.) [1996] *Deconstruction and pragmatism*, Routledge, New York, (versión en castellano *Deconstrucción y pragmatismo*, Paidós, Bs.As., 1998).
- ORMISTON, G. and SCHRIFT, A. (ed.) [1990] *The Tradition Hermeneutic. From Ast to Ricoeur*, S.U.N.Y., Albany, 1990.
- PARRET, H. [1983] *Semiótica y pragmática*, Edicial, Bs.As., 1993.
- PEIRCE, Ch.S. [1965] *El hombre, un signo*, Crítica, Barcelona, 1988.
- PEÑALVER GÓMEZ, P. [1996] "Introducción" a *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Paidós, Barcelona, 1996.
- PEÑALVER GÓMEZ, P. [1980] *La deconstrucción. Escritura y filosofía*, Montesinos, Barcelona, 1980.
- PEREZ DE TUDELA, J. [1990] *El Pragmatismo americano. Acción racional y reconstrucción del sentido*. Cincel, Madrid, 1990, 1º parte: "Charles Sanders Peirce: Fenomenología, Pragmatismo y ciencia".
- PERETTI, C. de [1989] *Jacques Derrida. Texto y Deconstrucción*, Anthropos, Barcelona, 1989 (incluye prólogo de Jacques Derrida)
- POZUELO YVANCOS, J.M. [1989] *Teoría del lenguaje literario*, Cátedra, Madrid, 1989.

PRESAS, M.:

[1978] *Situación de la filosofía de Karl Jaspers, con especial consideración de su base kantiana*, De Palma, Bs. As. 1978.

[1992] *Gabriel Marcel*, Centro Editor de América Latina, Bs.As. reedición 1992.

[1994] "En busca de sí mismo", en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol.XX, N°1, 1994.

[1994] "El saber (sabor) de la experiencia estética", en *El trabajo filosófico hoy en el Continente*, Memorias del XIII Congreso Interamericano de Filosofía, Bogotá, julio de 1994.

[1997] *La verdad de la ficción*, Almagesto, Bs.As., 1997.

[1997] "El hombre, ese eterno novelista", en J.L.Molinuevo (ed.), *Ortega y la Argentina*, F.C.E., Madrid, 1997.

REDDY, M.J. [1979] "The conduit metaphor: a case of frame conflict in our language about language", en Ortony, A. (ed.), *Metaphor and Thought*, Cambridge, C.U.P., 1982.

RICHARDS, I.A. [1936] *The Philosophy of Rhetoric*, Oxford Univ. Press, Oxford, 1936.

RORTY, R. [1992] "El progreso del pragmatista", en ECO y otros [1992] págs. 96 a 119.

SAUSSURE, F. [1922] *Curso de lingüística general*, Planeta Agostini, Barcelona, 1993

SCHÖKEL, L.A. y BRAVO. J.M. [1994] *Apuntes de Hermenéutica*, Trotta, Madrid, 1994.

SCOTT, Ch. and SALLIS, J. (ed.) [2000] *Interrogating the tradition. Hermeneutics and the History of Philosophy*, S.U.N.Y., Albany, 2000.

SCHUTZ, A. [1962], *El problema de la realidad social*, Amorrortu, Bs.As., 1995.

SEARLE, J.[1969] *Speech Acts: An essay in the Philosophy of language*, C.U.P., Cambridge (versión en castellano *Actos de habla*, Cátedra, Madrid, 1990)

SEARLE, J.[1979] "Metaphor", en Ortony, A. (ed.), *Metaphor and Thought*, C.U.P., Cambridge, 1982.

SINI, C. [1985] *Semiótica y Filosofía*, Hachette, Bs.As., 1985.

SIMON, J.[1989] *Filosofía del signo*, Gredos, Madrid, 1998

STEINER, G. [1992], *After Babel: Aspects of language and translación*, O.U.P., Oxford, 2° ed. (versión en castellano *Después de Babel: aspectos del lenguaje y la traducción*, F.C.E., México. 1995)

TAYLOR, Ch. [1995] *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Londres (versión en castellano *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el lenguaje, el conocimiento y la modernidad*, Paidós, Barcelona, 1997)

TODOROV, T.:

[1977] *Theories du symbole*, Seuil, París (versión en castellano *Teorías del símbolo*, Monte Avila, Caracas, 1993).

[1979] *Symbolisme et interpretation*, Seuil, París (versión en castellano *Simbolismo e interpretación*, Monte Avila, Caracas, 1992).

[1984] *Critique de la critique. Un roman d'apprentissage*, Seuil, París (versión en castellano *Crítica de la crítica*, Paidós, Barcelona, 1991)

VV.AA. [1992] *Historia de la relación Filosofía-Literatura en sus textos*, Anthropos, Barcelona, 1992.

VALDÉS VILLANUEVA, L.(ed.) [1991] *La búsqueda del significado*, Tecnos, Madrid, 1991.

VATTIMO, G.[1994] *Oltre l'interpretazione*, Gius, Laterza & Figli, 1994 (versión en castellano *Más allá de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1995)

VATTIMO, G. (compil.), [1994] *Hermenéutica y racionalidad*, Grupo Edit. Norma, Barcelona, 1994.

WARNING, R. (ed.) [1989] *Estética de la recepción*, Visor, Madrid, 1989.

WARNOCK, M [1976] *La imaginación*, F.C.E., México, 1993.

WHEELWRIGHT, P. [1962], *Metáfora y realidad*, Espasa-Calpe, Madrid, 1979.