



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

G

Reflexión trascendental y fundamentación de la hermenéutica en el pensamiento de Paul Ricoeur

Autor:

Gutierrez Brida, Marcelo

Tutor:

Maliandi, Ricardo

1987

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Grado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

Tesis 2-9-29

862.285

Ej: 2.

16 NOV 1957

Prof. C. Marcelo GUTIERREZ BRIDA

Las Heras 820 1° F

791-9976

VICENTE LOPEZ (1638)

Centro de Investigaciones Eticas (UBA)

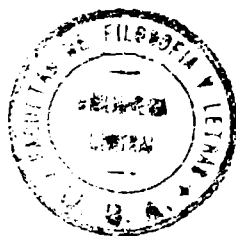
Becario de perfeccionamiento (CONICET)

Director de Tesis: Dr. Ricardo Maliandi

REFLEXION TRASCENDENTAL Y FUNDAMENTACION DE LA HERMENEUTICA

EN EL PENSAMIENTO DE PAUL RICOEUR

(tesis de licenciatura)



REFLEXION TRASCENDENTAL Y FUNDAMENTACION DE LA HERMENEUTICA

EN EL PENSAMIENTO DE PAUL RICOEUR

Presentación

A. Exposición 'histórica'

A.1 El injerto de la hermenéutica en la fenomenología

A.1.1 Antitética de los supuestos: las tesis en discusión

A.1.2 Dialéctica de los métodos: hacia una hermenéutica fenomenológica

A.2 Explicar y comprender: la superación de una antinomia

A.2.1 Texto y referencia

A.2.2 La estructura inmanente al texto: el enfoque semiológico

A.2.3 La restitución del texto al habla: el enfoque hermenéutico

A.2.4 Hermenéutica y acción: la acción considerada como un texto

A.3 La filosofía reflexiva y la semántica de la interpretación

A.3.1 De la ontología de la comprensión a la epistemología de la interpretación

A.3.2 De la semántica a la ontología: la mediación de la reflexión

A.4 Un conflicto hermenéutico: visión ética del mal versus visión trágica

A.4.1 Relevancia de este problema

A.4.2 Pelagianos y maniqueos

A.4.3 Desarticulación del concepto de 'pecado original'

A.4.4 Del falso concepto al verdadero símbolo

✓ B. Sistemática del planteo hermenéutico

✓ B.1 La equivocidad del lenguaje simbólico

B.1.1 Tipos de equivocidad

B.1.2 Zonas de aparición del símbolo

✓ B.2 La interpretación como desciframiento del significado

B.2.1 La arquitectura del significado

B.2.2 La relación de revelación y de distorsión

B.2.3 Símbolo e interpretación

✓ B.3 'Hermenéutica': en la búsqueda de una definición

✓ C. Hermenéutica y teoría del significado

✓ C.1 De la semiótica a la tesis del sentido contextual

C.1.1 El nivel de la semántica del discurso

C.1.2 La tesis del sentido contextual

✓ C.2 De la hermenéutica del sentido a la referencia metafórica

C.2.1 Los postulados de la referencia: del signo al texto

C.2.2 De la referencia al mundo de la obra: el enunciado metafórico

C.2.3 Una teoría referencial de la metáfora: la referencia como denotación y ejemplificación

C.2.4 La expresión metafórica como transferencia de sentido

C.2.5 El mecanismo de la transferencia metafórica de predicados y la verdad metafórica

C.2.6 Algunas conclusiones sobre la teoría referencial

✓ C.3 El sistema hermenéutico

C.3.1 Signo y símbolo en la hermenéutica de Ricoeur

C.3.2 La tesis de la apertura del universo de los signos

C.3.3 Círculo hermenéutico y precomprensión

C.3.4 El sistema hermenéutico

✓ D. Conclusiones

✓ Bibliografía

PRESENTACION

En este trabajo nos proponemos examinar algunos fundamentos de la teoría hermenéutica de Paul Ricoeur. Con ese fin, lo hemos dividido en tres secciones que abarcan distintos grupos de problemas. Hemos denominado 'exposición histórica' a la primera, porque consideramos en ella algunos aspectos sobre los cuales la hermenéutica toma posición frente a ciertos planteos tradicionales. En esta primera sección, analizamos en primer lugar las relaciones entre hermenéutica y fenomenología, teniendo en cuenta las tesis en las que se enfrentan; las mismas se concentran en torno de la aceptación o rechazo de la reducción trascendental, pero también se puede advertir la confluencia de métodos que propone, especialmente la consideración de la fenomenología como presuposición metodológica del problema hermenéutico. Luego, señalaremos el nuevo enfoque propuesto en torno de la distinción entre comprender y explicar; estos dos conceptos, tomados de Dilthey, ya no implican para Ricoeur la oposición entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, porque Ricoeur piensa que ese enfrentamiento y también la confluencia de esos dos puntos de vista se produce en el seno mismo de las ciencias del hombre; en ellas confluyen de un modo complementario el método explicativo y una posición comprensiva. Señalaremos la opción de Ricoeur en favor de la 'vía larga' de una epistemología de la interpretación, que si bien comparte algunos supuestos y puntos de vista con la filosofía heideggeriana, no rehuye los enfrentamientos que suscitan el estructuralismo, el psicoanálisis, la filosofía del lenguaje, etc. a través de esta 'vía larga' la hermenéutica intenta ganar un espacio propio a partir de una discusión y reubicación

dentro de sus límites metodológicos, de cada ciencia particular de la interpretación. En la cuarta parte de esta primera sección, expondremos a modo de ejemplo el análisis de un enfrentamiento hermenéutico y el modo en que Ricoeur piensa haberlo resuelto. Se trata en este caso de la doble interpretación del mal, desde una visión ética y desde una visión trágica, tomando como base del análisis el concepto de 'pecado original' en S. Agustín.

La sección B constituye una exposición sistemática, concentrada en el concepto mismo de símbolo. Se trata de examinar la definición de símbolo que adopta Ricoeur, distinguiendo en primer lugar la equivocidad del símbolo como sobredeterminación semántica, de la equivocidad del lenguaje ordinario no sometido aún a la estrictez semántica expresada en reglas de significado unívocas. Es precisamente la determinación de la sobredeterminación semántica como una dimensión diferente de la simple equivocidad de los términos, uno de los puntos centrales que Ricoeur debe enfrentar y defender frente a la filosofía del lenguaje. Por eso, el examen de la estructura semántica del símbolo es un aspecto ineludible de la hermenéutica; simultáneamente nos planteamos un problema de incumbencia, delimitando el campo de acción de la hermenéutica de los símbolos, como una dimensión irreductible a la explicación del significado simbólico como simple equivocidad terminológica o anfibología conceptual. Es por eso que esta sección se ocupa en su última parte, en investigar el modo en que Ricoeur concibe esta disciplina filosófica, buscando por una parte una definición de la misma que permita advertir el conjunto de objetivos que se ha propuesto cumplir y el modo de llevarlo a cabo. Por lo demás, el tema de la incumbencia, es decir,

la afirmación de un campo simbólico irreductible, nos acerca a la parte más problemática de esta investigación: si la hermenéutica se presenta a sí misma como la disciplina de las reglas de la exégesis, entonces se impone investigar la existencia de estas reglas, detectar cómo operan frente a las interpretaciones que ofrecen las hermenéuticas rivales entre sí, es decir, averiguar hasta qué punto es posible pensar en un canon para la interpretación.

Con este tema pasamos a la tercera sección, sin duda la que presenta mayores dificultades. En ella se examinan las distintas tesis que configuran la teoría del significado que Ricoeur adopta en defensa de un ámbito específico que debería ocupar la hermenéutica. Podremos observar que la cuestión se desdobra en una etapa semántica en donde el problema central se puede expresar a través de la búsqueda de un criterio hermenéutico explícito, y una segunda etapa en la cual la cuestión gira en torno de la constitución de una referencia metafórica y, consecuentemente, la construcción de un concepto correlativo de verdad metafórica.

Es en la convicción de que la hermenéutica no logra constituirse en una disciplina exegética estricta por la imposibilidad de explicitar reglas de interpretación, que pensamos que el problema de la fundamentación de esta disciplina se traslada con mayor énfasis hacia los problemas de una filosofía del lenguaje que justifique un ámbito de significados simbólicos. La línea general de nuestra argumentación es la siguiente: 1/ si la hermenéutica de Ricoeur no puede indicar conceptos operatorios por medio de los cuales vehicular la interpretación, entonces parece poco probable que logre constituirse en una especie de tercer polo que permita mediar entre herme-

néuticas rivales, y eso, creemos, puede advertirse a través de un enfrentamiento prototípico como el de la visión ética y la visión trágica del mal. Ahora bien, si el símbolo inaugura una región propicia para el desempeño de la hermenéutica, y ésta no consigue expresar reglas exegéticas precisas, entonces 2/ parece buscar su fundamento, a nuestro juicio, en una filosofía del lenguaje por medio de la cual incluir y justificar las expresiones simbólicas como su objeto propio. Los elementos que Ricoeur despliega en apoyo de esta filosofía del lenguaje son, entre otros, la tesis del sentido contextual, la tesis de la apertura del universo lingüístico, y el círculo hermenéutico. Sin embargo, pensamos que 3/ la teoría del significado que nos propone tiene su piedra de toque en la teoría de la metáfora -la hermenéutica como relación de sentido a sentido- que se prolonga a su vez en 4/ una teoría de la denotación metafórica: la teoría de la metáfora culmina en la constitución de la referencia y la verdad metafóricas -la hermenéutica como relación entre un sentido metafórico y una referencia metafórica o indirecta-. Es, finalmente, esta teoría del significado la que, a nuestro modo de ver, presenta dificultades ~~que la tornan inaceptable y por eso el fundamento mismo de la hermenéutica parece tambalearse.~~

A.1 El injerto de la hermenéutica en la fenomenología

La hermenéutica de Paul Ricoeur es deudora de varias corrientes filosóficas, pero indudablemente la que ejerció más influencia es la fenomenología. Esta relación se encuentra expresada en varias de sus obras, sin embargo podremos observar simultáneamente la apropiación y la distancia crítica que toma respecto de la fenomenología de Husserl a partir de su artículo "Phénoménologie et herméneutique", del año 1975. En él, Ricoeur afirma que su pensamiento ha evolucionado, puntualizando los cambios operados desde una fenomenología eidética de Lo voluntario y lo involuntario (1950), hasta Freud una interpretación de la cultura (1965) y El conflicto de las interpretaciones (1969).

En su trabajo de 1950 elaboraba una eidética fenomenológica de las estructuras del querer y, por consiguiente, de lo voluntario y lo involuntario. En la misma, se efectuaba un trabajo de descripción eidética en la línea de pensamiento husserliano, cuyo objetivo era la identificación de las estructuras esenciales del Cogito; esto constituía una labor preliminar, preparatoria, cuya segunda etapa ingresaba de lleno en una empírica de la voluntad, es decir, la voluntad tal como ella es o se da en la realidad. Allí podemos encontrar tres ideas básicas: la reciprocidad entre lo voluntario y lo involuntario, la superación del dualismo psicológico buscando en la subjetividad el elemento común entre lo voluntario y lo involuntario y, finalmente, el primado de la conciliación de los opuestos por sobre las paradojas que producen. Podemos decir que esta tercera es una constante en todo su pensamiento, lo que ^{puede} advertirse en los diversos planos de discusión y, en particular, en su discusión

con algunas tesis de la fenomenología.

Sus escritos de 1965 y 1969 son, por el contrario, una incursión directa en el plano de la interpretación, buscando simultáneamente constituir una teoría general de la interpretación y aplicando ésta última a conflictos hermenéuticos concretos. Esta segunda etapa es netamente hermenéutica, pero puede caracterizarse más adecuadamente como hermenéutica fenomenológica desde el momento en que se conserva la metodología de análisis de la fenomenología como pre supuesto del análisis hermenéutico; a la vez se avanza un paso más en el sentido de que la hermenéutica presupone un compromiso mayor que la epoché fenomenológica y tiene su expresión en la tesis del círculo hermenéutico del creer y del comprender, como requisito ineludible de toda ciencia del hombre.

Si bien esta discusión registra antecedentes en otros pasajes de su obra que señalaremos oportunamente, hemos preferido tomar como guía expositiva de esta parte el artículo mencionado más arriba, en el cual él mismo hace un paralelo de los acuerdos y desacuerdos con las tesis principales de Husserl. Este doble movimiento -de adopción y toma de distancia- de la hermenéutica respecto de la fenomenología, se expresa por medio de dos tesis que recorren este artículo. Por la primera Ricoeur se distancia de lo que denomina la 'interpretación idealista de la fenomenología', es decir, del punto de vista que privilegia la función constituyente de la conciencia a través de la reducción trascendental. Por la segunda, en cambio, afirma la pertenencia recíproca de ambos métodos filosóficos. Esta última tesis tiene una doble enunciación que resulta complementaria, según se la enfoque desde la hermenéutica o desde la fenomenología: por u

na parte, "la fenomenología permanece como insuperable presuposición de la hermenéutica"(FH.p.32), y por otra, "la fenomenología no puede constituirse ella misma sin una presuposición hermenéutica" (idem.). Habría pues, una circularidad o dependencia recíproca entre la hermenéutica y la fenomenología, según lo entiende Ricoeur: la fenomenología como propedéutica de la hermenéutica y la hermenéutica como presuposición de la fenomenología. En lo que sigue sólo haremos referencia a la presuposición fenomenológica de la hermenéutica mientras que dejaremos en suspenso la segunda.

A.1.1 Antitética de los supuestos: las tesis en discusión

En primer lugar, Ricoeur nos dice que el idealismo fenomenológico de Husserl es sólo una forma posible de fenomenología pero en modo alguno la única. En consecuencia, expresa su desacuerdo con la interpretación idealista a través de cinco puntos. En cada uno de ellos, a la tesis correspondiente al idealismo fenomenológico opondrá la suya.

1/ "El ideal de científicidad que reivindica la fenomenología no está en continuidad con las ciencias, $\angle \dots \angle$, la 'justificación última' que la constituye es de otro orden"(FH.p.33). Según esta primera tesis del idealismo fenomenológico, hay una discontinuidad entre la fenomenología y las ciencias que se indica como la búsqueda de una fundamentación última para aquella, que se inscribe según Ricoeur en la tradición platónica del anhipotético. En consecuencia, "el proceso de ir hacia el fundamento es absolutamente heterogéneo respecto de toda fundación interna a una ciencia"(idem.). El fundamento en este sentido es un autofundamento (Selbst-Begründung), y

por eso a pesar de que en esta empresa fundacional pueden distinguirse varias vías para acceder a la idea de fundamentación, el fundamento como tal es independiente de los 'comienzos empíricos'; constituye un comienzo real o radical desvinculado e independiente de toda motivación.

A esta primera tesis, Ricoeur responde que "el ideal de cientificidad, entendido por el idealismo husserliano como justificación última, encuentra su límite fundamental en la condición ontológica de la comprensión"(id.p.38). Esta condición ontológica que menciona aquí puede expresarse en términos negativos y en términos positivos; la finitud es la expresión negativa de una condición ontológica positiva a la que denomina 'pertenencia'. Se trataría de una relación previa, más original que la de sujeto-objeto, y fundante de ésta última. Por eso, frente a "... la problemática de la objetividad, presupone antes de ella una relación de inclusión que engloba al sujeto pretendidamente autónomo y al objeto pretendidamente adverso"(idem.). La relación de pertenencia tiene preeminencia sobre la relación sujeto-objeto y por consiguiente, la cuestión de la fundamentación no coincide con la de la justificación última.

Siempre hay un algo dado previamente, por lo cual una empresa de fundamentación última tiene su límite allí: "... la filosofía no comienza nada, ya que lo pleno del lenguaje la precede, y comienza por sí sola, ya que ella es la que instaura la cuestión del sentido y del fundamento del sentido"(FIC.p.36). Así pues, en esta primera antítesis, se enfrenta la búsqueda de un fundamento último versus la idea de lo pre-dado como límite siempre puesto ante toda empresa fundante.

Por consiguiente, mientras que Husserl distingue el trabajo de fundamentación trascendental a partir de la epoché, del trabajo de fundamentación epistemológico de cada ciencia, "... la hermenéutica quiere precisamente radicalizar la tesis husserliana de la discontinuidad entre fundamentación trascendental y fundamento epistemológico"(FH.p.39). La fundamentación no coincide, pues, con la justificación última: mientras que la fundamentación última a pesar de distinguirse de la fundamentación específica de cada ciencia particular (fundamentación epistemológica), estaría sin embargo en el mismo plano que el pensar objetivante, en la relación sujeto-objeto, la justificación que busca Ricoeur está en discontinuidad con este pensar. Es posible distinguir estos dos planos desde el momento en que se transita "... de la idea de cientificidad a la condición ontológica de pertenencia por la cual el que interroga participa en la cosa misma sobre la cual se interroga"(FH.p.39). Es esta participación que se expresa en el círculo hermenéutico del creer y del comprender, e igualmente en el concepto de reflexión concreta como "... la apropiación de nuestro esfuerzo por existir y de nuestro deseo de ser, a través de las obras que atestiguan ese esfuerzo y ese deseo; por eso, la reflexión es más que una simple crítica del conocimiento ..."(FIC.p.44).

El modo de fundamentación propuesto por Ricoeur consistirá en el establecimiento de una lógica trascendental que tiene como objetivo la formulación "no de las condiciones de la objetividad de una naturaleza, sino de las condiciones de la apropiación de nuestro deseo de ser"(FIC.p.46). Por esta condición ontológica de pertenencia, la comprensión del mundo y la comprensión de sí se encuentran co-in

plicadas; el resultado de esto es la imposibilidad a juicio de Ricoeur, de satisfacer la pretensión de la subjetividad de erigirse en fundamento último; en este sentido, la 'pertenencia' es un concepto equivalente al 'ser-en-el-mundo' heideggeriano.

2/ "La fundación principiaria es del orden de la intuición; fundar es ver"(FH.p.34). A esta tesis opone "... la necesidad para toda comprensión de estar mediatizada por una interpretación"(id. p.40), porque si para la fenomenología lo primero en el orden del conocer es la intuición, en cambio para Ricoeur no hay comprensión que no pase por la criba de la interpretación, no hay captación posible de la realidad sin presuposición hermenéutica. Una forma de percibir esta universalidad de la interpretación que abarca toda comprensión, es a través del uso del lenguaje en las situaciones naturales de conversación. En este caso, "la interpretación es el proceso por el cual, en el juego de la pregunta y la respuesta, los interlocutores determinan en común los valores contextuales que estructuran su conversación"(id.p.41), porque las palabras tienen un valor polisémico que se depura en virtud de la función selectiva de los contextos. El sentido en que el contexto efectúa esta selección se sustenta en la tesis del sentido contextual, tema sobre el que volveremos más adelante (cf. parte C).

La relación intersubjetiva 'corta' de la conversación se inscribe dentro de la relación intersubjetiva 'larga' de la historia y la tradición; es para esta segunda relación que el texto viene a cumplir su papel mediador, entendiendo como tal las "... expresiones fijadas por la escritura"(FH.p.42), junto con los monumentos y los documentos. El rasgo común por el cual una expresión se convier

te en texto es que el sentido en él "... se ha vuelto autónomo respecto del autor, respecto a la situación inicial del discurso, respecto a su primer destinatario"(FH.p.42). Es así que el texto en cuestión ha perdido su contexto inicial y se ha tornado esencialmente equívoco, polisémico, objeto pues, de una interpretación. La consecuencia de esta descontextualización del texto es fundamental en la medida en que constituye de algún modo un 'fundamento' para la hermenéutica, porque más allá de la polisemia de las palabras en el discurso se abre la posibilidad, en opinión de Ricoeur, de una polisemia de los textos que implicaría una pluralidad de lecturas. La misma resultaría de la variabilidad de sus contextos; más adelante volveremos sobre los tres elementos o rasgos comunes por los cuales se produce esa variación.

En consecuencia, podemos suponer una doble aplicación de la tesis del sentido contextual: en primer lugar, en la situación original del discurso, si bien éste depende aún de su emisor, el 'lector' es el destinatario original y se supone una situación de discurso compartida por ambos, el discurso en sí no ha perdido su original polisemia, sino que en todo caso la ha acotado. En ciertos casos especiales, como los lenguajes científicos, se produce un estrechamiento de tal naturaleza respecto de las reglas semánticas que el lenguaje se torna allí completamente unívoco, pero para las situaciones en las que hay un uso corriente, los contextos siguen operantes desde una relativa variabilidad o superposición semántica hasta una verdadera 'fiesta del lenguaje', como da en llamar Ricoeur al lenguaje poético. En segundo lugar, encontramos la posibilidad de una variación mucho mayor en los textos, porque allí el sentido ex-

presado se ha autonomizado de la situación original y se encuentra en cambio con los contextos aportados por el mismo lector. Estos contextos 'de lectura' implican una posibilidad de variación enorme y es en virtud de esa variación que aparece la posibilidad de otras tantas interpretaciones. La tesis del sentido contextual aplicada en este nivel sería el fundamento de la posibilidad de constituir hermenéuticas rivales. De allí que Ricoeur enuncie entonces una definición técnica de interpretación como "... exégesis de los textos; es también el momento del círculo hermenéutico entre la comprensión puesta en juego por el lector y las proposiciones de sentido abiertas por el texto mismo"(id.p.43).

Finalmente, la oposición entre el proyecto de fundamentación última y la hermenéutica, se manifiesta en el hecho de que "... toda interpretación ubica al intérprete in medias res y jamás al comienzo o hacia el fin"(idem.); la constitución de la objetividad por parte del sujeto, es decir, considerar el sujeto como constituyente de la objetividad implica plantear el problema en términos según los cuales, de darse esta fundamentación última, sólo sería posible llevarla a cabo reivindicando un modo de saber absoluto no especulativo sino intuitivo; pero esa tarea sería impracticable desde el momento en que el ego cogito sólo sería accesible "... en el espejo de sus objetos, de sus obras y finalmente de sus actos"(FIC.p. 41), y que la "hipótesis misma de la hermenéutica filosófica es que la interpretación es un proceso abierto que ninguna visión puede concluir"(FH.p.43; cf. CI.p.322).

Es posible observar una interesante derivación de esta discusión en la crítica de Ricoeur al primado de los actos objetivantes

por sobre las voliciones y los afectos en Husserl. En la misma, se pone en tela de juicio la primacía de dichos actos: Ricoeur niega que la afectividad y la voluntad se edifiquen sobre la representación, como vivencias fundadas, de orden complejo, sobre vivencias fundantes, de orden simple. Además, discierne la fenomenología como método de la fenomenología como doctrina. Mientras que se aparta de la doctrina a la que acusa de idealismo trascendental, asume el método como propedéutica de la hermenéutica.

3/ "El lugar de la intuitividad plena es la subjetividad. Toda trascendencia es dudosa, sólo la inmanencia es indubitable"(FH.p.35). Mientras que la trascendencia se presenta siempre en escorzos que pueden confirmarse o desmentirse por nuevas apariciones, la inadecuación entre la vivencia pasada y la reflexión sobre ella en la inmanencia de la conciencia sería imposible y de allí, indubitable. Ricoeur se opone a esta tesis porque "... el cogito también puede ser sometido a la crítica radical que la fenomenología aplica a todo aparecer"(FH.p.43).

Es a través de la crítica de las ideologías y del psicoanálisis que se lleva a cabo una crítica del sujeto. Husserl sólo habría realizado una crítica del objeto coextensiva de la constitución del mismo en la síntesis de sus escorzos, siempre presuntivos, mientras que el conocimiento de sí no tendría ese carácter presuntivo. Ricoeur piensa que "sólo una hermenéutica de la comunicación puede asumir la tarea de incorporar la crítica de las ideologías a la comprensión de sí"(id.p.46), y lo haría de dos modos: indicando el papel de la precomprensión en la captación de un objeto cultural en general, e indicando además, la necesidad de una crítica de las ideologías. A diferencia de la fenomenología, para la cual el sujeto es

taría fuera de la historia al modo de una estructura impersonal, el sujeto del que habla la hermenéutica está encarnado en una comunidad histórica y por eso "exégesis de los textos y crítica de las ideologías son las dos vías privilegiadas sobre las cuales la comprensión se desarrolla en interpretación"(FH.p.47).

4/ "La subjetividad así promovida al rango de lo trascendental no es la conciencia empírica, objeto de la psicología. $\angle \dots _ /$. Sólo la reducción las distingue y las separa"(FH.p.35). La reducción trascendental separa fenomenología y psicología: una es empírica y la otra trascendental, pero ambas poseen en común una analogía estructural en la medida en que ambas comparten la intencionalidad de la conciencia.

Ricoeur critica a Husserl el haber hipostasiado la subjetividad en la teoría idealista de la constitución del sentido en la conciencia, olvidando la enseñanza del carácter universal de la intencionalidad, a saber, "... que la conciencia encuentra su sentido fuera de ella misma"(FH.p.49). El precio de esta hipóstasis es el peligro de caer en un subjetivismo trascendental mientras que la solución propuesta por Ricoeur para evitarlo consiste en "... desplazar el eje de la interpretación del problema de la subjetividad a la cuestión sobre el mundo. Esto es lo que impone la teoría del texto, subordinando la cuestión de la intención del autor a la de la cosa del texto"(idem.).

Vemos pues, que la teoría del texto constituye el eje hermenéutico que pone en tela de juicio el primado de la subjetividad, puesto que "en la medida en que el sentido de un texto se ha vuelto autónomo respecto de la intención subjetiva de su autor, la cuestión esencial no está en encontrar, detrás del texto, la intención perdi

da, sino desplegar ante el texto, el 'mundo' que el mismo descubre y abre"(FH.p.47).

Aquí se menciona de un modo indirecto el concepto de referencia metafórica, tema que desarrollará extensamente en el Estudio VII de la MV; lo hace en los siguientes términos: "la cosa del texto es a su estructura lo que, en la proposición, la referencia es al sentido"(FH.p.48). Así como la referencia es el correlato de la pretensión de verdad de un enunciado, en el texto, además de la estructura inmanente -el sentido- se debe explicitar el mundo que el texto pone en obra. En la medida en que el texto de ficción suspende la función referencial de primer grado, el mundo se manifiesta no ya como el conjunto de objetos manipulables, sino que aparece una función referencial de segundo grado en la cual el mundo se transforma en el "... horizonte de nuestra vida y de nuestro proyecto, en síntesis, como Lebenswelt, como ser-en-el-mundo"(idem.).

Esta nueva dimensión referencial sólo adquiere su desarrollo pleno en las obras de ficción y en la poesía; no habría, pues, un simple corte o suspensión de la referencia en la ficción, sino una nueva modalidad referencial desde el momento en que la redescrición de la realidad a través de la imaginación poética opera esa apertura de una referencia de segundo grado. Esto permite concebir la hermenéutica no sólo como una relación de ocultamiento y revelación de sentido a sentido, ni tampoco como la búsqueda psicológica de una intención del escritor escondida en el texto, sino que a partir del texto de ficción se suscita un nuevo tipo de acceso a la realidad. Ya no se trata en este caso de la realidad cotidiana, sino de una redescrición de la misma en función de las variaciones imaginarias. Esta hermenéutica centrada en la teoría del texto se enfrenta, pues,

a la fenomenología desde el momento en que opone a la hipóstasis de la subjetividad trascendental que habría olvidado el fenómeno central de la intencionalidad, una exégesis que encuentra a través de la teoría del texto un 'mundo' desplegado por medio de una redescrición de la realidad en la imaginación poética. Una discusión más detallada respecto de la relación entre 'mundo' del texto y 'sentido' del texto, puede encontrarse en la tercera parte de nuestra exposición.

5/ Mientras que para la fenomenología la subjetividad es la categoría primera e implica que la reflexión da cuenta de sí misma, Ricoeur opina que la subjetividad constituyente es la última categoría de una teoría de la comprensión. La subjetividad aparece, pues, como el acto final de la comprensión y es sinónimo de apropiación, desde el momento en que la conciencia no está dada a sí misma sino a través de una tarea de explicitación hermenéutica de sus contenidos. Por eso, Ricoeur interpreta la conciencia como tarea: no es un todo dado de antemano a la reflexión, sino que se explicita en un trabajo de interpretación del yo en sus obras.

Sólo hemos hecho un repaso de los puntos principales en los que este pensador advierte un enfrentamiento entre la fenomenología y la hermenéutica; podemos ahora transitar hacia una segunda etapa en la cual la dinámica de este enfrentamiento permite una apropiación de la fenomenología por parte de la hermenéutica. Dicho en otros términos, se trata del injerto del problema hermenéutico en la metodología fenomenológica.

A.1.2 Dialéctica de los métodos: hacia una hermenéutica fenomenológica

Este injerto puede ser descrito desde ambos puntos de vista: como injerto de la hermenéutica en la fenomenología o viceversa. En el primer caso, se debe mostrar cómo la fenomenología es el presupuesto de la hermenéutica, esto es, que el problema hermenéutico requiere una propedéutica fenomenológica; en el segundo caso, habrá que señalar en qué medida la fenomenología no puede constituirse como tal si no es sobre una presuposición hermenéutica. Dejaremos en suspenso esta segunda cuestión para abocarnos a los presupuestos fenomenológicos de la hermenéutica; Ricoeur menciona cuatro de ellos:

1/ "... toda cuestión que trate sobre un 'ente' cualquiera es una cuestión sobre el sentido de este 'ente'" (FH.p.52). Esta afirmación constituye, a juicio de Ricoeur, la principal presuposición fenomenológica de la hermenéutica: cualquiera sea la pregunta que se plantee, se trata siempre de una pregunta sobre el sentido en el que la experiencia puede y busca ser expresada. La modalización que la hermenéutica introduce, consiste en que ese sentido siempre puede ser múltiple, y esa multiplicidad se manifiesta como un sentido aparente a través del cual se expresa otro oculto.

2/ La hermenéutica remite a la fenomenología recurriendo a la distanciamiento en el seno mismo de la pertenencia. Ricoeur define la pertenencia como "... la adherencia a esa vivencia histórica, lo que Hegel llamaba la 'sustancia' de las costumbres, / ... / a la 'vivencia' del fenomenólogo corresponde, del lado de la hermenéutica, la conciencia expuesta a la eficacia histórica" (FH.p.56). La hermenéutica se constituye entonces como esa toma de distancia crítica por la que se interroga la pertenencia a una tradición, y para destacar

esa relación entre pertenencia y distanciamiento hermenéutico, Ricoeur expresa la siguiente relación de proporcionalidad: la distanciamiento hermenéutico es a la pertenencia como la epoché fenomenológica a lo vivido.

3/ "La hermenéutica comparte también con la fenomenología la tesis del carácter derivado de las significaciones de orden lingüístico" (idem.). Por detrás de la 'decibilidad' que es la dimensión lingüística de toda experiencia, es posible encontrar una función más primaria que es la 'presentación' (Darstellung). El orden de los enunciados no es autónomo porque depende o remite a las estructuras existenciales constitutivas del ser-en-el-mundo: "... el orden lógico es precedido por un 'decir' que es solidario de un 'encontrarse' y de un 'comprender'" (FH.p.58). Se trata de un plano antepredicativo, que para la fenomenología precedería al plano lingüístico; sería el plano prelingüístico del análisis noético-noemático.

4/ Tanto la fenomenología como la hermenéutica sustentarían un mismo tipo de antepredicativo que en la primera se manifiesta como un retorno al Lebenswelt y que serviría de paradigma para la segunda, en la medida en que el Mundo de la vida "... designa esta reserva de sentido, ese sobreagregado de sentido de la experiencia viva, que hace posible la actitud objetivante y explicativa" (FH.p.60).

Finalmente, podemos decir que con este injerto del problema hermenéutico sobre la metodología fenomenológica, se lleva a cabo la escisión entre método y doctrina: mientras que Ricoeur asume el primero, rechaza en cambio la segunda porque estaría asociada con el idealismo fenomenológico. No comparte, pues, la tesis de la constitución última por la subjetividad. De todas maneras, si bien estas críticas son válidas para el Husserl de Ideas I, no parecen muy ade

cuadas en lo que respecta al último Husserl, en particular, en relación con su concepción del mundo de la vida. Allí, la voluntad adquiere otra perspectiva por la cual la preminencia de las vivencias objetivantes sobre las voliciones y los afectos, es reconsiderada. El idealismo sobre el cual Ricoeur concentra sus ataques a Husserl, ya no sería tal si tomamos en cuenta esta segunda etapa, pero no prolongaremos esta discusión que sólo nos atañe parcialmente en los límites que nos hemos propuesto para este trabajo.

A.2 Explicar y comprender: la superación de una antinomia

Estos dos términos expresan una oposición en la que se enfrentaban dos modos diversos de inteligibilidad: el de las ciencias naturales -explicar- y el de las ciencias del espíritu -interpretar, como forma derivada del comprender. Esta oposición que se remonta a Dilthey, ha sufrido modificaciones de importancia: en la actualidad esta antinomia se ha debilitado, nos dice Ricoeur, alterándose por lo demás, los términos en pugna. Esta discusión se habría trasladado al seno mismo de las ciencias del espíritu, de modo tal que ni el concepto mismo de explicación procede ahora de las ciencias naturales sino de la lingüística, ni el concepto de interpretación se asocia a una modalidad psicológica que tenía en Dilthey.

A.2.1 Texto y referencia

Texto es "todo discurso fijado por la escritura"(QT.p.181), y en relación con la dicotomía saussuriana entre lengua y habla, el texto se alinea con ésta última: es una palabra fijada. Sin embargo, no se trata exclusivamente del reemplazo de una palabra oral por la escritura, sino que además, el texto "... inscribe directamente en

la letra lo que quiere decir el discurso"(id.p.182). En este 'querer decir' del discurso, se encuentran los valores contextuales perdidos en ocasión de fijar la palabra como letra; el hablante original, el destinatario original y la situación original se encuentran alterados. Es el paralelismo entre el acto de leer y el de escribir, el que sustenta la idea de una relación entre el querer decir del enunciado y de la escritura y, por ese paralelismo, es posible recobrar el querer decir original del discurso en el modo de la refiguración.

La relación escribir-leer es distinta de la que se establece entre hablar-contestar: en ésta última, están presentes los interlocutores, mientras que en el otro caso no lo están. Se produce allí una doble ocultación: la del escritor y la del lector, de lo cual resulta que no hay interlocución.

Existe un paralelismo entre la escritura y el habla en la medida en que "... lo que viene a la escritura es el discurso en tanto intención de decir y que la escritura es una inscripción directa de esta intención ..." (id.p.183); no obstante, hay una diferencia entre el habla y el texto: se trata de la relación referencial o función referencial del discurso para el cual la frase es la unidad que apunta hacia lo real. En el discurso, en el habla, los signos remiten a una realidad, el sentido ideal se dirige hacia una referencia real. En el texto podemos encontrar dos diferencias respecto del discurso hablado: por una parte, la posibilidad del diálogo queda cancelada, pero además "el movimiento de la referencia hacia la mostración se encuentra interrumpido ..." (id.p.184). Así, en el habla la referencia real tiende a confundirse con una designación ostensiva, mientras que en el texto, si bien no deja de haber referencia, se produce un vacío contextual que sobreviene con la pérdida de la posibilidad de

designación ostensiva. La ausencia de referencia ostensiva para el texto es otro modo de indicar el abandono del contexto original que acompaña al diálogo.

Por eso, Ricoeur afirma que "... será precisamente la tarea de la lectura, en tanto que interpretación, efectuar la referencia"(id.) Esta expresión puede generar un error de interpretación si no se tiene en cuenta que se trata de expresar en ella el papel de los contextos ausentes. Si el contexto fuera completamente claro, como en los lenguajes científicos, entonces no tendría objeto 'efectuar la referencia' a través de la lectura, puesto que la misma estaría unívocamente determinada. En cambio, en los contextos de sentido permeables, es preciso efectuar la referencia perdida en el tránsito del discurso al texto. Él opina que en lugar de haber una referencia que está dispuesta para la mostración en la designación ostensiva al estilo del habla, el texto se pone en relación con otros textos que constituyen así su 'mundo', y de este modo "... toman el lugar de la realidad circunstancial mostrada por la palabra viviente"(idem.), engendrándose así un 'cuasi-mundo' de los textos o literatura. Es en este sentido que se puede hablar de 'mundo griego', 'mundo bizantino', etc.: el mundo real es presentado por la palabra, mientras que este mundo de los textos es presentificado en la lectura; el mundo de los textos es, pues, imaginario en el sentido de que es una re-creación que el lector desarrolla a través de la lectura de los textos. En relación con este cuasi-mundo, esta cuasi-realidad de los textos, y su vinculación con los textos, podemos pensar que existe un paralelo con la que se establece entre el sentido y la referencia en la teoría lingüística convencional.

En síntesis, si la función referencial del discurso consiste

en que "dirigiéndose a otro locutor, el sujeto del discurso dice algo de algo; aquello sobre lo cual habla es el referente de su discurso"(id. p.183); es la frase quien sustenta esta función ya que apunta a decir algo verdadero, es decir, real. En el discurso hablado, el mismo es plenamente significativo en relación con el medio en el que se desarrolla porque puede remitir directamente a él. En el texto, "... el movimiento de la referencia a la mostración está interceptado, al mismo tiempo que el diálogo está interrumpido por el texto"(id.p.184).

Las dos actitudes -explicar y comprender- que son posibles respecto de un texto, se enfrentan en ocasión de su lectura. A la concepción antinómica propuesta por Dilthey, Ricoeur propone otra complementaria. Para el primero, resultan antitéticas porque pertenecen a dos órdenes diferentes de la realidad como son las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu: mientras que la primera es la que se ocupa de la región de los objetos susceptibles de observación científica, la segunda es la de los individuos psíquicos; la comprensión de estos últimos es posible a través de los signos de la psique que permiten una interpretación, entre los cuales se cuentan "las manifestaciones fijadas de un modo durable"(id.p.186); a este grupo pertenecen los testimonios conservados por la escritura.

Pero Ricoeur no acepta el concepto de comprensión como proceso a través del cual conocemos algo psíquico con la ayuda de signos sensibles; es un concepto demasiado psicologizante y subjetivo y por eso mismo inverificable; esto hace perder de vista la objetividad de la interpretación. Para llevar a cabo esa despsicologización de la interpretación, Ricoeur se propone dirigir el análisis en otros términos. En primer lugar, puesto que el concepto de explicación

que entra en juego ya no es el de las ciencias naturales sino que está inserto en las ciencias del espíritu, hará depender la interpretación no ya de la comprensión, como Dilthey, sino de la explicación; es la explicación estructuralista del texto.

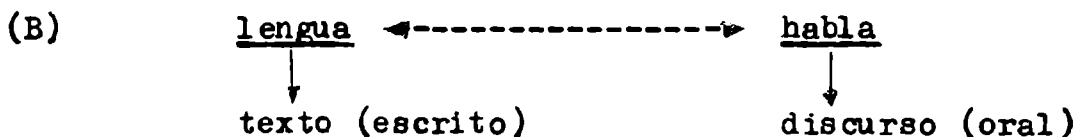
A.2.2 La estructura inmanente del texto: el enfoque semiológico

La escisión del mundo y el texto ante la aparición de un cuasimundo de los textos, permite una doble interpretación de éste último. En un caso, se trata de explicar el texto por su estructura interna y, por consiguiente, estamos frente a un texto sin mundo; en el segundo caso, se trata de interpretar el texto, es decir, restituirlo al habla.

El primer enfoque corresponde a la explicación estructuralista en la cual hay una intercepción de la referencia del texto; en ella se produce un desplazamiento tanto del mundo como del sujeto, y esto supone el axioma de la clausura del universo lingüístico. Para llevar a cabo esta explicación, el estructuralismo escinde la lengua de la palabra oral, con el fin de obtener un objeto homogéneo sobre el cual poder establecer un sistema de reglas. Esta escisión tiene como fundamento un sistema de elementos simples, en número finito, con el cual o a partir del cual pueden construirse elementos de mayor complejidad. Por consiguiente, tanto al nivel fonológico -fonemas- como en el nivel lexical -lexemas- existe un repertorio de unidades discriminadas que se establecen en un juego de diferencias y oposiciones: "es el juego de las oposiciones y de sus combinaciones en el interior de un inventario de unidades discretas, lo que define la noción de estructura en lingüística"(id.p.189).

Según la hipótesis estructuralista, la lengua de opone o se dig

Ricoeur, en cambio, propone este otro:



que puede expresarse de igual modo por medio del siguiente argumento de proporcionalidad:

escritura (texto) : discurso :: lengua : habla

En el texto aparecen, pues, rasgos estructurales que lo asimilan como sistema, a la lengua, si bien difieren entre sí en cuanto a la unidad lingüística: en un caso, unidades menores que la frase, en otro mayores.

El análisis estructural de los textos tomaría el modelo (B) y Ricoeur lo ejemplifica a través del análisis que Lévi-Strauss hace del mito: "como toda entidad lingüística, el mito está formado por unidades constitutivas, ..." (Antropología estructural, p.190); los mitemas son las grandes unidades constitutivas de los mitos; son funciones, son paquetes de relaciones constituidas por sus valores opositivos dentro del sistema. Por este mecanismo se explica un mito narrado en un texto; ^{se lo hace} por medio de una legalidad que es propia del texto, en la medida en que la referencia del habla está suspendida. En este nivel, actúan los siguientes postulados que pertenecen a Lévi-Strauss:

1/ "las unidades por debajo de la frase tienen la misma composición que las unidades por encima de la frase" (QT.p.192),

2/ "el sentido de la narración está en la disposición misma de los elementos";

3/ "el sentido consiste en el poder del todo de integrar sub-unidades" (idem.);

4/ el sentido de cada elemento está dado por su capacidad de entrar en relación con un todo.

La lingüística estructural adopta la tesis de la clausura del universo lingüístico como condición para el análisis estructural; el conjunto de estos cuatro postulados define esta clausura de la narración. El texto así considerado, ya no tiene un 'afuera', su sentido ya no está dado en la referencia extralingüística sino en su encadenamiento interno. La narración se reduce a una combinación de unidades, de nudos de acción, y la explicación consiste en captar el encadenamiento de esos nudos. En esta explicación, los actantes ya no son sujetos psicológicos sino "los roles correlativos de acciones ellas mismas formalizadas"(id.p.193), de manera que también la referencia al sujeto queda suspendida.

Hasta aquí queda delineada la perspectiva estructuralista de abordar el relato por su configuración interna, pero en opinión de Ricoeur, aún falta restituir el relato a la narración comunicativa. Con este movimiento se efectúa el pasaje de la clausura del relato a la apertura de la narración; en ella el discurso es dirigido por el narrador a un destinatario.

Ricoeur extrae dos consecuencias del análisis estructural de la narración: primero, confirma la hipótesis inicial de que la oposición entre explicación y comprensión ya no tiene como referente a las ciencias naturales, sino que se trata de un debate interno que transcurre en la esfera del lenguaje; además, la explicación es un concepto que surge de la lingüística y por eso la interpretación estará en debate con ella.

A.2.3 La restitución del texto al habla: el enfoque hermenéutico

Como resultado de las características propias del análisis estructural, explicar suponía restringir el análisis a un texto sin mundo, limitado a sus relaciones internas. Ricoeur propone discutir esa posición que prolonga el debate entre explicar y comprender, llevado ahora al seno mismo del lenguaje y de las disciplinas lingüísticas. La interpretación restituye el texto a la comunicación viva, al habla, y suprime el 'suspense del texto', su clausura.

Se trata, pues, de dos actitudes o disposiciones distintas: por la primera se puede reforzar el suspense "... que afecta la referencia del texto al ámbito de un mundo y a la audiencia de los sujetos hablantes ..." (id.p.194). La segunda, por el contrario, consiste en eliminar este suspense encadenando un discurso nuevo al discurso del texto. Este encadenamiento entre los dos discursos es la apropiación del texto por parte del lector: en este sentido, la interpretación es apropiación porque "... la interpretación de un texto se completa en la interpretación de sí de un sujeto ..." (idem.). La filosofía reflexiva o reflexión concreta consiste en un completamiento de la comprensión del texto por la comprensión de sí; por eso la hermenéutica y la filosofía reflexiva son correlativas. Ricoeur nos dice que esta circunstancia es ineludible desde el momento en que una simple semántica de las expresiones multívocas es insuficiente: "... la comprensión de las expresiones multívocas o simbólicas es un momento de la comprensión de sí; el enfoque semántico se encadenará de este modo, con un enfoque reflexivo" (CI.p.15).

Ricoeur insiste en que dicho encadenamiento sólo se tornará posible con la superación de la dualidad comprender-explicar; a través de ella, el enfrentamiento antinómico deja lugar a una complementa-

ción de suerte que "... al explicar cada vez mejor, se mejora al mismo tiempo la comprensión y que la comprensión no es otra cosa que apropiarse de una explicación completa"(LF.p.138; cf. FC.pp.705 706).

Desde un punto de vista semiológico, el texto tiene un sentido que está dado por su estructura interna, su disposición, los paquetes de relaciones que lo conforman; en cambio, desde una dimensión semántica, adquiere significado, es decir, efectuación en un discurso. Es a través de la lectura que un texto reencuentra su movimiento de referencia hacia un mundo y hacia los sujetos que participan de él. Ricoeur piensa haber superado la antinomia entre explicar y comprender, entre semiología y semántica, mostrando que cada una de estas actitudes remite a la otra: la explicación estructuralista tendría por misión el permitir pasar de una interpretación ingenua a otra crítica; a ella se suma una interpretación que restituye el texto al habla, sin el cual el significado permanece ausente. Por eso propone las definiciones siguientes: "explicar, es despejar la estructura, es decir, las relaciones internas de dependencia que constituyen la estática del texto; interpretar, es tomar el camino de pensamiento abierto por el texto, es ponerse en ruta hacia el oriente del texto"(QT.p.198). De todos modos, parece quedar en suspenso el cómo llevar a cabo la tarea de asumir la intención del texto, al igual que el tránsito de la explicación a la comprensión. Para ésta última podría profundizarse, quizá, el análisis de la analogía entre la tríada texto-semántica profunda-interpretantes, frente a la tríada semiótica del signo-objeto-interpretante. Encontramos asimismo, una similitud en el mecanismo por el cual se libera una referencia metafórica y aquél por el cual el análisis estructural

libera o permite una semántica profunda; una eventual profundización de estos aspectos nos proporcionaría, tal vez, pistas suplementarias en relación al cómo se lleva a cabo la interpretación, pero tal cosa excede los límites que nos hemos propuesto en este trabajo.

A.2.4 Hermenéutica y acción: la acción considerada como un texto

Ricoeur aborda el problema de la acción desde dos puntos de vista distintos pero complementarios. Por una parte, se trata del enfoque fenomenológico desarrollado en la primera parte de su Filosofía de la Voluntad. En él se despliega una eidética fenomenológica que identifica y describe las estructuras esenciales del querer. Pero existe otro modo de encarar el problema de la acción, a la luz de la importancia que Ricoeur otorga especialmente a partir de la década del '70 a los análisis lingüísticos de la acción (HA.pp.47-74). Desde este nuevo enfoque se accede al problema de la acción, cuando ésta, que es un acontecimiento, un suceso transitorio que transcurre en el tiempo, puede ser considerada como un texto en la medida en que su sentido queda fijado, desprendiendo su significado (compuesto por la suma del contenido proposicional más su fuerza ilocucionaria) del acontecimiento mismo.

Por consiguiente, es posible integrar la acción bajo la comprensión hermenéutica, porque puede quedar fijada en un texto al igual que el discurso hablado lo hace por medio de la escritura. La tesis central de Ricoeur al respecto, es doble; nos dice que "... las ciencias humanas son hermenéuticas (1) en la medida en que su objeto revela algunos de los rasgos constitutivos de un texto como texto, y (2) en la medida en que su metodología desarrolla la misma clase de procedimientos que los de la Auslegung o interpretación

de textos"(HA.p.47). Por eso, si se puede identificar la acción como un texto, entonces ella recae inmediatamente bajo la consideración de la hermenéutica.

La acción tiene un contenido proposicional identificable, al que se le suma una fuerza ilocucionaria; estos dos elementos constituyen el 'contenido de sentido' de la acción, es decir, el núcleo semántico y la fuerza con que se la afirma, y esto es equivalente al que poseen los actos de habla. El habla inscribe su contenido de sentido en la escritura, constituyendo los textos como el objeto de estudio de la hermenéutica; la acción inscribe su contenido de sentido al autonomizarse del agente que la produjo y adquiere así su dimensión social o institucional. La dimensión social de la acción es la que queda fijada a través de registros o bien a través de la historia o incluso en la reputación: por eso "... la acción humana se convierte en acción social cuando se asienta en los archivos de la historia"(HA.p.58). De este modo, las acciones humanas se convierten en 'instituciones' porque se autonomizan del agente que las produjo, y esta autonomización del contexto inicial, sumada a la expresión en los registros de la historia, la objetivan en un texto.

Se completa así el punto de vista que sustenta Ricoeur en relación con la oposición comprender-explicar; piensa que "existe una dialéctica entre explicar y comprender porque la situación escritura-lectura desarrolla una problemática propia que no es meramente una extensión de la situación hablar-escuchar constitutiva del diálogo"(HA.p.61), y que consiste básicamente en la pérdida de las referencias ostensivas a las que hicimos referencia anteriormente. Por consiguiente, a diferencia de la hermenéutica romántica que adopta el paradigma del diálogo como guía de la hermenéutica textual, Ri

coeur piensa que la hermenéutica tiene su origen en los problemas de descontextualización de los textos al ser escritos o bien de la acción al inscribirse en un relato. La explicación es pues, una posibilidad inscrita en las mismas ciencias del hombre, en la medida en que la fijación del texto lo convierte en un objeto puesto al alcance del análisis estructuralista y de la comprensión hermenéutica; esto sucede, como hemos dicho, por medio de la fijación de su significado y la descontextualización que se opera en tres direcciones: la disociación del texto o la acción institucionalizada de la intención original, la pérdida del contexto original de su ocurrencia y por ello, la pérdida de referencias ostensibles y, finalmente, por la independencia respecto de los destinatarios originales en favor de un ámbito universal de destinatarios.

A.3 La filosofía reflexiva y la semántica de la interpretación

Hemos señalado que Ricoeur escinde doctrina y método fenomenológicos, rechazando la primera y asumiendo el segundo como propedéutica, como 'estructura de apoyo' sobre la cual injertar la hermenéutica, el problema hermenéutico. De todos modos, la hermenéutica aparece con anterioridad a la fenomenología y se muestra independiente de ella, puesto que se manifiesta ya como exégesis de los textos bíblicos. El discute la concepción limitada de la hermenéutica confinada a la exégesis de los textos bíblicos, pero lo interesante del debate exegético consiste en que a través de él se hace evidente la necesidad de "... una teoría del signo y del significado"(CI.p.8), que la justifique como disciplina filosófica. Si no tuviera por detrás una teoría del significado, la hermenéutica no podría sostenerse frente a la lógica simbólica, por ejemplo, ya que aparecería co-

mo la persistencia exclusiva del equívoco. Esta última aseveración, propia de una filosofía del lenguaje que sustenta la teoría del significado unívoco como única legítima, es la que enfrenta Ricoeur a través de la elaboración de otra teoría del lenguaje que no se opone a la primera ya que no puede contradecir las normas de la lógica, sino a través de una lógica trascendental (cf. FIC.p.45 y ss.); en la misma, se deberían establecer las condiciones de posibilidad de una esfera de objetividad en general, justificando las expresiones equívocas por "... su papel de a priori en el movimiento de apropiación de sí mismo por sí mismo, que constituye la actividad reflexiva"(FIC.p.49). Además, deberá poner especial cuidado en la constitución de una teoría del significado metafórico y por eso dice que "... si un texto puede tener varios sentidos, por ejemplo, un sentido histórico y un sentido espiritual, es preciso recurrir a una noción de significación mucho más compleja que aquella de los mentados signos unívocos que requiere una lógica de la argumentación"(CI.p.8).

Este recurso a una teoría del lenguaje se completa con otro a la teoría del conocimiento, que Ricoeur enuncia de este modo: "... hay hermenéa, 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"(CI.p.8). Las palabras no son etiquetas de objetos o de impresiones venidas de las cosas; el lenguaje es el lugar en el que se da, es el modo a través del cual se capta lo real, y podríamos decir que es un modo de constituir lo real como tal. Lo real se configura como tal para mí en la medida en que estructuro su expresión por medio de una enunciación, por medio de expresiones significantes. De allí la importan-

cia que adquiere el lenguaje metafórico a través del concepto de re descripción de lo real que operan los textos simbólicos. En ellos no hay solamente una fantasía, en el sentido de que lo dicho carecería de todo referente espacio-temporal y representaría una mera producción subjetiva; a juicio de Ricoeur, a través de la ficción poética se opera una redescrición de la realidad que permite un nuevo acceso a ella.

Así, como expresión de fondo de la hermenéutica, subyace la pregunta respecto de cómo es posible que la vida sea significativa; él plantea este aspecto como relación "... entre la fuerza y el sentido, entre la vida portadora de significación y el espíritu capaz de encadenarla en una serie coherente"(CI.p.9). Es, quizá, en la hermenéutica de Freud donde mejor puede observarse esta relación entre fuerza y sentido, entre deseo y expresión, configurando una relación entre la economía de las pulsiones y la semántica del deseo. Es esta relación entre la fuerza y su expresión, entre lo inconsciente y su manifestación, lo que hace de Freud uno de los interlocutores de importancia en la discusión hermenéutica. La pugna se patentiza en la interpretación de los símbolos como psiquismo inconsciente enmascarado por la represión, frente a su opuesta como revelación espiritual.

A.3.1 De la ontología de la comprensión a la epistemología de la interpretación

El subtítulo indica dos vías -una corta y otra larga- que, a juicio de Ricoeur, es posible seguir como forma de fundar la hermenéutica en la fenomenología. Aquí 'fundar' tiene un sentido más bien metodológico, ya que fundación en sentido estricto, es decir, dar

razón o justificar, deberá ser hallada -en nuestra opinión- en una lógica trascendental y simultáneamente en una teoría del significado que asegure la consistencia e irreductibilidad del discurso simbólico.

La ontología de la comprensión se ocupa de la descripción del comprender como un modo de ser del ser finito y responde a la pregunta "... ¿qué es un ser cuyo ser consiste en comprender?"(CI.p.10); por su parte, a través de la vía larga de una epistemología de la interpretación se busca completar las exigencias metodológicas de la exégesis, es decir, se busca contestar la pregunta acerca de "¿cuáles son las condiciones por las que un sujeto cognoscente puede comprender un texto, o la historia?"(idem.); es aquí donde Ricoeur señala la necesidad de explorar una lógica trascendental, aunque no desarrolla posteriormente este concepto.

Mientras que la ontología de la comprensión se sustrae completamente al problema de darse una metodología que enfrente a la de las ciencias naturales, ^{de Ricoeur} su inquietud es precisamente el modo de llevar a cabo este paso metodológico, ya que sin él parece poco factible desarrollar esa ontología en forma directa. La ontología sería entonces el final y no el comienzo de la reflexión, o como él mismo expresa, la 'tierra prometida' del pensamiento. Finalmente, se aleja de la ontología de la comprensión porque la misma dejaría en suspenso estos tres grupos de problemas: 1/ dar un organon a la exégesis de los textos, 2/ dar un fundamento a las ciencias históricas frente a las ciencias naturales, y 3/ dar una metodología apropiada para efectuar el arbitraje de las interpretaciones rivales.

La solución que propone en cambio, es decir, la vía larga, pasa por la unificación del concepto de interpretación a partir del

núcleo central de las significaciones multívocas, alrededor de las cuales se organizará una semántica de la interpretación. Esta última debería mostrar simultáneamente que "... la comprensión de las expresiones multívocas o simbólicas es un momento de la comprensión de sí" (CI p.15). Este camino no es fácil porque la hermenéutica está en crisis (cf. FIC p.52), junto con la filosofía reflexiva y la filosofía del lenguaje, y por su interdependencia, esta triple crisis sólo podría resolverse conjuntamente. Esta crisis se pone de manifiesto por la falta de paradigmas que pudieran guiar la interpretación de los símbolos y mediar los conflictos entre interpretaciones antagónicas, y en general, porque aun no existe una filosofía del lenguaje que dé cuenta del lenguaje simbólico tanto como del lenguaje unívoco.

La comprensión de los símbolos es sólo parte de la comprensión de sí y ambas son posibles exclusivamente como explicitación progresiva de un sentido dado en el lenguaje. "El sujeto que se interpreta interpretando los signos no es más el Cogito ..." (CI p.15), porque el cogito supone una transparencia de sí a sí mismo que ya no es posible aceptar; en la reflexión abstracta aparece únicamente la pura identidad desnuda de un Yo vacío de contenido: la reflexión concreta, en cambio, opera el paso de esa identidad vacía a la comprensión de sí. Este paso ocurre a través de una interpretación del mundo, de sus obras y de sí mismo, y por eso la reflexión debe acudir necesariamente a una hermenéutica (cf. el paso de la reflexión abstracta a la reflexión concreta en "La reflexión y la crisis de la hermenéutica"). El medio en el que se despliega esa interpretación es el lenguaje; en él se hace manifiesto el yo y el mundo, y de este modo, el ser del hombre que aparece ante esta reflexión her

menéutica es un 'ser-interpretado'; Ricoeur señala a modo de conclusión, que "sólo la reflexión, aboliéndose ella misma como reflexión, puede conducirnos a las raíces ontológicas de la comprensión"(CIP.15)

A.3.2 De la semántica a la ontología: la mediación de la reflexión

La semántica proporciona el punto de referencia para el conjunto del campo hermenéutico, efectuando una delimitación por partida doble: por el lado del símbolo como "... estructura de significación en donde un sentido directo, primario, literal, designa por aumento otro sentido indirecto, secundario, figurado, que no puede ser aprehendido más que por el primero"(id.p.16), y por el otro, en la interpretación como "... trabajo de pensamiento que consiste en descifrar el sentido escondido en el sentido aparente, en desplegar los niveles de significado implicados en el significado literal"(id). Deben destacarse dos puntos en esta definición, sobre los cuales volveremos luego: la tesis del carácter irreductible del significado simbólico que se pone de manifiesto en su ser aprehendido sólo a través del significado primero, y luego, que la estructura simbólica como tal se revelará no ya como metáfora o transferencia puntual de sentido fijado en una palabra, ni tampoco en un enunciado aislado, sino que el nivel simbólico como tal es el que abre el mundo de los textos.

A partir de la definición recíproca entre símbolo e interpretación, se presenta una doble tarea: por un lado, la investigación inductiva por medio de la cual se busca descubrir y enunciar las formas simbólicas, y por otro, formar una criteriología de la constitución semántica de las formas simbólicas, según la cual se pueda distinguir efectivamente entre metáfora, analogía, etc. En forma corre

lativa con estos criterios, debería formarse "... un estudio de los procedimientos de interpretación"(CI p.18), es decir, el establecimiento de una metodología de la interpretación estándar. Puesto que cada interpretación posible de un símbolo lo 'traduce' reduciendo la multiplicidad de sentidos posibles a uno solo o unos pocos, esta criteriología deberá mostrar que "... la forma de la interpretación es relativa a la estructura teórica del sistema hermenéutico considerado"(idem). La hermenéutica cumpliría así su tarea más alta de arbitraje entre interpretaciones rivales; mostrando que "... cada método expresa la forma de una teoría, justifica cada una en los límites de su propia circunscripción teórica"(CI p.19).

Habría, pues, tantas interpretaciones posibles en relación con un símbolo particular, como métodos hermenéuticos se pusieran en juego, todas ellas igualmente válidas. Como cada método supone una teoría desde la cual se la formula, el arbitraje consistiría en aceptar la coexistencia de las interpretaciones como válidas dentro del marco teórico desde el cual se formulan. Esto significa que se cancela toda posibilidad absoluta de interpretación, que se anula toda interpretación que pretenda ser única; en relación con un símbolo en particular, coexistirían, según esta versión, varios planos de interpretaciones posibles que no se excluirían recíprocamente: psicológico, espiritual, religioso, onírico, etc. Pero si esto es así, entonces implica que se acepta la inexistencia de todo paradigma posible a través del cual se hiciera efectiva la mediación entre teorías hermenéuticas; la consecuencia de esta posición se traduce en que la pretensión de arbitraje -objetivo medular de la hermenéutica- se vuelve una afirmación sin posibilidades reales de lograrse.

La mediación entre la semántica del símbolo y la ontología, es

el paso por la reflexión hermenéutica o reflexión concreta. En ella se opera "... la unión entre la comprensión de los signos y la comprensión de sí"(CI p.20). Esta expresión completa el sentido de la tesis que afirma el carácter opaco de la conciencia de sí a sí misma, por lo cual una filosofía de tipo cartesiano está destinada siempre a permanecer en la esfera de lo que Ricoeur denomina con el término de 'reflexión abstracta'. Desde su punto de vista, la conciencia es tarea antes que totalidad dada a sí misma. Esa tarea se manifiesta en el plano del significado como hermenéutica, y por eso la comprensión de sí atraviesa la prueba de la comprensión de los signos. La reflexión es concreta cuando ejerce este enlace, mediatizándose en las expresiones en las que la vida se objetiva. La reflexión es concreta cuando realiza "... la apropiación de nuestro acto de existir, por medio de una crítica aplicada a las obras y a los actos que son los signos de este acto de existir"(CI p21). Son las obras y los actos del cogito los que testimonian este esfuerzo y este deseo, por lo cual, su contenido mismo sólo puede alcanzarse en la interpretación de esas obras y esos actos. La filosofía reflexiva tiene pues dos modalidades: o bien se trata de una reflexión en la inmanencia, a través de la cual se despliega una analítica del cogito, o bien hay una alianza de la reflexión con la hermenéutica a través del camino largo que consiste en la interpretación de sus obras y sus actos. Esta segunda modalidad ya no es inmanente, porque busca los contenidos del cogito a través de lo que él mismo efectúa en su exterioridad, en el mundo.

La discusión entre reflexión abstracta y reflexión concreta hace presente la cuestión del punto de partida de la filosofía. Mientras que una filosofía de tipo cartesiano inaugura el camino segui-

do por Husserl en donde se busca un punto de partida absoluto, desde una filosofía de la reflexión concreta como la que propone Ricoeur enlazada a su hermenéutica, no hay tal. Por sí misma, la filosofía no comienza nada, sino que reflexiona sobre un material pre-dado, sobre lo dado previamente a una conciencia ingenua: para esta filosofía, todo comienzo es un recomenzar crítico ^{ya partir de los contenidos} de una visión ingenua. Es esta relación entre precomprensión ingenua y comprensión crítica, lo que marca una diferencia con la reflexión abstracta, y por eso la reflexión concreta es o está aliada, o incluso podemos decir que se ejerce, a través de una interpretación de los 'documentos de la vida'.

La reflexión concreta también es hermenéutica en otro sentido complementario al primero: lo es en relación con la conciencia falsa. La escuela de la sospecha descubre esta situación por la cual la conciencia se autoengaña y señala que sólo puede conocerse a sí misma a través de una interpretación que transite de una comprensión falsa hacia otra verdadera; ésta sería la tarea prioritaria para toda hermenéutica.

En cuanto al mecanismo por el cual se vincula la etapa semántica a la etapa reflexiva, sólo diremos por el momento que Ricoeur cree posible llevarla a cabo mediante una lógica trascendental que justifique el uso del lenguaje simbólico y permita distinguir la simple equivocidad por 'confusión', de la equivocidad por 'crecimiento' de sentido. Finalmente, como culminación de estas dos etapas -semántica y reflexiva- propone una etapa existencial, en la cual se alcanzaría esa ontología del ser interpretado y con la cual completaría la 'vía larga' accediendo a una ontología por el camino de la interpretación.

A.4 Un conflicto hermenéutico: visión ética versus visión trágica del mal

A.4.1 Relevancia de este problema

Se trata de un análisis que gira en torno del concepto de 'pecado original' tal como éste es asumido por la tradición cristiana. El mismo se ha generado a partir del enfrentamiento de una primera visión a la que se puede denominar 'trágica' con otra que le es opuesta. Según este segundo modo de concebir el mal, subsumido bajo el título de 'visión ética', el mal no resulta ser un producto externo a la voluntad del hombre, no es algo que tenga una 'substancia' propia, sino que depende por completo de él, es obra de su libre elección, es una cualidad que se predica de los actos que él mismo decide y ejerce. Mientras que para la visión trágica o cósmica, el mal tiene una consistencia propia, independiente del hombre y cuyo accionar lo desvía del 'buen camino' -el 'Malo'- como una voluntad ajena que ejerce una presión y obliga a ciertas acciones, o bien como el resultado de situaciones trágicas -ajenas a mi voluntad- que se producen independientemente de mi querer, para la visión ética en cambio, el mal no es substancial, no es ente, no es una voluntad extraña que tuerce la voluntad humana, sino más bien es una relación de cumplimiento o incumplimiento frente a una normativa que se adopta como parámetro moral; en este caso, es la acción del hombre como resultado de su voluntad la que puede ser calificada de buena o mala respecto de ciertos valores; el mal consistiría entonces en una forma de relación con los valores sustentados y se predica como cualidad de una acción cuyo agente y responsable es el mismo hombre. Es este enfrentamiento el que deseamos describir, y asimismo su síntesis en el concepto de pecado original; también podremos apreciar

que en él existe, más allá de toda síntesis, la clara prevalencia de uno de los dos enfoques.

Se accede al concepto de 'pecado' en el análisis del lenguaje de la confesión que Ricoeur inicia como análisis de los símbolos primarios del mal. Allí aparecían tres símbolos primarios -mancha, pecado, culpa- incluidos en una reflexión que hacia el final revelaba este lenguaje de la confesión de los pecados, de la confesión del mal -cometido o padecido- como reverso de otro lenguaje correlativo y englobante del primero: el lenguaje de la salvación. El enfrentamiento entre las dos maneras opuestas de interpretar el mal y el intento de unificación bajo el pseudo-concepto de 'pecado original', permite ver con algún detalle cómo se produce el fenómeno de enfrentamiento hermenéutico y cómo se operaría la superación del mismo. Es el carácter en algún sentido ejemplar de esta discusión, lo que nos interesa mostrar, en la medida en que permite advertir los alcances y los límites de esta metodología que nos es propuesta.

Los tres niveles en los que Ricoeur distribuye (cf. FC p.239) los símbolos religiosos se escalonan según el grado de racionalización de los mismos. En primer lugar, se trata del nivel primario del lenguaje de la confesión en el que se manifiestan los símbolos de la mancha, el pecado y la culpa. Luego, el lenguaje secundario de los mitos, que se distingue del primero porque se trata en este caso de relatos sobre los orígenes y el fin, de manera que entre el primer y el segundo nivel habría una diferencia de complejidad; por último, el nivel terciario de los símbolos especulativos de la gnosis en la que se gesta el concepto o pseudo-concepto, como denomina Ricoeur, de pecado original. No hay que olvidar la diferencia que habría entre el pecado como símbolo primario del lenguaje de la con

fesión, y el pseudo-concepto de pecado original como resultado de la especulación gnóstica y teológica.

Por consiguiente, se trata de una discusión que bordea lo teológico y lo filosófico. En este pseudo-concepto ya no está presente ni la ingenuidad original ni la fuerza natural de los símbolos primarios porque constituye una elaboración posterior a la producción de aquellos. En cuanto tal, no es relevante discutir la importancia de su función dentro de la economía de una teología, sino más bien discernir su papel dentro de una filosofía reflexiva y sus consecuencias en lo que respecta a la constitución de una ética. Es en este sentido que podemos enunciar este enfrentamiento refiriéndonos al grado de responsabilidad que el hombre asume frente al mal, según la procedencia o en quién descansa la responsabilidad de la acción: para una visión ética, la responsabilidad y la culpa, están por parte del que obra, mientras que en una visión trágica, son exteriores e independientes de la voluntad del agente. A través de la lectura de La simbólica del mal se percibe una progresión en el significado de los tres símbolos primarios, una tendencia que puede describirse como el desplazamiento progresivo desde una visión trágica en donde el mal es exterior al sujeto e incluso el agente asume la culpabilidad de algo en lo cual no ha operado y de lo cual no resulta en modo alguno ser el causante (es inocente realmente del 'mal' que causa o de la ley que transgrediría supuestamente), hacia otra en la cual el mal encuentra su causa en el sujeto mismo de la acción, como parece demostrarlo la mayor conciencia sobre la responsabilidad de la acción que aparece en el simbolismo de la culpa.

Nuestro interés en esta dialéctica sobre el origen del mal se concentra en indicar cómo, a la visión trágica del mal, parecería

corresponderle una hermenéutica cuyos puntos básicos de creencia son compartidos por la hermenéutica recolectora. Nos parece atinado sugerir que la tarea emprendida por Ricoeur de 'deshacer el falso símbolo y mostrar el verdadero', en lo que al origen del mal se refiere, es correlativa de su actitud en favor de la recolección de sentido, como se mostraría en la solución que propone al enfrentamiento entre la fenomenología del espíritu y el psicoanálisis. Pensamos que nada mejor para indicar esta posición, que seguir el desarrollo de este enfrentamiento hermenéutico.

A.4.2 Pelagianos y maniqueos

Se trata de contribuir a una hermenéutica del dogma del pecado original, no desde el punto de vista de la teología dogmática, sino en la línea de pensamiento inaugurada en La simbólica del mal, con el objeto de llevar a cabo una investigación sobre la naturaleza de este símbolo. Como es sabido, la sola inclusión del dogma mencionado como objeto de la hermenéutica implica la simultánea aceptación de por lo menos dos interpretaciones del mismo en pugna, las cuales por la dinámica propia de lo simbólico, se presentan en un conflicto nada fácil de superar. El objetivo que Ricoeur persigue en su análisis del concepto de pecado original se presenta como una doble tarea. Por una parte, se trata de desarticular el pseudo-concepto de pecado original, de suerte que se ejercería una 'ascesis' de la reflexión en torno del mismo, en un modo similar a la ascética que propone para la fenomenología de la religión en el psicoanálisis, o bien el punto de vista estructuralista como paso previo para una semántica hermenéutica. Pero el segundo trabajo que realiza es una recomposición del símbolo, mostrando entonces el verdadero símbolo oculto

en el falso saber. Es en esta dinámica entre falso saber-verdadero símbolo, que podemos ver cómo se pone en práctica el trabajo concreto en el cual, a juicio de Ricoeur, se efectúa la ocultación y la mostración que los símbolos 'dan' de la 'realidad' simbolizada en ellos.

Es posible encontrar un paralelismo entre el trabajo de desocultación (deshacer el falso saber) y el de poner de manifiesto lo que el símbolo revela (mostrar el símbolo como verdadero, mostrar la verdad que hay en él); ^{el mismo} $\sqrt{\text{no}}$ es sino otra forma de expresar la dialéctica entre hermenéuticas recolectoras y hermenéuticas reductoras, así como podría observarse en ocasión del enfrentamiento entre el psicoanálisis y la fenomenología del espíritu. Así pues, la pregunta que una y otra vez motiva nuestra investigación puede expresarse en los siguientes términos: ¿Por qué Ricoeur opta por la hermenéutica recolectora, o al menos, parece hacerlo? ¿Qué argumentos o fundamentos la hacen prevalecer sobre la hermenéutica reductora? ¿Es que se trata simplemente de indicar, no ya argumentos en su favor, sino la carencia de argumentos por parte de la hermenéutica reductora para imponerse a su contraria? No es fácil encontrar respuestas explícitas a ellas; todo parece indicar que existe una elección previa, pre-crítica, en favor de un estilo hermenéutica y ella guía toda la investigación; de ser realmente así, esto viciaría ab initio toda la argumentación desplegada posteriormente en torno de las posibles mediaciones en los conflictos hermenéuticos. Y aquí defendemos precisamente este punto de vista.

Ricoeur enuncia dos hipótesis de trabajo sobre la formulación gnóstica del concepto de pecado original, para lo que inicialmente no era más que un símbolo primario. La primera se refiere a lo que

podríamos llamar motivos 'históricos' para el surgimiento del concepto gnóstico de pecado original, a partir de la discusión que San Agustín sostiene contra los maniqueos y que puede expresarse en los siguientes términos: "... es por razones apologéticas -para combatir la gnosis- que la teología cristiana ha sido llevada a alinearse en el modo de pensamiento gnóstico"(CI p.267). En cambio, la segunda reclamaría una formulación gnóstica por la misma estructura del concepto en cuestión. Esta segunda hipótesis que guía la reconstrucción del auténtico símbolo, la revelación de la verdad de su simbolismo, se enuncia en los términos siguientes: "quizá haya en la experiencia del mal, en la confesión del pecado, alguna cosa terrible e impenetrable que hace de la gnosis la tentación permanente del pensamiento, un misterio de iniquidad del cual el pseudo-concepto de pecado original es como el lenguaje cifrado"(CI p.267). La dicotomía reducción-recolección, está presente en el análisis de estas dos vertientes en la cuales se gestó este concepto. En efecto, la reducción guía la crítica del concepto de pecado original y efectúa su desarticulación mostrando los elementos impropios, de raíz claramente gnóstica, contra los cuales se gestó inicialmente; esos elementos son en su origen extraños al concepto de pecado. Esta oposición entre reducción y recolección es una relación entre lo externo y lo interno, entre lo ajeno y lo propio: lo que se reduce es un elemento externo al concepto o, en general, ajeno al simbolismo primario, mientras que lo recuperado es la dimensión 'profunda', lo propio; es ese movimiento de recuperación lo que propicia y conduce la segunda hipótesis enunciada.

A.4.3 Desarticulación del concepto de pecado original

La misma se lleva a cabo a partir de las dos interpretaciones que subyacen al mismo; las podemos formular como distintas tesis sobre el origen del mal: según la primera, "... el mal no es nada que sea, no tiene ser, no tiene naturaleza, porque está en nosotros, porque es obra de libertad"(CI p.268). En ella se adscribe al ser humano la responsabilidad de sus actos, se lo describe como agente de su propia decisión, como responsable del mal cometido. Esta primera tesis es una forma de explicar la presencia del mal: el mal existe porque un hombre lo produce y lo hace espontáneamente; por eso mismo es real. En este sentido, 'real' debe entenderse como siendo el resultado efectivo de su acción, y no como una personalidad ajena al hombre, que se le impone y fuerza sus actos.

En el extremo opuesto, el mal se interpreta como "... una realidad cuasi-física que inviste al hombre desde afuera; el mal está afuera; es cuerpo, es cosa, es mundo y el alma ha caído dentro; esta exterioridad del mal proporciona inmediatamente el esquema de un algo, de una sustancia que infecta por contagio"(CI p.268). En esta segunda versión que corresponde a la gnosis, en la medida en que el origen del mal es exterior, se trataría no tanto del mal como acto efectuado por alguien, sino más bien de un 'estado de maldad' en el cual nos encontraríamos instalados. Ricoeur expresa esta situación identificando el mal con "... la mundanidad misma del mundo"(idem.), y por lo mismo, el pecado no sería tanto la acción en sí misma o una cualidad de la acción, sino "... el estado de ser-en-el-mundo"(id. p.269). Correlativamente, la salvación también sería exterior al ser humano, en la medida en que ya no depende de él.

Estas dos tesis, se enfrentan como dos interpretaciones sobre el origen y la naturaleza del mal: la interpretación del mal como 'ser' en oposición al mal como 'hacer', la visión trágica contra la visión ética, el mal como herencia y el mal como comienzo y responsabilidad individual. "Agustín elabora una visión puramente ética del mal en la cual el hombre es integramente responsable; la despeja de una visión trágica en la cual el hombre no es autor sino víctima ..."(CI p.270). Mientras que Agustín en su discusión antimaniquea rechaza la gnosis indicando el origen humano del mal en su libre voluntad, en cambio el concepto de 'pecado original', en el que se esquematiza la herencia, se acuña frente a la discusión con los pelagianos, dando entonces la impresión de ser gnóstico; detengámonos en esta aparente inversión de su punto de vista.

No es imprescindible desplegar la línea argumental completa de Agustín en esta reflexión; no se trata aquí de exponer un capítulo de teología dogmática; es importante en cambio comprender la dinámica de la puesta en práctica de este ensayo hermenéutico que Ricoeur lleva adelante, la lectura que él mismo hace en relación con el concepto de 'mal', en función de discutir lo que este pensador ha dado en llamar, la dimensión profunda del símbolo; la misma ya estaría presente en el pseudo-concepto de pecado original. Si bien Agustín argumenta como pelagiano al discutir con los maniqueos y a la inversa, es en ocasión de esta segunda discusión donde Ricoeur hace notar el surgimiento de la dimensión profunda del dogma del pecado original.

Junto con la autoría humana del mal, Pelagio afirma su contingencia, en la medida en que el hombre no está constreñido a pecar y podría, eventualmente, no hacerlo. Ricoeur dice que "es para combatir

la interpretación de Pelagio, que evacúa el lado tenebroso del pecado como potencia que engloba a todos los hombres, que San Agustín ha ido hasta el límite del concepto de pecado original, dándole de más en más el sentido, por una parte, de una culpabilidad de carácter personal merecedora jurídicamente de la muerte, y por otra parte, de una tara heredada por nacimiento"(CI p.274). Agustín rechazaría de Pelagio, no la libre iniciativa personal, sino "... la idea pelagiana de una libertad adquirida sin naturaleza, sin hábito, sin historia, sin equipaje, que sería en cada uno de nosotros un punto singular y aislado de absoluta indeterminación de la creación ..."(CI p.275).

La idea de pecado original en Agustín sería incluso anterior a su discusión con Pelagio, como "... una culpa heredada, en consecuencia una falta merecedora de castigo, anterior a toda falta personal y ligada al hecho mismo del nacimiento"(CI p.275); ella fundamentaría la posibilidad del acto divino de elección y su antitipo, la reprobación. Es precisamente la justificación del acto de reprobación divina lo que se persigue mediante la asignación de una culpa universal para el género humano: de este modo, la deuda que se tiene para con Dios, puede ser eventualmente perdonada por un acto de gracia, pero la exigencia de su pago en la reprobación, encuentra su justificación en la culpa universal transmitida por la generación. "De este modo, se ha cristalizado este concepto de una culpabilidad hereditaria, que junta en una noción inconsistente una categoría jurídica -el crimen voluntario castigable- y una categoría biológica -la unidad de la especie humana por generación"(CI p.276).

Desde una posición inicialmente antignóstica, el pecado original se habría establecido como concepto cuasi-gnóstico y por ello

como falso saber; si en él permanecía el misterio de la elección, en cambio se explicaba la reprobación: "... la elección es por gracia, la perdición es por derecho ..." (idem.); es este valor explicativo del concepto de pecado original lo que Ricoeur pondrá en cuestión, como autenticidad simbólica, aunque de todos modos es posible observar la visión en mayor o menor medida trágica del mal que parece imponerse en este pseudo-concepto, por sobre la visión ética.

A.4.4 Del falso concepto al verdadero símbolo

Para efectuar este retroceso, es preciso abandonar los símbolos racionales, esta suerte de pseudo-conceptos sin consistencia propia, y buscar en los símbolos pre-racionales el verdadero valor simbólico, por ejemplo, el de 'cautiverio'. Los símbolos pre-racionales son más descriptivos que explicativos, y en ellos se indican algunos rasgos que persisten tanto en la interpretación maniquea como en la voluntarista del mal. Ricoeur enumera los tres rasgos siguientes: a/ el realismo del pecado como modo de ser que se manifiesta ante Dios; b/ la culpabilidad como dimensión colectiva irreductible a la culpa individual, en la cual se unifica el género humano; c/ el pecado, no ya como un estado transitorio sino como impotencia fundamental: "es el pecado como 'miseria'" (CI p.278).

A partir de estos rasgos, la función simbólica del pseudo-concepto de pecado original es, a juicio de Ricoeur: "universalizar el género humano en la experiencia trágica del exilio" de Israel (CI p.279; cf. FC p.449). Además, este concepto indica que el mal se lo hace tanto como se lo encuentra: "no comienzo el mal; lo continuo", agrega. Esto nos hace pensar en una concepción 'sustancialista' para la cual se supone una 'realidad' del mal; en ella, el 'ya estar

ahí' del mal como producto de otros sujetos actuantes sería independiente de la responsabilidad individual de los mismos y, en consecuencia, el sujeto moral, inimputable. En otra versión del asunto, según la cual esta precedencia del mal se interprete como impotencia fundamental, como 'miseria', esta verdadera 'condición para el mal', esta disposición ontológica que inclinaría a hacerlo, no es tampoco un mal cometido sino una situación de posibilidad permanente, y nuevamente el sujeto moral resulta inocente porque actúa impedido por su naturaleza. Puede incluso ponerse en duda si aquí estamos ante un verdadero sujeto moral.

Sin embargo, en todos los casos es posible repensar la situación en términos de una visión ética, mientras que la visión trágica inaugurada por el pseudo-concepto de pecado original interpreta que 'encontrar' el mal en el mundo es indefectiblemente sinónimo de 'heredarlo'. El hecho de que el mal aparece como una situación previa a cada hombre, que ya está presente antes de toda historia individual, es interpretado en términos de 'herencia'. Nos parece factible sugerir que esta interpretación del mal en términos asociados con una visión trágica se vincularía preferentemente con la hermenéutica recolectora; es allí donde el símbolo del mal adquiere una mayor carga ontológica. Ricoeur, por su parte, sostiene que "entre el historicismo ingenuo del fundamentalismo y el moralismo exangüe del racionalismo, se abre la vía de la hermenéutica de los símbolos" (CI p.280). Esta hermenéutica de los símbolos no toma en cuenta una interpretación literal del símbolo bíblico, sino que por ejemplo, en lo que respecta al símbolo de Adán, origen del pseudo-concepto de pecado original, lo que estaría en la fuente del esquema de la herencia es esta figura interpretada como 'tipo' o arquetipo y no

como un hombre real, histórico; en ese esquema se condensaría un modelo de humanidad.

Es posible que en nuestra lectura del asunto hayamos acentuado el aspecto que se refiere a la exterioridad del mal, pero esta interpretación se confirmará también a partir de las conclusiones a las que llega el mismo Ricoeur; en ellas nos dice que: a/ no se puede especular sobre el concepto de pecado original porque explicita adámico (con el matiz cósmico o trágico que supone este último símbolo); b/ no se puede especular sobre el 'ya ahí' del mal, porque comenzamos un mal siempre a partir del mal ya presente (de todos modos, el 'ya ahí' del mal se podría interpretar de dos modos distintos: como exterioridad absoluta o bien como mal cometido por otros antes que yo mismo. La primera formulación nos remite a un esquema de exterioridad que es el núcleo de la visión trágica; la segunda formulación por su parte, implica un esquema compatible con la visión ética;^{en}este esquema, aquél que se encuentra ante el mal cometido, no es el agente moral responsable del mismo, pero siempre es posible suponer la existencia de alguien que lo produjo y que sí sea responsable por ese mal cometido). c/ No podemos especular sobre ningún mal (ni previo, ni efectuado por el sujeto moral) fuera de su referencia a la historia de la salvación: es aquí donde aparece con mayor claridad la posición desde la cual Ricoeur se plantea todo este asunto, la cual se vincula estrechamente con la visión trágica y con una interpretación religiosa de los símbolos del mal; en ella se percibe la suscripción a una línea hermenéutica sin que aparezca con claridad el mecanismo 'mediador' que habría hecho posible esa opción.

Por lo tanto, se pueden efectuar las siguientes observaciones

en relación con esta doble posibilidad hermenéutica: en primer lugar, la visión trágica del mal y la gnosis parecen darse conjuntamente. Además, se observa entre los dos puntos de vista en discusión -ético y trágico- un paralelismo con respecto a la oposición que se produce entre una lectura religiosa y otra no-religiosa de los símbolos del mal, que podría expresarse en estos términos: la visión trágica es a la hermenéutica religiosa de los símbolos del mal, como la visión ética lo es a la hermenéutica no-religiosa.

En consecuencia, las hermenéuticas 'recolectoras' se asociarían preferentemente con aquellas que adoptan un punto de partida religioso, mientras que la visión ética por su parte, estaría relacionada, al menos según esta presentación de la cuestión, con una visión no-religiosa de los símbolos del mal. Por último, la inadecuada asociación entre el 'mal ya ahí', histórico, con un origen externo al agente y su inscripción 'ontológica' en la naturaleza del hombre, parece recaer en la confusión entre precedencia temporal y autoría extraña al agente moral del caso. Así, mi situación es siempre en un medio donde el mal me precede temporalmente en su aparición: el mundo donde nacemos supone la presencia del mal desde antes de mi propia aparición; esto no implica de ningún modo admitir un esquema de exterioridad, sino simplemente aceptar el origen intersubjetivo; la precedencia cronológica del mal no supone que lo sea de todo mal, y por eso su anterioridad no cancela la relación exclusiva entre mi acción y el mal cometido por ella, es decir, una concepción ética. Cada agente moral adviene en un medio en donde el mal le antecede, pero la cualidad de sus acciones sigue dependiendo de él como causa de las acciones que lleva a cabo. Parece, pues, que el intento mediador parece viciado por el punto de partida que Ricoeur adopta en su

análisis del concepto de pecado original; él mismo se inscribe en una tradición religiosa particular y el objeto de esta mediación no es otro que señalar la condición ontológica del mal humano junto con su referencia a la historia de la salvación.

B.1 La equivocidad del lenguaje simbólico

¿Existen distintos tipos de equivocidad? ¿Qué importancia reviste establecer un tipo especial de equivocidad para el lenguaje simbólico? ¿De qué manera se manifiesta el lenguaje simbólico y de qué modo aparece su equivocidad específica, si tal cosa existiera? Preguntas de este tipo guían esta parte de la investigación, desde el momento en que la discusión tiene como epicentro una defensa de la legitimidad del símbolo frente a su descripción como error en la designación o equivocidad en la constatación de su referencia. En síntesis, ¿existe una dimensión peculiar en la cual se justifique la equivocidad?

B.1.1 Tipos de equivocidad

Las reglas semánticas son reglas de designación a través de las cuales un término es asignado como representante de una cosa, propiedad o estado de cosas. Por medio de estas reglas se persigue la eliminación de la vaguedad en el discurso. Esta vaguedad se produce cuando "... su denotación invade, en forma imperceptible la de otras palabras" (Cohen y Nagel, II, p.44), de forma tal que varias palabras se superponen parcialmente y al emplear una de ellas no queda precisado unívocamente el denotado de la misma.

Puede reconocerse un segundo caso de equivocidad, el de la ambigüedad en las palabras, a partir del "... inadvertido reemplazo

del significado de una palabra en un contexto por un significado afín pero diferente"(idem.). En este segundo caso, la discusión será tanto más severa cuanto que atañe a una de las tesis sobre la teoría del significado que Ricoeur desea fortalecer. Si el caso de la vaguedad del significado supone la superposición de designaciones para un mismo término, es decir, que el término designa varios objetos sin precisión, confundiéndose unos con otros; por el contrario, el caso de la ambigüedad supone la relación entre una palabra y un contexto. Es justamente la eliminación de la vaguedad y de la ambigüedad lo que se busca mediante la elaboración de lenguajes cuidadosos como los lenguajes científicos. Este objetivo se consigue por medio de las reglas semánticas estrictas que especifican el empleo de los términos al circunscribir su designación.

Ahora bien, Ricoeur se rehusa justamente a admitir toda posibilidad de seguir esta última metodología, la de la definición, en lo concerniente al lenguaje simbólico y resalta lo que sería su virtud específica, el equívoco. Así pues, mientras que por una parte la definición es el instrumento adecuado para subsanar las imprecisiones del lenguaje, Ricoeur adopta una teoría contextual del significado, a partir del 'teorema' del significado contextual, restanto toda importancia a la definición y su función estabilizadora del significado, ya que desde su punto de vista las palabras carecen de un significado propio que pudiera vertirse en la definición. La oposición entre estas dos formas de encarar la teoría del significado parece ser extrema, porque lo que para una constituye un error, para la otra se revela como la virtud suprema del lenguaje. Para la teoría univocista, la definición debe agotar el significado de la palabra y, si no lo hiciera, habría que modificar esa definición hasta obtener otra que resulte finalmente adecuada, porque su función es la de "poner

de manifiesto los caracteres principales o la estructura de un concepto, en parte para darle un carácter definido y delimitarlo de otros conceptos y en parte para posibilitar la exploración sistemática del objeto de estudio con el que se relaciona"(Cohen y Nagel, II p.51). Parece entonces, que la oposición entre univocista y plurivocista no es más que una antinomia derivada de otra que constituiría la tesis en la cual se enfrentan estos dos sistemas lingüísticos en discusión: de lo que se trata en realidad es, pues, de la tesis sobre el sentido propio de las palabras frente a su opuesta, la tesis del sentido derivado, es decir, del sentido contextual.

Ricoeur, por su parte, parece seguir hasta cierto punto la tesis de Benveniste, según la cual la "frase constituye un todo, que no se reduce a la suma de sus partes; el sentido inherente de ese todo está repartido en el conjunto de sus constituyentes"(BENVENISTE, Emile: Problemas de lingüística general, Tomo I, p.122, Siglo XXI; cf. MV p.90). Pero va más allá de Benveniste, para quien las palabras mantienen en última instancia su autonomía: "las palabras no son los nombres de las ideas presentes al espíritu; ninguna asociación fija a sea lo que fuere dado, las constituye; se limitan a remitir a las partes faltantes del contexto; luego, la constancia del sentido no es más que la constancia de los contextos"(MV p.102). Podemos expresar la oposición entre las dos teorías del significado puestas en juego, en los siguientes pares: definición versus contexto, unívoco-equívoco, palabra-enunciado, sentido propio-sentido contextual. Sin embargo, la formulación de esta oposición no constituye de por sí una justificación, no al menos para la teoría contextual del significado. En primer lugar, porque la tesis del significado contextual de las palabras tiene su limitación desde el momento en que es posible

pensar en una definición ideal que agote el significado de las palabras que estén en cuestión, a medida que explicita los contextos en los que aquellas aparezcan o pudieran eventualmente aparecer. Si se replica que esa tarea se presenta como infinita, porque los contextos posibles de aplicación son variables indefinidamente, entonces puede repreguntarse a la vez, de qué medio se vale el hablante -que no sea una explicitación al menos parcial de los contextos- para reconocer un significado en un contexto nuevo. Es imprescindible reconocer un mínimo de sentido que o bien no dependa en absoluto de los contextos, o bien, dependiendo del contexto, implique al menos un número finito de tipos contextuales que puedan estos sí, determinarse, describirse o definirse.

Pero, decíamos, Ricoeur niega explícitamente y en forma conexas con su teoría del significado contextual, que la inteligencia de los símbolos deba acudir a la definición: "la inteligencia que desarrolla la comprensión de los símbolos no es el sustituto inválido de la definición, porque la reflexión no es un pensamiento que define y piensa por 'clases'" (FIC p.50). Insiste en que no se trata de una simple ambigüedad en la definición de las palabras o de una vaguedad en el discurso, en el sentido expresado por Nagel. El simbolismo tampoco sería el caso de una variante de razonamiento analógico por cuarta proporcional, en el que si bien no hay propiamente equivocidad, hay sin embargo una transferencia de sentido (cf. B.2.1); desecha específicamente la posibilidad de reducir el simbolismo a la analogía o al razonamiento de proporcionalidad. En éste, el segundo miembro de la comparación no sólo es claramente distinguible del primero, sino que también puede ser expresado en forma separada. De hecho, es posible analizar el razonamiento de proporcionalidad, ya sea como una relación que se expresa matemáticamente (proporción),

pensar en una definición ideal que agote el significado de las palabras que estén en cuestión, a medida que explicita los contextos en los que aquellas aparezcan o pudieran eventualmente aparecer. Si se replica que esa tarea se presenta como infinita, porque los contextos posibles de aplicación son variables indefinidamente, entonces puede repreguntarse a la vez, de qué medio se vale el hablante -que no sea una explicitación al menos parcial de los contextos- para reconocer un significado en un contexto nuevo. Es imprescindible reconocer un mínimo de sentido que o bien no dependa en absoluto de los contextos, o bien, dependiendo del contexto, implique al menos un número finito de tipos contextuales que puedan estos sí, determinarse, describirse o definirse.

Pero, decíamos, Ricoeur niega explícitamente y en forma conexa con su teoría del significado contextual, que la inteligencia de los símbolos deba acudir a la definición: "la inteligencia que desarrolla la comprensión de los símbolos no es el sustituto inválido de la definición, porque la reflexión no es un pensamiento que define y piensa por 'clases'"(FIC p.50). Insiste en que no se trata de una simple ambigüedad en la definición de las palabras o de una vaguedad en el discurso, en el sentido expresado por Nagel. El simbolismo tampoco sería el caso de una variante de razonamiento analógico por cuarta proporcional, en el que si bien no hay propiamente equivocidad, hay sin embargo una transferencia de sentido (cf. B.2.1); desecha específicamente la posibilidad de reducir el simbolismo a la analogía o al razonamiento de proporcionalidad. En éste, el segundo miembro de la comparación no sólo es claramente distinguible del primero, sino que también puede ser expresado en forma separada. De hecho, es posible analizar el razonamiento de proporcionalidad, ya sea como una relación que se expresa matemáticamente (proporción),

o bien como una manera de aportar mayor claridad sobre un asunto que es perfectamente expresable en otros términos.

La característica especial del equívoco del lenguaje simbólico parece ser, pues, su irreductibilidad. A diferencia de la alegoría, en la cual el sentido primero es contingente y el sentido segundo accesible por sí mismo, es igualmente traducible, el tipo de equivocidad simbólica radicaría en una especial cualidad que hace de él el único medio de acceder a determinados sentidos intraducibles y por eso mismo inaccesibles al lenguaje directo; luego, irreductibles (cf. FC pp.252 y ss.). La irreductibilidad del símbolo es lo que hace ser al símbolo lo que es; que sólo a través de él se hace posible el acceso a ese segundo sentido; el símbolo irreductible a la alegoría, a la comparación, al razonamiento por analogía, "... nos transmite el sentido en la transparencia opaca del enigma, y no por vía de traducción"(FC p.253).

Por consiguiente, si bien tenemos frente a la concepción univocista del lenguaje, otra que sustenta la multiplicidad de sentidos, equivocidad o sobredeterminación semántica, ésta última debe distingirsse de la simple equivocidad por una definición incorrecta o insuficiente de los términos. Sólo en éste último caso, los significacados equívocos son arbitrarios, distinguibles y separables del significado primario. La equivocidad por sobredeterminación semántica que es la propia de los símbolos auténticos, si bien desde un punto de vista de la lógica simbólica constituye un mismo grupo junto con la simple equivocidad, desde un punto de vista hermenéutico constituye un problema por completo separable. Para fortalecer la justificación del lenguaje simbólico, Ricoeur acude, por una parte, a la teoría del significado contextual de la que hemos hecho referencia más arribi

ba, y por otra, a una lógica trascendental a la cual menciona sin proporcionar demasiados detalles y sin progresar en su formulación.

B.1.2 Zonas de aparición del símbolo

Por cuanto hemos expresado hasta aquí, resulta claro que cuando Ricoeur se refiere al símbolo en modo alguno se trata del signo lógico; en este caso no se presenta ninguna característica específicamente simbólica: no hay sobredeterminación semántica y además el símbolo lógico es completamente arbitrario. Asimismo, Ricoeur toma distancia de una concepción como la que suscribe Cassirer, para quien el símbolo cumple una función mediadora a través de la cual la conciencia capta un universo perceptivo y lo expresa en el lenguaje. Ricoeur piensa que el símbolo queda delimitado exclusivamente en función de la interpretación por la estructura semántica que lo caracteriza; su característica es, por consiguiente, la transferencia de sentido a sentido irreductible al acceso por vía de otra metodología y abarca la franja de las expresiones multívocas.

En este sentido, podemos decir que hay un primer surgimiento del simbolismo en el estudio semántico del lenguaje de la confesión, a través del cual ese lenguaje se revela como un modo privilegiado de acceso a lo sagrado. Hay lenguaje sobre lo sagrado porque lo sagrado mismo se hace lenguaje. Sin duda, este es uno de los presupuestos más duros de aceptar en la filosofía del lenguaje que propone y a pesar de que puede no resultar del todo aceptable, es sin duda de suma importancia en la economía de su pensamiento. Se trata de su tesis sobre la 'decibilidad' radical del mundo y juntamente con ella también la de lo sagrado. Es porque lo sagrado puede manifestarse en el lenguaje que hay simbolismo. Esta posición desembocará en una

ontología del discurso por lo cual señala que "el lenguaje sería va no si no tuviera raíces ontológicas en la misma estructura del ser" (LF p.157). Hay habla porque hay 'decir', esto es, un lenguaje que nos es dirigido.

El símbolo, pues, como esa dimensión por y en la cual algo se dice, algo adviene al sentido de un modo indirecto, oblicuo, tiene varios modos posibles de aparición. Son estos modos las 'zonas de aparición' de lo simbólico, de las cuales menciona tres fundamentales, sin descartar que pudiera haber otras. La filosofía se aboca, pues, al análisis y a la reflexión del símbolo en sus distintas apariciones, de modo tal que por sí misma no comienza nada, sino que reflexiona, como pensar crítico, lo dado a una precomprensión ingenua. Las tres zonas o dimensiones de aparición simbólica -cósmica, onírica y poética- constituyen las formas menos elaboradas pero por eso mismo más ricas del simbolismo; con esto no se descarta ni la superposición parcial entre ellas, ni la existencia de nuevas zonas de aparición aún no descritas, ya que el análisis de las mismas es de tipo inductivo.

Las hierofanías son manifestaciones de lo sagrado a través del simbolismo cósmico; se trata de la manifestación de lo sagrado en el mundo o en aspectos del mundo (cielo, sol, luna, etc.). Entre la cosa sagrada y sus significaciones se entabla una relación de tal naturaleza que "la manifestación simbólica como cosa, es la matriz de significaciones simbólicas en forma de palabras"(FC p.246), por eso "lo mismo es decir que el cielo manifiesta lo sagrado que decir que el cielo significa lo alto, lo elevado, ..."(idem.). Ricoeur advierte que el lenguaje de la confesión permite contemplar un avance en el simbolismo desde un fondo netamente cósmico en el símbolo de

la mácula, hacia otro de tipo más bien histórico como en el de la culpa. Pero es en las hierofanías donde parece encontrarse una mayor riqueza simbólica. La imagen de la mancha es, por consiguiente, "la forma arcaica de la confesión"(FIC p.16). No se trata, sin embargo, del cielo como tal, el agua como tal, etc., porque "si bien son elementos del universo los que llevan el símbolo -Cielo, Tierra, Agua Vida, etc.-, es la palabra -palabra de consagración, de invocación, comentario místico- la que dice la expresividad cósmica gracias al doble sentido de las palabras 'tierra', 'cielo', 'agua', 'vida', etc. La expresividad del mundo llega al lenguaje por medio del símbolo como doble sentido"(id. p.17).

Lo onírico es la segunda dimensión en la cual se vierte el símbolo, y es allí "... donde podemos observar el paso de la función 'cósmica' a la función 'psíquica' de los simbolismos más fundamentales y más constantes y persistentes de la humanidad"(FC p.248). Piensa que entre lo onírico y lo cósmico no hay una oposición real, sino más bien una prolongación como dos figuras de la misma expresividad. Habría, pues, una coincidencia entre la expresión del mundo y la del mismo sujeto interpretante, una sacralidad en común que reconocería en ellos sus polos. En esta fórmula se encierra otra figura del círculo hermenéutico: la inclusión del sujeto interpretante en toda interpretación del mundo. Sueño y símbolos cósmicos tienen en común la arquitectura del doble sentido y ambas son expresiones recíprocamente no-excluyentes de lo sagrado.

Más allá de que, en opinión de Ricoeur, las diversas zonas de aparición de lo simbólico se complementan e incluso pueden coincidir, la lucha se planteará en los términos de las hermenéuticas que estén involucradas en estas interpretaciones. Así pues, si bien el símbo-

lo del 'padre' aparece tanto en el simbolismo onírico como en el del lenguaje de la confesión, sin embargo las hermenéuticas aplicadas al mismo parecen pretender una mutua eliminación, como se observa en la aparente exclusión recíproca entre la fenomenología de la religión y el psicoanálisis. Especialmente éste último es el que mantiene su mayor distancia con la interpretación del símbolo como vía de acceso a lo sagrado. Ricoeur busca superar esta antinomia en una dialéctica con la fenomenología del espíritu, pero la resolución de la misma no es muy satisfactoria y corre una suerte muy vulnerable al análisis crítico.

La imaginación poética constituye la tercera zona de aparición del simbolismo (cf. FC p.249). Ricoeur distingue la imaginación poética de la presentificación de imágenes. Esta última, simplemente representa algo ausente, mientras que la imagen poética "... nos presenta la expresividad en su estado naciente ..." (FC p.249). Se puede relacionar esta tercera zona de aparición con los niveles de creatividad de los símbolos, según los cuales propone distinguir una simbólica sedimentada, otra usual y una tercera prospectiva; a ésta última atribuye las creaciones de sentido (cf. CI p.440).

Sintetizando, podemos decir que si el símbolo abarca las expresiones de doble o múltiple sentido, se observan tres zonas de aparición de ese simbolismo sin que su diferencia implique, prima facie, una oposición o una separación radical entre ellas. Sin embargo, el simbolismo de las hierofanías se destaca como la forma más arcaica de la confesión; el lenguaje de la confesión reviste una importancia singular por dos razones: la primera es que el mal -padecido o cometido- se confiesa por medio de expresiones indirectas, lo que implica la estructura semántica del doble sentido; la segunda es la

accesibilidad a lo sagrado que este lenguaje permite.

B.2 La interpretación como desciframiento del significado

¿Qué es lo que se pretende descifrar? Con la respuesta a esta pregunta se apunta en primer término a la naturaleza del significado simbólico como relación de sentido a sentido, y a la distinción entre lo que se considera símbolo de lo que no lo es. La interpretación se muestra como una tarea de comprensión de la segunda intención oculta. Resulta una tarea difícil porque esa relación entre sentido patente y sentido latente muestra tanto como oculta.

B.2.1 La arquitectura del significado

La naturaleza del símbolo se nos había manifestado en una aparente heterogeneidad, como lo daba a entender la disparidad de sus zonas de aparición. Sin embargo, ya que las tres dimensiones del símbolo se inscriben dentro del campo hermenéutico, es decir que forman parte de las expresiones de doble sentido o se inscriben en la región del doble sentido, debe existir algún elemento o estructura en común que permite unificarlas. Ricoeur menciona seis elementos en los cuales parece coincidir todo simbolismo, y por eso podemos considerarlos como las características generales que permiten discernir un símbolo auténtico de un signo, un mito, una alegoría, etc.

1/ En primer término, se puede decir que todo símbolo es un signo: los símbolos, indica Ricoeur, "son expresiones que contienen y comunican un sentido, un mensaje"(FC p.250). Es la regla primordial de la comunicación; para que la misma se pueda efectuar, un sentido debe estar presente en un vehículo material, el signo, que represen

ta o designa alguna cosa. El símbolo como parte de la estructura significante, y más precisamente el símbolo lingüístico, cumple naturalmente con esta primera condición que también puede expresarse en forma negativa, como la condición sine qua non del simbolismo: no hay símbolo si no es a través de la mediación de un signo, esto es, no hay símbolo si no hay ^{un}/sentido y un vehículo material que lo expresa.

2/ Pero no todo signo es un símbolo: esta cláusula restringe a la anterior e indica la escisión del discurso en literal y simbólico. Sólo algunos signos adquieren la característica o acceden a la dimensión de los símbolos. Analizando este fenómeno desde el punto de vista de la intencionalidad, Ricoeur adscribe una intencionalidad literal al signo y otra analógica al símbolo. Todo signo es portador de una intencionalidad literal por la cual "... apunta a algo fuera de sí, y además lo representa y sustituye"(FC p.251); es por esta intencionalidad que el signo se inscribe en el lenguaje como elemento significante. Pero los símbolos se caracterizan porque sobre esa intencionalidad directa y a partir de ella se añade una segunda intencionalidad que "...apunta a una situación análoga del hombre en la categoría de lo sagrado"(FC p.251).

De esta doble intencionalidad se desprende una característica propia del signo que es su transparencia (esto significa decir sólo lo que su sentido dice) en oposición a la opacidad del símbolo (decir algo y a través de ello apuntar a otra cosa; decir una segunda intención que se manifiesta exclusivamente a través de un sentido literal).

3/ La analogía de la relación entre sentido literal y sentido figurado no se confunde con el razonamiento por analogía. Da cuenta de la diferencia entre uno y otro de la siguiente manera: "el senti

do primero nos arrastra más allá de sí mismo, mientras nos estamos moviendo en el sentido primero: el sentido simbólico se constituye en y por el sentido literal, el cual opera la analogía proporcionando el análogo"(FC p.252). En el símbolo "... es el movimiento del sentido primario que nos pone en contacto con el sentido latente, y así nos asimila a lo simbolizado, sin que nosotros podamos llegar a dominar intelectualmente la similitud"(idem).

En el razonamiento por analogía se puede objetivar el sentido segundo, y al hacerlo se lo puede separar y presentar independientemente del primero. Esto se expresa en el hecho de que el razonamiento por analogía puede expresarse en una relación proporcional de cuatro términos: $A : B :: C : D$. Por el contrario, el simbolismo es inaccesible como no sea mediante el sentido literal. Esta inaccesibilidad puede expresarse como imposibilidad de traducción, o lo que es igual, que el símbolo es irreductible a toda comparación. Por eso, Ricoeur rechaza la posibilidad de que en él se pueda "... llegar a dominar intelectualmente la similitud"(idem).

Lo que el símbolo da a pensar, es justamente esta segunda intencionalidad presente a través de la primera; así, la 'analogía' entre sentido primario y sentido simbólico se puede ver a través de los siguientes ejemplos: dios es 'el padre', lo 'luminoso', el mal es una 'mancha', etc.

Podemos hacer algunas observaciones sobre la distinción que se sugiere entre razonamiento por analogía y la 'analogía' del simbolismo. Quizá la diferencia sea más de forma que de fondo, puesto que un razonamiento analógico es tal en la medida en que se comparan dos objetos, dos temas, dos realidades en general, los miembros de la comparación deben tener algo en común y algo distinto. Si lo tuvie-

ran todo en común, la relación no sería de analogía sino de identidad, mientras que si fueran enteramente distintos, serían incomparables al no tener puntos de contacto. El problema radicaría entonces en determinar qué es lo que se compara en el razonamiento por analogía y, paralelamente, qué es lo analógico que se presenta como tal en el simbolismo, e intentar identificar esa semejanza en la diferencia. Si, por ejemplo, establecemos una relación numérica tal que $2 : 4 :: 3 : 6$, ponemos la relación entre 2 y 4 en comparación con $3 : \dots$, de modo tal que la relación con respecto al segundo miembro se mantiene y puede expresarse racionalmente como 'ser el doble de'. La analogía está dominada intelectualmente desde el momento en que puedo describir conceptualmente esta comparación como una relación de 'doble' entre el primero y el segundo término del primer par, respecto de la misma relación entre los términos del segundo par. Tenemos la identidad, que es la relación 'ser el doble' y tenemos la diferencia, porque los elementos que componen cada par son diferentes unos respecto de otros: 2 y 3, 4 y 6.

Ahora bien, en la medida en que nos acercamos a significados cada vez menos racionalizables, nos introducimos progresivamente en el campo de las significaciones simbólicas. La diferencia con el razonamiento analógico podría ser simplemente de grado, en lo que concierne a la explicitación de la identidad y la diferencia. El caso extremo de racionalidad parece ser el del razonamiento analógico de base matemática que ejemplificamos recién, mientras que en el extremo del simbolismo observamos los símbolos más primarios como el de la mancha. En éste, sugiere Ricoeur, a diferencia del signo cuya constitución goza de absoluta arbitrariedad (si no lo es siempre en cuanto a su génesis empírica, al menos lo es 'legalmente' en cuanto a su

estatus de signo lingüístico), sus componentes por el contrario están 'ligados'; pero aun entre la mancha literal y el símbolo de la mancha, existe una identidad y una diferencia que se puede expresar racionalmente. La identidad consiste en que tanto la mancha física como la espiritual representan la ruptura de un orden dado: son un corte del mismo, una 'mancha'; lo difícil está en expresar la diferencia: una es física y otra es espiritual, pero ¿qué es una 'mancha' espiritual? ¿Es acaso el sentimiento de la alteración de un orden, de una legalidad infringida, en una especie de culpabilidad 'cósmica' ante la cual el individuo no cuenta como productor de sus actos aunque sí como culpable y merecedor de castigo? Resulta evidente que en este campo no será posible alcanzar claridad o 'racionalidad', al estilo de la fórmula matemática, pero quizá sería factible repensar el simbolismo en términos de analogía según el principio de identidad y diferencia, en una escala de mayor o menor grado de claridad.

4/ El símbolo es distinto de la alegoría. En la alegoría el segundo sentido puede ser expresado en forma directa, y el sentido primario es contingente. Hay una relación de traducción entre ambos sentidos, porque el sentido alegórico no está ligado. Se trata en esta distinción, al igual que con la establecida entre símbolo y razonamiento por analogía, de una caracterización del símbolo y simultáneamente de una tesis respecto de su naturaleza: antes que un resultado de las observaciones, la 'intraducibilidad' es una tesis que se busca defender.

5/ El símbolo lógico y el símbolo hermenéutico son polos opuestos en cuanto al sentido. Mientras que el símbolo lógico es el polo extremo de la arbitrariedad del significado, con el símbolo ocurre

todo lo contrario; en él, el sentido segundo respecto del primero mantiene una relación de adherencia: el sentido simbólico está adherido a los términos en los cuales se vierte. Además, el símbolo lógico se determina en forma unívoca y lo hace a través de una definición que explicita su sentido. Por el contrario, el símbolo hermenéutico se resiste a toda determinación unívoca e incluso a ser explicitado en una definición.

6/ Ricoeur distingue también entre símbolo y mito. Bajo el símbolo se agrupan "... las significaciones analógicas formadas espontáneamente y que nos transmiten inmediatamente un sentido"(FC p.255). El mito en cambio, es "... una especie de símbolo, como un símbolo desarrollado en forma de relato y articulado en un tiempo y en un espacio imaginario, que es imposible hacer coincidir con los de la geografía y la historia críticas"(id. p.256). Así pues, la categoría que distingue el mito del símbolo parece ser la que se expresa bajo la dualidad de lo espontáneo y lo desarrollado en un relato.

Este conjunto de seis características le sirven a Ricoeur para diferenciar lo que es un símbolo auténtico de lo que no lo es. En cuanto al análisis de la arquitectura del sentido en el símbolo mismo, si bien algo hemos adelantado ya, es posible hacerlo a partir de tres dualidades que lo constituyen.

En primer lugar, se trata de la dualidad entre significado y significante. Basta con ella para determinar un signo como tal, al separar el soporte material o significante y el significado incluido en él. Este es el nivel en el cual se desarrollará la lingüística estructuralista en virtud de que el significado se configura a partir de un juego de diferencias dentro del sistema, y por consiguiente, se mantiene bajo el axioma de la clausura del universo lin

gúístico. Desde luego, no hay lenguaje si no es posible reconocer estos dos elementos: no hay signo si no es posible encontrar un soporte material portador de significado a la vez que su significado correspondiente.

En segundo lugar, la dualidad intencional del signo y la cosa designada. Las palabras "por su cualidad sensible, expresan significaciones y gracias a su significación designan alguna cosa"(FIC p.15) Con la transición de la primera dualidad a la segunda, pasamos igualmente del axioma de la clausura del universo lingúístico a su opuesto, en virtud de que la intencionalidad del signo lo adhiere a su referencia extralingúística, saca al lenguaje fuera de sí, lo destaca en su función de mediación con lo real.

Las dos primeras dualidades reflejan la arquitectura del signo, aunque todo símbolo la comparte por igual. Es a partir de la tercera dualidad que se establece la diferencia entre uno y otro. Esta tercera dualidad también es intencional, pero no se trata ya de la relación directa entre el significado y la referencia, sino que es una "... relación de sentido a sentido; presupone signos que ya tienen un sentido primario, literal, manifiesto, y que, a través de este sentido remiten a otro, Restrinjo, pues, deliberadamente la noción de símbolo a las expresiones de doble o múltiple sentido cuya textura semántica es correlativa del trabajo de interpretación que hace explícito su segundo sentido o sus sentidos múltiples"(FIC p15).

Finalmente, Ricoeur señala que es en la estructura semántica del doble sentido donde las diversas manifestaciones de lo simbólico encuentran coherencia y unidad: "hay símbolo cuando el lenguaje produce signos de grado compuesto donde el sentido, no conforme con designar una cosa, designa otro sentido que no podría alcanzarse sino

en y a través de su enfoque o intención" (id. p.18). Es a través de una interpretación que se libera una denotación de segundo rango, a partir de la suspensión de la denotación directa (cf. MV p.279).

B.2.2 La relación de revelación y de distorsión

Desde el momento en que el símbolo se presenta como correlato de una interpretación, y que la arquitectura del significado implica la existencia de una doble relación intencional, en donde un sentido es dado a través de otro, es posible encontrar en el símbolo un doble movimiento, como revelación y como distorsión.

Esta doble dirección de revelación y distorsión es dable observar, por ejemplo, a partir de un conflicto hermenéutico como el que existe entre la fenomenología de la religión y el psicoanálisis; los símbolos auténticos serían portadores de ambas direcciones hermenéuticas: "... la oposición entre regresión y progresión $\angle \dots /$, explicita la contextura paradójica que podría expresarse como unidad del mostrar-ocultar"(FIC p.434). Es por eso que los verdaderos símbolos simultáneamente encubren y descubren, es decir, permiten la aplicación de hermenéuticas que ven en el símbolo el encubrimiento de una capa subterránea de deseos inconscientes o bien la revelación de una dimensión sagrada: ocultan la dirección de nuestras pulsiones o revelan lo sagrado que habita en el hombre mismo.

"El símbolo es quien, por su sobredeterminación realiza la identidad concreta entre la progresión de esas figuras del espíritu y la regresión hacia los significantes-clave del inconsciente. $\angle \dots /$ El símbolo representa en una unidad concreta eso que en su etapa anti-tética, la reflexión está condenada a disociar en interpretaciones opuestas"(FIC p.435). Según esto, el mismo símbolo realizaría la me

diación entre las hermenéuticas opuestas, en la medida en que en él mismo se encuentran unidas, en su sobredeterminación semántica, las posibilidades interpretativas como progresión de las figuras de la conciencia o regresión al arcaísmo reprimido, como hermenéutica recolectora o como hermenéutica reductora. Es la reflexión concreta quien realiza o descubre esta unidad que para las hermenéuticas particulares no es tal.

Se enfrentan pues, dos formas de hermenéutica que son posibles a partir de la sobredeterminación semántica misma del símbolo: ellas son la escuela de la 'sospecha' y la escuela de la 'reminiscencia'. Mientras que la primera adopta la consigna de la 'verdad como mentira', la segunda, podríamos decir que se encuadra bajo el de 'la verdad como desmitologización y remitización'. Es a la primera de estas dos modalidades hermenéuticas que Ricoeur adscribe esta relación de oculto-mostrado o simulado-manifiesto, y sin duda en ella es donde se advierte con mayor vigor esta tensión.

Piensa que lo que suscita el trabajo de interpretación "... es una estructura intencional que no consiste en la relación del sentido con la cosa, sino en una arquitectura del sentido, [...] sea que el sentido primero disimule o revele al segundo"(FIC p.20). Es precisamente esta relación entre dos sentidos lo que constituye el soporte de la relación revelación-distorsión, de forma tal que sin esa dualidad de sentidos, no podría haber ni una ni otra. Ahora bien, la relación puede y de hecho parece ser, simultáneamente de distorsión y de revelación. Por ejemplo en el psicoanálisis, el sueño oculta una relación de fuerza, pero a la vez, esa fuerza sólo puede devenir consciente en el significado distorsivo del relato del sueño. Por una parte, los símbolos religiosos son reveladores de una reali

dad que escapa al decir literal, pero el mismo símbolo distorsiona su contenido sagrado. Se trata de una forma de revelar y relacionar lo sagrado con el hombre, pero en su mismo actuar oculta la forma real de aquello que muestra, desde el momento en que el símbolo queda siempre ligado al significado primario o literal. Por otra parte, los símbolos tienden a perder su contenido simbólico auténtico, el cual se desvanece al esclerotizarse bajo la forma de íconos o imágenes, y es entonces cuando el verdadero símbolo queda oculto, o como lo expresa Ricoeur, la fe se transforma en religión.

En síntesis, podemos decir que existe una relación de ocultamiento-revelación respecto de los símbolos que puede expresarse o explicitarse de tres modos no necesariamente excluyentes.

En primer lugar, por la existencia de un doble sentido en el símbolo se puede decir que en esa misma relación de sentido a sentido se produce una dinámica entre el ocultamiento y la revelación. Es la relación entre el sentido literal y el sentido simbólico, la que produce la distorsión y ocultamiento a la vez que la revelación o manifestación de un fondo simbólico. La relación de distorsión en este nivel, puede expresarse como dependencia del símbolo respecto de la literalidad del significado primero (cf. FIC p.31, 'ligado a ...', 'ligado por ...'), mientras que la revelación se refiere a la manifestación del sentido segundo.

En segundo lugar, y en forma correlativa con el primero, la relación de mostrado-oculto surge a la luz de las dos posibilidades fundamentales de la hermenéutica, la reductiva y la recolectora, o como las denomina también Ricoeur, la hermenéutica de la 'sospecha' y la hermenéutica de la 'reminiscencia'. Ambas escuelas aceptan que hay una dualidad de sentidos y que uno se muestra por el otro, pero

se ejercen en direcciones opuestas. Mientras que la hermenéutica de la reminiscencia interpreta al símbolo sagrado fundamentalmente como revelador de una realidad sagrada, la hermenéutica de la sospecha en cambio lo hace como ocultador en la imagen de lo sagrado, de la capa más profunda de los deseos y pulsiones del alma humana. Es así que la dialéctica entre revelar y ocultar entraña la apertura de distintas posibilidades de interpretación que se acentúan en una y en otra forma hermenéutica.

Finalmente, podemos decir que esta doble dirección del símbolo, la relación de ocultar-revelar o de distorsión-manifestación, surge como una categoría que asume primordialmente la hermenéutica reductiva. En efecto, es ella quien pone el acento en 'la verdad como mentira', sea como crítica de la moral (Nietzsche), como crítica de las ideologías (Marx), o bien como crítica de la conciencia (Freud). Se destaca particularmente, la función que el par revelación-distorsión cumple en este estilo hermenéutico, para el cual la revelación sólo es posible a partir de la distorsión de un sentido por la ocultación de la conciencia a sí misma. De todos modos, más allá de estas tres distinciones, se puede admitir una afinidad entre las tres formas en donde parece manifestarse esta relación de revelación-distorsión.

B.2.3 Símbolo e interpretación

Ricoeur señala que todo símbolo es "una expresión lingüística de doble sentido que requiere una interpretación ..." (FIC p.12), o también una "... estructura de significación en donde un sentido directo, primario, literal, designa además otro sentido indirecto, secundario, figurado, que no puede ser aprehendido más que a través del primero" (CI p.16).

En forma correlativa, la interpretación es un "trabajo de comprensión que se propone descifrar los símbolos"(FIC p.12), o igualmente, un "... trabajo de pensamiento que consiste en descifrar el sentido escondido en el sentido aparente, en desplegar los niveles de significación implicados en la significación literal, / ..._/ , guardo así la referencia inicial a la exégesis, es decir, a la interpretación de los sentidos escondidos"(CI p.16).

Símbolo, es un concepto correlativo al de interpretación: supone la diferencia entre la actividad de descifrar y el texto mismo que está cifrado. La hermenéutica como disciplina de la interpretación se corresponde, pues, directamente con el símbolo como su objeto propio, y el ámbito de las expresiones de doble sentido -los símbolos- constituye el campo hermenéutico como tal (luego volveremos sobre el sentido preciso de esta constitución). Sin embargo, Ricoeur no indica cuáles serían los criterios hermenéuticos por los cuales efectuar la interpretación y solucionar de este modo los conflictos entre hermenéuticas particulares. Antes bien, son estas últimas -vgr. el psicoanálisis- las que proporcionan esos criterios, los cuales, en última instancia, son objeto de una revisión y crítica epistemológicas propias de cada disciplina. Es por este motivo que la oposición entre alternativas hermenéuticas conflictivas no alcanza una resolución satisfactoria en la obra de este pensador: falta el criterio, el paradigma, las reglas que hacen posible la mediación. Dejaremos pendiente el análisis respecto de si esta carencia regulativa es un asunto meramente de hecho, dependiendo en este caso de la incompleción actual de la hermenéutica, o si por el contrario, se trata de un quid juris, según el cual sería imposible formular paradigmas que regulen la interpretación.

B.3 'Hermenéutica': en la búsqueda de una definición

Intentaremos ahora acceder a una definición de esta disciplina que se ha confrontado con las principales líneas de pensamiento filosófico y científico del presente siglo, las cuales han ido presentando distintas facetas al problema de la interpretación. Pero nos encontramos con una dificultad al intentar definir este término y es que en la obra de Ricoeur el mismo no adquiere un sentido único y constante. Las distintas maneras de caracterizarla o definirla responden, en gran medida, a esa coexistencia y discusión con otros importantes sistemas de pensamiento -fenomenología, psicoanálisis, filosofía del lenguaje, estructuralismo, fenomenología de la religión, etc- pero pensamos que se deben en igual medida a la naturaleza del problema hermenéutico tal como él mismo lo plantea; el modo en que se desenvuelven ciertos aspectos de su obra, presenta dificultades que parecen desprenderse de los puntos de partida que asume este pensador; deseamos señalar algunas de estas dificultades.

En numerosas ocasiones hace referencia a distintas definiciones de hermenéutica; de todas ellas, hemos seleccionado sólo algunas que nos han parecido particularmente interesante discutir, teniendo en cuenta el lugar que ocupan en el contexto general de su obra. Se debe tener presente que no todas las referencias que reproduciremos a continuación son definiciones en el sentido estricto del término, sino más bien caracterizaciones que especifican el ámbito de aplicación de la hermenéutica -el símbolo- o bien sus funciones, o incluso el nivel lingüístico con el que se corresponde -el texto; sólo transcribiremos algunas de las que creemos más adecuadas para la presente exposición.

La hermenéutica aparece en primer lugar como el conjunto de

las "... reglas de interpretación aplicadas al mundo de los símbolos"(FC p.17). Esta primera definición, posiblemente la más difundida, nos indujo a preguntarnos acerca de cuáles son y cómo se aplican esas reglas. Si la interpretación particular de un símbolo específico constituye la exégesis de dicho símbolo, la hermenéutica se presenta entonces como la disciplina que regula esa exégesis. Mientras que la interpretación es siempre un acto particular, la hermenéutica es una disciplina que regula los actos particulares de interpretación, es decir, se trata de la (Df.2) "... 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 ..."(FIC p.11).

Si bien el término 'exégesis' proviene del análisis bíblico, tiene un significado equivalente al de interpretación: ambos indican el acto singular de enfrentar un texto bajo la guisa de reglas generales de interpretación. El problema de la interpretación del doble sentido no tiene las mismas características en el nivel de la semántica que en el de la hermenéutica porque (Df.3) "... lo que define a la hermenéutica, al menos respecto a los otros niveles estratégicos que vamos a considerar, es en primer lugar el largo de las secuencias con las que ella opera, y que denomino textos. Es primero en la exégesis de los textos bíblicos, luego profanos, que la idea de una hermenéutica se constituyó, concebida como ciencia de las reglas de la exégesis"(CI p.65). Mientras que en el nivel de la semántica, el doble sentido puede entenderse como simple equivocidad de una palabra, la estructura de sentido que despliega Ricoeur se plantea en el nivel de los textos, porque allí se opera una autonomía en tres direcciones: la intención original del autor, la

situación inicial de la obra y la desaparición del lector, espectador o escucha primario al cual se dirigía inicialmente la obra. No se trataría entonces de la equivocidad semántica de ciertas palabras, sino más bien habría que hablar de 'textura' semántica y de estilo interpretativo, frente a un texto que como un todo nos proporciona ese sobreagregado de sentido.

Ricoeur formula un programa de investigación para esta disciplina que (Df.4) "... comienza por una investigación en extensión de las formas simbólicas y por un análisis en comprensión de las estructuras simbólicas; continúa por una confrontación de los estilos hermenéuticos y por una crítica de los sistemas de interpretación, llevando la diversidad de los métodos hermenéuticos a la estructura de las teorías correspondientes. Así se prepara a ejercer su tarea más alta, que sería un verdadero arbitraje entre las pretensiones totalitarias de cada una de las interpretaciones. Mostrando de qué manera cada método expresa la forma de una teoría, ella justifica a cada una en los límites de su propia circunscripción teórica"(CI pp. 18-19).

La exploración de las zonas de aparición del símbolo -cósmico, onírico, poético- será una forma de contestar la primera parte de esta propuesta. Puesto que el arbitraje entre interpretaciones distintas constituye la labor más alta de la hermenéutica, es preciso distinguir los estilos hermenéuticos o hermenéuticas particulares (psicoanálisis, hermenéutica del símbolo religioso, etc.), de la hermenéutica filosófica; ésta última proporcionaría los criterios que harían posible la mediación entre aquellas. Sin embargo, Ricoeur piensa que "... no hay hermenéutica general, ni un canon universal para la exégesis, sino teorías separadas y opuestas, que atañen a

las reglas de la interpretación. El campo hermenéutico cuyo contorno exterior hemos trazado [dice], está partido en sí mismo" (FIC p, 28). Mientras que las Df. 1-4 expresan con detalle creciente lo que la hermenéutica aspira ser, aquí parece dar un paso atrás. Sin embargo, es más probable que tenga el sentido de una afirmación fáctica que describe la situación de hecho (hasta el momento no hay una hermenéutica general), y no la de una normativa (no puede haberla); además, frente al conflicto hermenéutico está el objetivo de confrontar estilos hermenéuticos, criticar los sistemas de interpretación y arbitrar entre distintas interpretaciones. Así pues, mientras que por una parte acepta la ruptura del campo hermenéutico, lo que cuestiona la posibilidad de arbitraje entre hermenéuticas, por otra sostiene que esto es posible limitando el ámbito de aplicación de la estructura teórica del sistema hermenéutico considerado en cada caso. El arbitraje puede entenderse entonces en términos de limitación de cada teoría hermenéutica a su esfera de acción, restringiendo su tendencia natural a proponerse como única interpretación posible. Ejemplos de esta limitación recíproca de teorías pueden observarse en la oposición que Ricoeur expresa en términos de arqueología de la conciencia versus teleología: ambas estarían limitadas, conservadas y articuladas entre sí; otro tanto puede decirse de la oposición entre la visión trágica del mal y la visión ética, por mencionar sólo los dos casos. El fundamento de esta coexistencia es la posibilidad para el mismo texto de tener simultáneamente varios sentidos, por ejemplo, uno histórico y otro espiritual, uno psicoanalítico y otro religioso. Por consiguiente, se puede pensar en términos de coexistencia hermenéutica, al igual que en las ciencias de la naturaleza, para una misma clase de objetos, existen modos no excluyentes de estudiarlo, esto es, desde la perspectiva propia de cada disciplina.

Si por un lado las primeras definiciones de hermenéutica nos alentaban a indagar por las reglas de interpretación y su aplicación, pronto nos encontramos con que no sólo era difícil precisarlas, sino que el mismo Ricoeur confesaba su perplejidad sobre el asunto. Más adelante, tendremos la ocasión de comprobar que la constitución de una filosofía del lenguaje, y especialmente la de una teoría del significado metafórico, intentaría cubrir esta carencia. De todos modos, lo expuesto hasta ahora nos permite apreciar una etapa de esta disciplina -la más difundida- cuyo común denominador es la relación de sentido a sentido; esto mantenía el problema hermenéutico hasta cierto punto, dentro de un planteo tradicional. La relación de cifrado y descifrado de los símbolos, pertenece al plano del sentido, es decir, a la relación entre sentido literal y sentido metafórico.

Pasaremos ahora, a considerar una nueva perspectiva; sugerimos la hipótesis de que la misma constituye el tercer momento de la filosofía de Ricoeur, pero no se trata del tercer momento planeado como tal en sus obras tempranas, como etapa del 'pensar a partir del símbolo', sino que consiste en una confrontación con algunos aspectos de la filosofía anglosajona del lenguaje. La segunda novedad de este enfoque, se concentra en el tratamiento de la referencia metafórica y, correlativamente, el concepto de 'verdad metafórica'. Junto al tratamiento del análisis filosófico del lenguaje en la conformación de una teoría del significado, por un lado, y el relieve que adquiere el problema de la referencia y de la verdad metafóricas por el otro, comienza a destacarse la hermenéutica del texto sobre la cual confluyen sus últimas investigaciones (cf. Temps et récit, 1983, 1984, 1985). Allí, la hermenéutica aparece como (Df.5) "... la teoría que regula la transición de la estructura de la obra / su sentido_ / al mundo de la obra / su referencia_ /, / ..._ / es una búg

queda que se dirige al mundo desplegado ante la obra" (MV p.278).

Con el tema de la referencia metafórica se traslada el problema hermenéutico de una relación entre sentido y sentido, hacia otra relación entre lo expresado por el sentido segundo y lo referido por él. Hasta aquí, la problemática hermenéutica consistía en el enfrentamiento entre múltiples interpretaciones posibles; ahora, el problema se concentra en la verdad metafórica, en la relación entre sentido y referencia metafóricas, entre la estructura de la obra y el mundo de la obra. Lo primero puede investigarse analizando el enfrentamiento entre hermenéuticas rivales, observando allí el modo según el cual Ricoeur piensa haber resuelto la antinomia; de esto hemos dado un ejemplo (cf. A.4), a través del cual se ve la necesidad de formular criterios hermenéuticos (el cómo decidir el sentido de un símbolo equivale a determinar qué interpretación es válida; esto implica declarar el criterio con el cual se ha operado). Para lo segundo, es menester incursionar en la teoría del significado a través de la cual se propone justificar los conceptos de referencia y de verdad metafóricas (cf. C.2 y C.3).

C.1 De la semiótica a la tesis del sentido contextual

En esta sección nos detendremos primero en la distinción entre semiótica y semántica del discurso, como paso preliminar de la discusión de la teoría 'atómica' del significado, a la cual opone una teoría contextual. Con esta última, estaremos en condiciones de abordar el problema de la referencia metafórica, tema que desarrollaremos en la siguiente sección (C.2).

C.1.1 El nivel de la semántica del discurso

Ricoeur formula la hipótesis de que "... la semántica del discurso es irreductible a la semiótica de las entidades lexicales" (MV p.88), por consiguiente, es posible distinguir dos concepciones: la metáfora como cambio de sentido en una palabra, de la metáfora como enunciado metafórico. La semiótica de las entidades lexicales adopta la palabra como unidad para el análisis del significado, pero Ricoeur toma distancia respecto de esta tesis y afirma que la frase u oración no es una suma de palabras, el resultado de la suma de elementos discretos, sino que es un nuevo nivel de sentido. Frente a la concepción de la metáfora como transposición de un sentido a otro en la palabra, a la que identifica como definición nominal, opone la teoría de la producción del sentido metafórico en el discurso, asociada a su vez con la definición genética de la metáfora. Adopta la lingüística del discurso de Benveniste, para el cual 'discurso' es un término prácticamente equivalente al de 'habla', en la terminología estructuralista. Es precisamente como lingüística del acto de habla que le interesa a Ricoeur, porque de este modo se rescata la génesis de la metáfora en su producción.

En consecuencia, se pueden distinguir las dos lingüísticas según la unidad lingüística que adopta cada una: la de la lengua, cuya unidad es el signo, y la del discurso, cuya unidad es la frase; a la primera se la caracteriza como semiótica de las entidades lexicales, mientras que a la segunda se la denomina semántica del discurso. Mientras que a la primera se la caracteriza como lingüística del sistema de los signos, sistema que tiene un carácter ideal e intemporal, la segunda indaga sobre la producción del sentido en el acontecimiento mismo del discurso. El habla, como elemento que esca

pa a la sistematización, es lo que no puede ser explicado en una lingüística de tipo estructuralista, y ese hueco en la explicación estructuralista es lo que Ricoeur, siguiendo a Benveniste, se propone completar.

La consecuencia que rescata de esta distinción entre semántica y semiótica, es que ^{la} dicotomía principal empleada en ésta última, la de significante-significado, carece de aplicación en el campo de la semántica. En efecto, el significado para la semiótica, se constituye en la medida en que un signo se incluye dentro de un sistema y lo hace a través de relaciones de diferencias opositivas con los demás signos. En semántica, esa distinción no es válida porque la unidad de sentido es la frase, a partir de cuyo análisis se arriba a los elementos lexicales, mientras que para la semiótica la frase es el resultado de la composición de pequeñas unidades de significación parece haber entre ambas un punto de unión, en el hecho de que para las dos el sentido se constituye como una red; habría, pues, en ambos casos una concepción relacional del sentido, pero en un caso se trata de unidades pequeñas a partir de las cuales construir unidades mayores -frases- mientras que en el otro caso sólo se puede acceder a esas pequeñas unidades por la descomposición de la frase como el verdadero elemento significante en virtud del teorema contextual de significado, ^{bre}el que volveremos luego.

A partir de la distinción entre semántica y semiótica, Ricoeur enuncia algunos rasgos distintivos del discurso; esta enumeración adquiere especial relevancia en la medida en que constituye la indcación de algunos de los elementos más importantes que confluirán en su teoría lingüística.

1/ "Todo discurso se produce como un acontecimiento y se deja com-

prender como un sentido"(MV p.92). Esta primera puntualización reto ma en otros términos o desde otro punto de vista, la que adopta el estructuralismo entre lengua y habla. Mientras que la lengua es un sistema sincrónico cuya existencia en el tiempo sucesivo es meramen te virtual, el discurso se presenta como su opuesto: es una presen tación fugaz. De todos modos, hay en él un sentido que permite su identificación, aún en su ser transitorio. Por eso, Ricoeur concluye que la instancia de discurso es "un acontecimiento eminentemente re petible"(MV p.92). De esta manera, se puede distinguir lo repetible del discurso como acontecimiento, de lo repetible de un elemento del sistema. Por lo tanto, el sentido del discurso no se superpone con el de la dualidad significante-significado.

2/ La dualidad entre función identificante y función predicativa; el lenguaje funciona sobre la base de esta asimetría que hace que por una función se designen seres que existen o cuya existencia es potencial, mientras que por la otra "... concierne a lo inexistente, apuntando al universal"(MV p.94), es decir, propiedades atribuidas a o predicadas de las cosas designadas.

3/ El tercer grupo de rasgos se refiere a la teoría de los actos de habla de Austin, en la cual la estructura de los actos de discurso puede analizarse a partir de los aspectos locucionario, ilocucionario y perlocucionario; esto pertenece igualmente al discurso y no a la lengua como sistema.

4/ El cuarto rasgo es uno de los más importantes y se refiere a la dualidad entre sentido y referencia que Ricoeur toma de Frege (Sinn y Bedeutung). Esta distinción a juicio de Ricoeur, es propia del ni vel del discurso, y enfrenta de lleno el axioma de la clausura del universo lingüístico, o de la inmanencia de la lengua. En la frase, como un todo, es posible hacer la distinción entre lo que se dice y

aquello sobre lo cual se habla, mientras que en el nivel semiótico tenemos exclusivamente diferencias entre signos dentro de un sistema de oposiciones binarias. Por eso, mientras que "la semiótica no conoce más que relaciones intra-lingüísticas, sólo la semántica se ocupa de la relación del signo con las cosas denotadas, es decir, finalmente de la relación entre la lengua y el mundo"(MV p.97).

Al señalar estas diferencias, Ricoeur no afirma la incompatibilidad sino una diferencia de niveles entre la semiótica y la semántica: para ésta última, se privilegia la relación de mediación que opera el lenguaje, y por consiguiente, se asocia la cuestión de la referencia al concepto de 'intentado'. No hay contradicción entre la definición de signo como relación entre significante-significado y el signo como relación entre signo y la cosa misma, porque no es lo significado sino lo intentado lo que apunta hacia afuera del lenguaje. En estas expresiones, el término 'intentado' sustituye al de 'referencia' (la relación signo-sentido-referencia, cf. C.3).

5/ Referencia a la realidad y referencia al hablante. Hasta aquí hemos hablado acerca de la referencia a la realidad; pero Ricoeur afirma que la referencia "... es en sí misma un fenómeno dialéctico"(MV p.98), desde el momento en que al efectuar una referencia extra-lingüística, el mismo hablante se encuentra involucrado en el discurso por el carácter auto-referencial del mismo. El discurso supone entonces a diferencia de la lengua como sistema, una referencia al hablante, el cual queda incluido en él.

C.1.2 La tesis del sentido contextual

Ricoeur desarrolla esta tesis tomando como punto de partida y sostén de su análisis, la retórica de I.A. Richards, como "discipli

na filosófica que apunta al dominio de las leyes fundamentales del uso del lenguaje"(MV p.100), es decir, como teoría del discurso cuya misión consiste en remediar la falta de comunicación o las fallas del mismo.

Richards desecharía la posibilidad de llevar a cabo una taxonomía dado que la misma supone diferencias cuyo fundamento son significados fijos para las palabras, pero la tesis fundamental es la siguiente: "las palabras no tienen significado propio, porque no tienen significado que les pertenezca; no tienen ningún sentido en sí mismas, porque es el discurso, tomado como un todo el que lleva el sentido de manera indivisa"(MV p.101). Se trata, por lo tanto, de una teoría contextual del sentido, en la cual podrá distinguirse el punto en el que el sentido hace pie -la palabra- y el contexto en el cual ello es posible -el texto, el discurso.

Un contexto es el nombre de una red de acontecimientos que se presentan conjuntamente; las palabras no tienen significado propio sino que constituyen una abreviatura del contexto al cual remiten como partes faltantes. En consecuencia, "... la constancia del sentido no es más que la constancia de los contextos"(MV p.102; cf. también CI pp.78 y 94).

Dos consecuencias de extraordinaria importancia se desprenden de la tesis del sentido contextual: la primera se refiere a la revalorización de la metáfora en la medida en que la misma no constituye una 'enfermedad' del discurso, sino más bien parece ser su situación original o primordial. En esta teoría, las palabras serían fundamentalmente lugares de cruce de múltiples sentidos posibles, los cuales dependen del o de los contextos en los que aquellas se inscriben. La segunda consecuencia relevante, se aplica a la relación en-

tre frase y palabra. Mientras que desde una semántica no-contextual, la palabra es el punto de partida del significado, desde el momento en que se acepta la tesis del significado contextual, el sentido de las palabras depende del sentido global del enunciado y no a la inversa.

Al romper con la teoría de la palabra como nombre de una idea, se pasa de una perspectiva del enunciado como mosaico de elementos independientes que se suman en la oración, a la del enunciado como organismo. Para Richards, a diferencia de Benveniste, que relaciona semántica y semiótica, habría "... una semántica de la metáfora que ignora la dualidad de una teoría de los signos y de una teoría de las instancias del discurso, y que se edifica directamente sobre la tesis de la interanimación de las palabras en la enunciación viva" (MV p.103).

Según esta teoría, la metáfora sería la forma constitutiva del lenguaje, y Ricoeur expresa ese privilegio de esta manera: "esta omnipresencia de la metáfora resulta del 'teorema contextual del significado'. Si la palabra es el sustituto de una combinación de aspectos, que son ellos mismos las partes faltantes de sus diversos contextos, el principio de la metáfora deriva de esta constitución de las palabras. Según una formulación elemental, la metáfora mantiene dos pensamientos de cosas diferentes simultáneamente activas en el seno de una palabra o de una expresión simple, cuya significación es la resultante de su interacción. O bien, para acordar esta descripción con el teorema de la significación, diremos que la metáfora une en un significado simple dos partes faltantes diferentes de los contextos diferentes de esta significación. No se trata, pues, de un simple desplazamiento de las palabras, sino de un comercio en

tre pensamientos, es decir, de una transacción entre contextos"(MV p.105). Todo par de pensamientos abreviados en una única expresión constituye una definición demasiado difusa para la metáfora, por lo cual a la 'transacción entre contextos' se agrega la siguiente especificación: los dos pensamientos presentes en ella están desnivelados, en el sentido de que se describe una bajo los rasgos del otro. Richards propone llamar tenor la idea subyacente y vehicle a la idea bajo el signo de la cual la primera es aprehendida. La metáfora es la conjunción de ambos, y "... la ventaja de este vocabulario esotérico es la de apartar toda alusión a un sentido propio, todo recurso a una teoría no contextual de la idea ..."(MV p.106). Con esto se evita también toda tentación de reducir la metáfora a analogía, en la cual se podría interpretar el tenor por sí mismo, separadamente de la figura, y el vehicle como un ornamento retórico accesorio. Es contra esta última posibilidad que apunta la teoría sustentada en el teorema del sentido contextual. La metáfora está formada, pues, por ambas ideas: la idea original y la idea 'prestada', lo realmente pensado y aquello con lo cual se lo compara o a través de lo cual se lo expresa.

Dos problemas se plantean en virtud de esta teoría: el de la distinción entre metafórico y literal, y el de la relación de la metáfora con la realidad. Respecto del primero, si bien el par tenor-vehicle no distingue entre literal y metafórico, sin embargo es posible hacerlo en forma negativa. En efecto, cuando no sea posible distinguir entre tenor y vehicle, entonces podemos suponer que estamos en presencia de un sentido literal. De todos modos, no debe confundirse el sentido literal y el sentido propio de una palabra: lo segundo es lo contradictorio del teorema del sentido contextual, mien

tras que la literalidad depende del efecto de mayor o menor cribado semántico que efectúan los contextos. En la distinción entre sentido literal y sentido metafórico, no se trata entonces de afirmar un carácter peculiar de cada palabra en relación con su sentido propio, sino de indicar la posibilidad de aplicar el mencionado teorema.

El segundo problema se expresa así: "el teorema del sentido contextual permite entender por contexto las partes faltantes del discurso implicado en el sentido de las palabras, pero también las situaciones representadas por esos términos faltantes; es por eso que no podemos hesitar en hablar de una captación metafórica de la realidad misma" (MV p.108). El paradigma que Ricoeur adopta para la concepción hermenéutica de la metáfora, consiste en la aceptación o rechazo que hagamos de la relación entre tenor y vehicle, en cuanto a la dirección que darían a nuestro modo de captar la realidad. Por el poder de redescrición sobre ella, el dominio de la metáfora es el mundo que nos forjamos para vivir en él. La metáfora tendría pues ese poder de 'forjar un mundo' que no resultaría ser simplemente una fantasía, en la medida en que la expresión de una cosa en términos de otra también implica la percepción, el pensamiento o el sentimiento de una cosa en términos de otra.

Habría así una verdadera captación metafórica de la realidad misma aunque no se advierte con certeza el mecanismo a través del cual podría suceder esto, como parece indicarlo la carencia de indicios para la obtención de consenso sobre esa realidad así captada, si es que se pretende de algún modo ir más allá de una etapa meramente subjetiva. Asimismo, puede resultar inconveniente o confusa, la referencia a este proceso por medio de expresiones ellas mismas portadoras de un alto valor simbólico; esto sucede, por ejemplo, en

la expresión 'forjar un mundo'; en ella, la aprehensión teórica parece dejar paso a otra afectiva, lo que implica una teoría del conocimiento muy vulnerable y que genera enormes interrogantes.

C.2 De la hermenéutica del sentido a la referencia metafórica

"¿Qué dice el enunciado metafórico acerca de la realidad? Con esta pregunta, franqueamos el umbral del sentido hacia la referencia del discurso. Pero, la pregunta en sí misma ¿tiene sentido?"(MV p. 273).

Con estas dos preguntas inicia Ricoeur su estudio titulado "Metáfora y referencia"(MV pp.273-321), a cuyo análisis dedicaremos esta sección. La primera pregunta reclama una teoría de la verdad, mientras que la segunda supone una teoría del significado por medio de la cual dar cuenta del lenguaje simbólico como redescrición de la realidad. El concepto de verdad metafórica y el papel de las ficciones heurísticas en la redescrición de la realidad, son los puntos centrales que guían esta parte. En consecuencia, es posible suponer que el estudio mencionado constituye en líneas generales una verdadera teoría del lenguaje en la cual encontrarían justificación esos aspectos que mencionábamos y, a través de ellos, la hermenéutica misma como disciplina exegética; en él se pretende inscribir la referencia de los enunciados metafóricos en una teoría general de la denotación. A la vez, quedarían unificados los dos modos del discurso -unívoco y simbólico- bajo la explicación de una filosofía del lenguaje que tendría en cuenta ambos tipos de referencia.

Si bien la hermenéutica sigue vigente como teoría o disciplina que se ocupa de regular la exégesis de los símbolos, se expresa aquí como "... la teoría que regula la transición de la estructura

de la obra al mundo de la obra" (MV p.278). Esta nueva expresión indica la transición que, a nuestro entender, se produce en el pensamiento de Ricoeur desde una etapa fundamentalmente hermenéutica en la que se buscaba constituir una disciplina con reglas explícitas de interpretación, a otra en donde se persigue fundamentar directamente la subsistencia del lenguaje simbólico en una teoría de la referencia metafórica.

C.2.1 Los postulados de la referencia: del signo al texto.

El tema ya se anuncia a partir de la pregunta sobre qué dice el enunciado metafórico respecto de la realidad, es decir, cuál es su posible referencia, si es que tal cosa es posible. Para contestar estas preguntas será preciso acceder a una teoría de la denotación metafórica, a la cual se llega a partir de los postulados de la referencia que se inspiran en líneas generales, en la teoría del lenguaje de Frege.

En primer lugar, la exigencia de referencia supone tres aspectos: 1/ la distinción entre semántica y semiótica, es decir, la oposición entre el carácter sintético de la predicación frente al juego de diferencias entre significado y significante sobre lo cual ya hicimos alusión más arriba, 2/ la irreductibilidad entre lo intentado en el discurso y el significado de éste último, y además 3/ que lo intentado remite a algo real extra-lingüístico que es su referente, a diferencia de la semiótica que sólo involucra el juego de oposiciones y diferencias entre signos e implica la oposición entre significado y significante; ésta se mantiene bajo la tesis de la clausura del universo de los signos, y por eso es una abstracción de la semántica.

Ricoeur hace suya una afirmación de Frege, según la cual "es la búsqueda y el deseo de la verdad que nos empujan a pasar del sentido a la denotación"; asimismo, nos dice que la referencia "puede ser llamada objeto, si se considera el referente de un nombre, o bien estado de cosas si se considera al referente del enunciado entero"(MV p.276); la hipótesis de Ricoeur es que esta distinción es válida en principio para todo discurso, es decir, naturalmente para el discurso unívoco, pero también para el discurso simbólico. No obstante, señala que acepta estas distinciones para los enunciados, mientras que "el postulado de la referencia exige una elaboración distinta cuando concierne a las entidades particulares de discurso que se llaman 'textos', en consecuencia, las composiciones de mayor extensión que la frase. La cuestión reclama en adelante de la hermenética más que de la semántica, para la cual la frase es a la vez la primera y la última entidad"(MV p.276). Esta reformulación de los postulados de la referencia se torna necesaria, a su juicio, porque es justamente a partir de ellos que se supone carentes de referencia a los textos literarios: la referencia de éstos se encuentra suspendida según los términos de los postulados tradicionales, son pura ficción, fantasía.

En forma coincidente con este cambio de nivel -del enunciado al texto, de la semántica a la hermenéutica- será necesaria una modificación de los postulados de la referencia para adecuarlos a los requerimientos de los textos. En este nivel, la lógica tradicional se manifestaría impotente puesto que se limitaría a la validez formal de las relaciones lógicas que hay entre enunciados que ofician de premisas y otros que son conclusión; en cuanto a la referencia, sólo se ocupa de la que corresponde al término y al enunciado. Para la lógica tradicional, el problema parece agotarse allí; mientras

que Ricoeur sugiere un mundo del sentido que sólo se despliega a partir de los textos y ante el cual el enfoque clásico parece insuficiente o directamente lo dejaría de lado. Habría, pues, que considerar en forma separada la referencia de los textos, incluso de los así llamados textos literarios o de ficción, a través de los cuales algo se nos dice respecto de la realidad.

Con este paso de la semántica a la hermenéutica se produce un cambio por partida doble: además de considerar el texto como nueva totalidad de análisis, se pasa de lo literal a lo figurado. Desde el punto de vista de lo literal, un texto puede ser analizado como razonamiento válido o inválido y como conjunto de enunciados verdaderos o falsos, pero para el lenguaje simbólico estas categorías ya no parecen aplicables.

El concepto de 'texto' que emplea Ricoeur es el siguiente:

"... es una entidad compleja de discurso cuyos caracteres no se reducen a los de la unidad de discurso o frase. Por texto, no entiendo solamente ni incluso principalmente la escritura, si bien la escritura plantea por sí misma problemas originales que interesan directamente la suerte de la referencia; entiendo, prioritariamente, la producción del discurso como una obra"(MV p.277). Hay tres categorías que detallan el discurso como producción de una obra: 1/ éste último "es el sitio de un trabajo de composición o 'disposición' / ..._/ , que hace de un poema o de una novela una totalidad irreductible a una simple suma de frases"(idem). Además, 2/ los 'géneros' literarios regulan la praxis del texto, es decir, su disposición, y finalmente, 3/ existe un 'estilo singular' en el cual se vierte toda efectuación de una obra. Estas categorías son propias del texto, no se las encuentra ni en la frase ni en las unidades le

xicales porque son categorías propias de la producción del discurso como obra y es a la obra como totalidad que se dirige el trabajo de interpretación.

C.2.2 De la referencia al mundo de la obra: el enunciado metafórico

Se trata, pues, de reformular los postulados de la referencia para adecuarlos a los requisitos del texto. Como primera aproximación, dice Ricoeur, podemos hacer la siguiente sustitución del concepto fregeano de referencia: "... en lugar de decir: no nos contentamos con el sentido, suponemos además la denotación, diremos: no nos contentamos con la estructura de la obra, suponemos un mundo de la obra. La estructura de la obra, en efecto, es su sentido, el mundo de la obra, su denotación"(MV p.278). De ahora en más, la cuestión radica en precisar la supuesta 'realidad' del mundo de la obra, y en el concepto de verdad correspondiente a la relación entre el enunciado y su adecuación a la realidad enunciada. Esta sustitución presentada en forma provisoria, se expresa más adelante (MV p.289) como un argumento de cuarta proporcional.

De esta sustitución surge la definición de hermenéutica como teoría regulativa de la transición de la estructura de la obra a su mundo y por eso "interpretar una obra, es desplegar un mundo al cual ella se refiere en virtud de su 'disposición', de su 'género' y de su 'estilo'. / ... es una / búsqueda que se dirige al mundo desplegado ante la obra"(idem.p.278). El tema que está en discusión es, pues, la justificación de pasar de la estructura (equivalente al sentido del enunciado simple) de la obra, a su mundo (que es a la obra como la denotación al enunciado simple). La justificación de este paso no es la misma que la del sentido a la referencia para

los enunciados simples, para enunciados en los cuales puede verificarse su denotación, mientras que el propósito de Ricoeur es extender la denotación de los enunciados científicos, a los enunciados correspondientes de las obras literarias. Tradicionalmente se atribuye a estas obras connotación, pero la clasificación de 'literarias' indica precisamente que la relación sentido-referencia está alterada o suspendida, y por eso carecen de denotación; a ello se alude al decir que son obras de ficción.

Ahora bien, para acceder a la denotación de la obra literaria, Ricoeur completa la reformulación de los postulados de la referencia, añadiendo que "... por su estructura propia, la obra literaria no despliega un mundo más que bajo la condición que sea suspendida la referencia del discurso descriptivo"(MVp.279). Pero esta condición negativa no explica en qué consiste la nueva referencia a la cual se alude. La verificación empírica no es un criterio aplicable para la referencia metafórica. Además, el argumento por cuarta proporcional es inconcluyente, por lo cual sólo podría aceptarse como un modo de presentar el asunto con mayor claridad, pero ciertamente no constituye una prueba de la referencia metafórica. Ese argumento se enuncia como sigue: "al igual que el enunciado metafórico es aquél que conquista su sentido como metafórico sobre las ruinas del sentido literal, es también el que adquiere su referencia sobre las ruinas de lo que se puede denominar por simetría, su referencia literal. $\angle \dots _ /$ Si es verdad que es en una interpretación que sentido literal y sentido metafórico se distinguen y se articulan, es también en una interpretación que, como resultado de la suspensión de la denotación de primer rango, es liberada una denotación de segundo rango, que es propiamente la denotación metafórica"(MV p.279).

En este argumento, la denotación metafórica está puesta como un hecho y no como una conclusión. Pero además, refiriéndose a la denotación de primer rango suspendida en favor de la de segundo, emplea el término de 'interpretación'. Si una interpretación es la que distingue entre sentido primario y secundario o metafórico, en cambio no parece adecuado afirmar que también es una interpretación lo que se propone como criterio de la referencia metafórica. Podemos preguntarnos sobre el modo en el cual se supone posible que la interpretación, habitualmente aplicada al sentido de un enunciado, pueda liberar una denotación, que de existir debería ser independiente del sujeto interpretante. Si la interpretación libera la denotación secundaria de la primaria, lo que aparece como referencia metafórica resultaría ser sólo el sentido interpretado, y como tal puede o no tener referencia. Parece una pretensión excesiva llevar el alcance de la interpretación del sentido a la referencia, de modo tal que por ella se libera esa denotación de segundo rango (metafórica) ante la suspensión de la primera denotación.

Es posible interrogarse también sobre el significado de 'suspender' aplicado a la denotación literal. Si el objeto de la denotación existe, la misma no puede suspenderse; sólo se verifica su existencia o por el contrario su inexistencia, independientemente de la interpretación sobre su sentido. La interpretación se aplicaría a las reglas semánticas de designación, pero parece poco factible hacer depender de ella la referencia, porque ¿cómo es posible que la suspensión de la referencia directa permita el surgimiento de otro modo referencial? La pregunta, que permanecerá por el momento sin respuesta, se puede reformular en los términos siguientes: ¿qué cosa es una referencia metafórica, que no es una literal, pero que

sin embargo se pretende objetiva?

La función poética del discurso como juego de ficciones/eurísticas, se torna vulnerable a la crítica que ve en ella "... la constitución de un sentido que intercepta la referencia y al final, deroga la realidad"(MV p.280). El enunciado metafórico adquiere su referencia a través de la totalidad del poema,^{lo}/que implica la suspensión de la referencia directa sólo como condición negativa para la aparición de otro tipo de referencia. A partir de esa condición negativa, la interpretación despliega "... la visión de un mundo liberado, por suspensión, de la referencia descriptiva", y por eso en el análisis mismo del enunciado metafórico debe enraizarse la concepción referencial del lenguaje simbólico, a partir del concepto de referencia desdoblada.

El análisis de este tipo de enunciados nos permite ver la relación que existe entre el sentido literal y el sentido metafórico. El sentido metafórico aparece cuando se suscita "... el fracaso de la interpretación literal del enunciado; para una interpretación literal, el sentido se destruye a sí mismo"(MV p.289). La condición requerida para el surgimiento del sentido metafórico es la auto-destrucción del sentido literal, pero esa auto-destrucción "... bajo el golpe de la impertinencia semántica, es sólo la contrapartida de una innovación de sentido al nivel del enunciado entero, innovación obtenida por la 'torsión' del sentido literal de las palabras. Es esta innovación de sentido la que constituye la metáfora viva"(MV p. 289). El sentido metafórico es una innovación semántica resultado de la imposibilidad de la aplicación literal, porque si interpretáramos literalmente el enunciado en cuestión, el sentido allí expresado se auto-destruiría, sería imposible como sentido literal. Ri-

coeur indica que ".la manera misma en la cual el sentido metafórico se constituye proporciona la clave del desdoblamiento de la referencia" (idem.); según esto, la constitución del sentido metafórico por la impertinencia semántica y la abolición del sentido literal guía la constitución de la referencia metafórica. ¿Cómo sucede?, en la abolición de la referencia por la autodestrucción del sentido en los enunciados metafóricos, a través de la imposibilidad de una interpretación literal de los mismos. Es decir que la estrategia del discurso poético consiste en que la sustitución del sentido primario o literal por el sentido secundario o metafórico, mediante la autodestrucción del sentido primario por una interpretación literal imposible, redunde en la autodestrucción de la referencia literal o primaria. Esta estrategia negativa del discurso poético puede sintetizarse en que el sentido literal imposible implica la abolición de la referencia literal, y la imposición de un sentido segundo.

La metáfora parece consistir pues, en la sustitución de un sentido literal imposible por otro metafórico o simbólico; así, en lo que concierne al sentido, se trata de una explicación tradicional, pero lo problemático del asunto es en cambio esa supuesta referencia metafórica, lo que Ricoeur parece resolver juntamente con el sentido en una explicación similar: "¿no podemos decir que la interpretación metafórica, al hacer surgir una nueva pertinencia semántica sobre las ruinas del sentido literal, suscita también un nuevo punto de mira -visée- referencial, resultado mismo de la abolición de la referencia correspondiente a la interpretación literal del enunciado? (idem.). La respuesta debería ser 'no' ya que se trata simplemente de otro argumento de proporcionalidad y como tal, inconcluyente. Pero esta interrogación, más que una pregunta es una afir

mación, y una afirmación no es necesariamente una prueba. Dice que hay un paralelo entre el par conceptual del sentido literal y el metafórico con el de la referencia literal y la metafórica, sin embargo, hay que admitir que no parece probarse en ningún momento que así ocurra, ya que vemos actuar en este razonamiento el mismo de cuarta proporcional antes mencionado y que transcribimos a continuación: "el argumento es un argumento de proporcionalidad: la otra referencia, la que buscamos, sería a la nueva pertinencia semántica lo que la referencia abolida es al sentido literal que la impertinencia semántica destruye. Al sentido metafórico correspondería una referencia metafórica, como al sentido literal imposible corresponde una referencia literal imposible"(MV p.290). Este argumento de proporcionalidad puede esquematizarse del modo siguiente:

referencia metaf. : sentido met. :: ref. lit. : sent. lit.

En él se suponen tres tesis inscriptas que funcionan como premisas: a/ el sentido metafórico se constituye por el fracaso del sentido literal, b/ el fracaso del sentido literal destruye la referencia literal o primaria, c/ la innovación de sentido constituye la metáfora viva. En consecuencia, la interpretación metafórica al hacer surgir una nueva pertinencia semántica parece suscitar también una nueva referencia. Si los tres primeros enunciados son aceptables, en cambio el problema se encuentra en la conclusión. Sin embargo, no hay nada extraño en aceptar las premisas pero no la conclusión desde el momento en que por su misma naturaleza, el argumento de proporcionalidad es una comparación inconcluyente, por una parte, y las tesis subyacentes en él no bastan como premisas de esa conclusión. Más adelante volveremos sobre este punto, a nuestro juicio, de central importancia para la teoría del significado metafórico y la her-

menéutica en general.

C.2.3 Una teoría referencial de la metáfora: la referencia como denotación y ejemplificación

Ricoeur entronca este esquema de la referencia desdoblada que consistía en hacer corresponder una metaforización de la referencia a la metaforización del sentido, con la teoría referencial de Nelson Goodman, mediante la inscripción de todas las operaciones simbólicas involucradas, en una única función que es la función referencial del lenguaje. De esta manera, se define la metáfora como la transferencia de uno de los modos de la función referencial, con lo cual quedaría incluida como una provincia de la teoría de la denotación generalizada, cuyo objeto es explicar la totalidad de la función referencial. La argumentación se dividirá en dos: por un lado se establece una teoría referencial para el lenguaje literal y por otro, la prolongación de esa teoría para el lenguaje metafórico mediante la operación de transferencia.

En lo que respecta al argumento de proporcionalidad mencionado, si bien es inconcluyente, expone con claridad qué es lo que se desea probar: apunta a esclarecer la naturaleza de la referencia para los enunciados metafóricos. Esta teoría de la denotación de Goodman-Ricoeur, va de la mano con el rechazo de la distinción entre cognitivo y emotivo, es decir, con la asignación al lenguaje metafórico de una función exclusivamente emotiva o connotativa (cf. MV p.300).

Es menester distinguir tres conceptos al respecto: lo que es literalmente verdadero, lo que es metafóricamente verdadero, y oponiéndose a ambos simultáneamente, la simple falsedad. Prima facie, la verdad metafórica "conciérne a la aplicación de predicados o de

propiedades a algo y constituye una suerte de transferencia -transfert- como por ejemplo la aplicación a una cosa coloreada, de predicados tomados del reino de los sonidos ..."(i@.p.292). Es posible efectuar una primera observación respecto a la supuesta existencia de dos conceptos de verdad. No parece adecuado oponerles en conjunto un término solo para designar la falsedad, -si es que existen efectivamente dos conceptos distinguibles de 'verdad'- porque mientras que la simple falsedad que se opone a lo literalmente verdadero sólo puede ser la ausencia de denotación de un enunciado afirmativo, o un nombre carente de sentido cuando éste conforma una oración afirmativa, algo distinto ocurre en el ámbito de lo metafórico. Al distinguir dos modos para la referencia -literal y metafórica- y puesto que no parece posible utilizar los criterios empíricos de verificación del enunciado literal, para el enunciado metafórico, esto nos hace pensar en un tipo de falsedad específico para éste último tipo de enunciados: tal vez la falsedad, en lo que concierne a lo metafórico, podría entenderse por extrapolación del par auténtico-inauténtico, que Ricoeur empleara en su análisis del pseudoconcepto de pecado original. De todos modos, al no tratarse de la simple inadecuación entre el enunciado y su referencia, se hace difícil concebir en qué consistiría exactamente esa 'verdad' metafórica, tanto más cuanto que, como veremos oportunamente, la ruptura con la predicación usual parece ser un criterio suficiente para admitir la autenticidad de un símbolo: ¿su verdad?

Si resultara un tipo diferente de verdad, no subordinada a la verificación empírica, sería factible también que el modo de su falsedad fuera distinto al de los enunciados literales. Se debería, entonces, hablar de falsedad literal como la inadecuación de los enun

ciados literales a su referencia literal, mientras que a los enunciados metafóricos, en relación con su referencia metafórica debería corresponderles una 'falsedad' metafórica, es decir, la inadecuación o la no ocurrencia de la verdad metafórica. Ciertamente, la audacia de suponer algo así como una 'falsedad' metafórica, como correlato de la verdad metafórica, no le pertenece a Ricoeur, aunque es una ocurrencia inspirada en un concepto que pide su complemento.

Refiriéndose a Goodman, Ricoeur señala su rechazo a la distinción entre emotivo y cognitivo en los siguientes términos: "la excelencia estética es una excelencia cognitiva. Hay que hablar incluso de verdad del arte, si se define la verdad por la 'conveniencia' con un cuerpo de teorías y entre hipótesis y datos accesibles, en síntesis, por el carácter 'apropiado' de una simbolización. Estos rasgos convienen tanto a las artes como al discurso"(MV p.291). Con esta declaración, se produce la asimilación de la teoría de los símbolos estéticos de Goodman a la teoría referencial de la metáfora de Ricoeur, al atribuir verdad no sólo a las artes, sino también al discurso metafórico. Sin embargo, en esta teoría queda pendiente proporcionar un criterio por medio del cual distinguir el carácter 'apropiado' de un símbolo. No resulta evidente cuándo resulta 'apropiada' una simbolización metafórica, puesto que ante un predicado metafórico cualquiera, supuestamente apropiado, puedo efectuar siempre una predicación adversa a la primera e igualmente válida: ¿cómo decidir cuál sea la verdadera predicación? Incluso, en cierto sentido -metafórico- ambas lo son.

Examinaremos a continuación, la aplicación literal de predicados y en ella el tratamiento de la referencia. La referencia tendría dos direcciones, ejemplificación y denotación, a la vez que el

símbolo involucrado puede ser tanto verbal como no-verbal. Por eso, dentro de la denotación quedan subsumidos tanto el lenguaje que describe como el arte que representa. Representar y describir son, en consecuencia, los dos modos de la denotación correspondientes a los símbolos, sean éstos verbales o no. Por lo tanto, "... decir que representar es una manera de denotar, es asimilar la relación entre una pintura y lo que describe -dépeint- a la relación entre un predicado y aquello a lo cual se aplica"(MV p.292).

Tenemos pues, la siguiente relación: la pintura es a lo pintado como el predicado es a aquello a lo cual se aplica. Podemos concluir que la pintura es como un predicado y lo pintado -objeto pintado- es equivalente a aquello a lo cual se aplica el predicado. La comparación puede esquematizarse en la relación de proporcionalidad siguiente:

pintura : pintado :: predicado : aquello a lo cual se aplica

Este argumento de proporcionalidad esconde una ambigüedad. Cuando dice 'aquello a lo cual se aplica el predicado', inmediatamente pensamos en el sujeto del enunciado, como correlato del predicado, aquél sobre el cual recae la predicación. Según esto, por ejemplo en 'esa casa es blanca', 'blanca' describe a 'esa casa', la denota, al igual que una pintura de la casa representa -se refiere a ...- la casa. Pero entonces, ¿qué denota el término 'blanco' fuera del enunciado, cuando su/dentro del mismo es el sujeto? ¿Qué ocurre con el término 'blanco' aisladamente? Además, si 'blanco' por ser una cualidad denota al sujeto que la posee, entonces ¿qué ocurre en enunciados como 'el blanco es un color', donde el sujeto es también un universal y no un individuo. Lo cierto es que la pintura equivale

en su función al predicado y entonces 'representar' no es simplemente copiar algo sino reestructurar la realidad a través de un símbolo, al igual que para los símbolos verbales el predicado describe una cosa.

La referencia de la representación puede ser nula -unicornio-, múltiple -dibujo del águila que representa a todas las águilas-, o singular -un retrato. De todos modos, cuando habla de la referencia queda claro que ésta es un objeto y no un significado, es decir, algo real extralingüístico. Pero si la referencia es algo real extralingüístico, es posible interrogarse sobre el significado de la equiparación entre el predicado y la pintura, porque si bien una pintura apunta a algo real que es su referencia o modelo -que naturalmente puede ser nula-, aquello a lo cual se aplica el predicado es el sujeto: ¿el término sujeto, su significado o la referencia a la cual el sujeto remite? Volvemos al mismo problema: a qué se refiere el concepto predicado fuera del enunciado afirmativo. A menos que aquello a lo cual se aplica el predicado sea lo que nos determina una definición -intensional o extensional: para ésta última el sujeto pertenece a la extensión del término predicado- del término tomado aisladamente; sin embargo, esta posibilidad parece descartada si nos atenemos a la tesis del sentido contextual que rechaza la definición como mecanismo de fijación del sentido, y porque según esta tesis, las palabras aisladas no son los constituyentes últimos del sentido.

La referencia, nos dice Ricoeur, tiene una doble dirección. La primera consiste en "ubicar 'etiquetas' sobre ocurrencias". Para los símbolos no-verbales tales como un cuadro, éste cumple la función de etiqueta y el objeto representado, la ocurrencia o el ejemplo de

aquella. Para los símbolos verbales, la etiqueta es el predicado y la ocurrencia el sujeto al cual se aplica aquél, o quizá el objeto designado por el sujeto. Es posible advertir que en este primer caso quedaría en suspenso lo que ocurre con la cualidad significada por el predicado, si éste no denota la cualidad significada por él, sino al sujeto de la oración -'blanco' no denotaría blanco, sino ca-sa, en 'la casa es blanca'-; asimismo quedaría en suspenso la denotación del predicado cuando el sujeto es un término genérico (por ejemplo, en 'el blanco es un color'). La 'ocurrencia' puede interpretarse tanto como a/ un ejemplo del predicado, es decir, 'un caso de gris', o bien, b/ como sujeto que ejemplifica al predicado, es decir, "'x' es gr^{is}".

El segundo movimiento o dirección en la cual opera la referencia consiste en la ejemplificación: la misma "consiste en designar una significación como lo que 'posee' una ocurrencia"(MV p.295); sin embargo, pensamos que hay una enorme diferencia en decir que el sujeto ejemplifica al predicado (siendo que el sujeto puede no tener denotación) y decir que tal cosa, objeto extralingüístico, ejemplifica un significado. En el segundo caso es posible recurrir a la verificación empírica, mientras que en el primero no. Pasamos ahora al análisis de la transferencia de sentido que caracteriza la metáfora.

C.2.4 La expresión metafórica como transferencia de sentido

El interés de Ricoeur en indicar estas dos direcciones en las que opera la referencia, radica en que la metáfora estaría inserta en la referencia por ser uno de estos dos modos: la ejemplificación; a través de este mecanismo, él piensa haber superado los problemas

que se suscitan en torno de la referencia en los lenguajes simbólicos. La metáfora es redefinida desde este punto de vista como "... una transferencia que afecta la posesión de predicados por parte de algo singular, antes que la aplicación de esos predicados a algo. ¿ ... / concierne al funcionamiento inverso de la referencia a lo que agrega una operación de transferencia"(MV p.295). "La metáfora se alcanza por medio de ejemplos en donde se dice que tal pintura que posee el color gris expresa la tristeza"(idem.); aquí se supone la siguiente serie de conceptos ligados entre sí: referencia invertida - ejemplificación - posesión (literal) de un predicado - expresión en tanto que posesión metafórica de predicados no-verbales (un color 'triste').

El argumento central en favor de la referencia metafórica tiene dos facetas complementarias: la primera que hemos delineado consiste en mostrar que la referencia tiene una doble dirección: denotación y ejemplificación; por medio de esta distinción se fundamenta la ejemplificación como modo referencial. Puesto que la metáfora es tá definida como la transferencia de una ejemplificación (posesión inversa de predicados) y como la ejemplificación es un modo de la referencia, la metáfora quedaría automáticamente inscripta en una teoría referencial del lenguaje y con ella, el lenguaje simbólico en general, que era el propósito perseguido por Ricoeur. La segunda lí nea argumental tiene como finalidad apuntalar el concepto de transferencia, y en consecuencia el de expresión metafórica.

A continuación, transcribiremos el argumento principal que des pliega Ricoeur para hacer luego un comentario del mismo:

"(a) poseer el gris, para una figura pintada, es decir que es un ejemplo de gris; (b) pero decir que esto es un ejemplo de gris, es

decir que el gris se aplica a ... esto, (c), en consecuencia lo denota. (d) La relación de denotación está pues, invertida: la pintura denota lo que describe; pero el color gris está denotado por el predicado gris. (a) Si poseer es ejemplificar, (e) la posesión no difiere de la referencia más que por su dirección. (f) El término simétrico al de 'etiqueta' es aquí 'muestra' (por ejemplo, una muestra de tela): La muestra 'posee' las características -color, textura, etc.- designadas por la etiqueta, que a su vez es denotada por lo que ejemplifica. (g) La relación muestra-etiqueta, entendida correctamente, abarca tanto los sistemas no-verbales como los sistemas verbales; (h) los predicados son etiquetas en los sistemas verbales; (i) pero los símbolos no-lingüísticos pueden ser también ejemplificados y funcionar como predicados. Así pues, un gesto puede denotar o ejemplificar o hacer ambos, ... el instructor de gimnasia da muestras que ejemplifican el movimiento comandado que denota el movimiento a producir. [...] (j) La oposición entre representar y expresar no será una diferencia de dominio, por ejemplo el dominio de los objetos o de los acontecimientos y el de los sentimientos, como en una teoría emocionalista, (k) representar es un caso de denotar, (l) y que expresar es una variante por transferencia de poseer, (m) que es un caso de ejemplificar, (n) y porque ejemplificar y denotar son casos de hacer referencia, únicamente con una diferencia de dirección. (o) Una simetría por inversión reemplaza una aparente heterogeneidad, en favor de la cual podría/nuevamente la distinción ruinosade deslizarse de lo cognitivo y de lo emotivo, de la cual deriva la de denotación y connotación.

(p) ¿Qué se ha ganado para la teoría de la metáfora? Hela aquí sólidamente amarrada a la teoría de la referencia: por transferen-

cia de una relación que es ella misma la inversa de la denotación, de la cual la representación es una especie. (q) Si se admite, en efecto, como vamos a demostrar, que la expresión metafórica (la tristeza del cuadro gris) es la transferencia de la posesión, y si ya hemos demostrado que la posesión, que no es otra cosa que la ejemplificación, es la inversa de la denotación, de la cual la representación es una especie, entonces todas las distinciones caen en el interior de la referencia, bajo la condición de una diferencia de orientación"(MV pp.295-6).

En (a), (b) y (c) se establece la siguiente serie de equivalencias: 'poseer un predicado' = 'ser ejemplo de ese predicado' = 'decir que ese predicado se aplica a ...' = 'decir que ese predicado denota a ...'. Los términos inicial y final de la serie, son 'poseer' y 'denotar'. Poseer y ejemplificar son igualmente sinónimos. En consecuencia, 'ejemplificar' y 'denotar', las dos direcciones en las cuales se dividía la referencia, aparecen aquí equiparadas.

(d) afirma que la relación de denotación se ha invertido. Esto significa que ejemplificación y denotación son dos modos distintos de decir la misma relación: si hay ejemplificación, aquello acerca de lo cual se ejemplifica es el concepto que denota al ejemplo. Si algo es ejemplo de un concepto, es que eso mismo es denotado por el concepto. Por eso, hay simultáneamente ejemplificación y denotación o no hay ninguna de ambas, siempre que tanto ejemplificación como denotación se refieran a la relación cosa-símbolo. En cuanto a la relación sujeto-predicado, en la interpretación de Ricoeur el primero es una ejemplificación del segundo, el cual a su vez es una 'etiqueta' del primero. La dificultad que se suscita es que si bien él habla de la relación entre cosa y símbolo, en la cual la cosa es la

ocurrencia o el ejemplo del símbolo mientras que éste denota a la cosa, en otras partes de la argumentación, la relación ejemplificación denotación o etiqueta-ocurrencia se aplica al par sujeto-predicado, el primero como ocurrencia del segundo y el segundo como etiqueta del primero, sin especificar si se trata de una relación sintáctica (sujeto-predicado) o bien semántica (signo-objeto designado).

Veamos en qué sentido (d) manifiesta que la relación de denotación se ha invertido. Dice "... la pintura denota lo que describe; pero el color gris ejemplifica al predicado 'gris'; en esto consiste la inversión de la denotación. Puedo decir/^{que}'gris' denota al color gris; pero se advierte que tal inversión lo es exclusivamente en cuanto a la forma de su expresión, porque lo que se dice como ejemplificación o como denotación es en realidad la misma relación. Desde el punto de vista de la relación símbolo-objeto, la pintura denota lo pintado y el predicado gris, la cualidad significada por él. Podemos indagar qué ejemplifica el cuadro-gris; sin dudas al predicado 'gris'; y este último denota al cuadro como una de sus ocurrencias. Parecería sensato, pues, admitir que la misma relación, con los mismos términos, puede describirse en dos formas distintas, como ejemplificación o como denotación, y por eso ambos son 'modos' de la referencia. Sería mejor decir, modos de expresar la referencia. Entonces, no se trataría de que, como afirma en (d), la relación de denotación esté invertida, sino que la/^{misma}relación símbolo-cosa puede expresarse de dos modos distintos. En otros términos, si hay ejemplificación de un símbolo, es porque ese símbolo denota.

Ahora bien, puesto que Ricoeur se refiere al concepto de 'ejemplificar' como 'poseer tal predicado', se trataría de la relación sujeto-predicado y no ya de la relación signo-cosa; en ella el suje

to ejemplifica al predicado y éste denota al sujeto. Pensamos que las objeciones que señaláramos recién son igualmente aplicables aquí. Si 'poseer es ejemplificar' entonces 'la posesión no difiere de la referencia más que por su dirección'. Reiteramos que aquí la 'dirección' se refiere sólo a la expresión de la relación entre ocurrencia que ejemplifica y símbolo que denota; lo expresado es la relación entre ocurrencia y símbolo. Tal cosa es lo expresado en (e): si hay ocurrencia hay símbolo que denota, si no hay ocurrencia la denotación es nula.

La dificultad reaparece en (h), porque cuando dice 'predicado', se entiende el concepto o símbolo en una oración enunciativa. Si fuera el concepto o símbolo respecto de lo designado, sería superfluo hablar de predicado y bastaría con decir 'símbolo'. Si emplea el término 'predicado' es porque se trata del símbolo en su relación con el sujeto. (j) representa una interrupción en el argumento que expone la simbolización literal y adelanta conclusiones referidas al símbolo metafórico o a la aplicación metafórica de símbolos. En efecto, (j) es la conclusión de un argumento que tiene como premisas los enunciados que le siguen: (k), (l), (m) y (n). Que la oposición entre representar y expresar no sea una diferencia de dominio, resulta una conclusión. Por una parte, 'representar' es uno de los dos modos de referir -describir y representar-, el correspondiente a los símbolos no-verbales. Por otra parte, 'expresar' concierne a la aplicación metafórica de predicados, sobre lo que volveremos más adelante. En cuanto a los cuatro enunciados que funcionan como premisas, (k) no ofrece mayor información que lo dicho hasta ahora; lo mismo ocurre con (m) que equipara 'poseer' y 'ejemplificar'. Por su parte, (n) indica que la única diferencia entre ejemplificar y de-

notar es la dirección de la referencia, es decir, la dirección símbolo-cosa, relación que ya hemos comentado anteriormente. La dificultad aparece en cambio con (l) porque mientras no se aclare qué significa la transferencia, concepto clave de la metáfora, no es lícito insertar la misma en una teoría de la referencia a través de la cláusula: "expresar es una variante por transferencia de poseer"; por igual razón tampoco es lícito insertar el enunciado (o), puesto que no se ha mostrado la simetría por inversión más que para los símbolos literarios, y aun para éstos hemos visto que la simetría entre ejemplificación y denotación corresponde a una equivalencia. Que la heterogeneidad entre el ámbito de los hechos y el de las emociones, tal como se distingue tradicionalmente el campo de aplicación de los símbolos literales y metafóricos, no sea más que aparente, que ambos campos sean homogéneos, es algo que aún no se ha mostrado en la precedente exposición de la teoría referencial. Sólo se ha efectuado un desarrollo de la teoría en lo concerniente a los símbolos literales, en los cuales indicamos en qué sentido la referencia tenía una doble dirección. En consecuencia, que se haya indicado la simetría por inversión dentro de la referencia, no avala la prohibición de distinguir entre cognitivo y emotivo, denotación y connotación, o literal y metafórico.

Los enunciados (p) y (q), conclusiones y recapitulaciones de lo expuesto previamente, afirman 'amarrar la metáfora a una teoría de la referencia'. Sólo si se admite (q), se puede afirmar (p), porque la clave de la inserción de la metáfora en la referencia es aceptar que ésta es la transferencia de la posesión. Dos parecen ser las condiciones para introducir la metáfora en una teoría referencial: la simetría entre ejemplificación y denotación, de la cual ya hemos

hecho mención, y la transferencia del predicado poseído por el ejemplo, que veremos a continuación.

Un breve comentario respecto de (q). Al decir "... todas las distinciones caen en el interior de la referencia, bajo la condición de una diferencia de orientación", ¿se está introduciendo realmente la metáfora en una teoría referencial? ¿Y de qué manera? Ya vimos que la superposición de la relación símbolo-cosa con la relación sujeto-predicado conduce a pensar que todo sujeto es una ocurrencia del predicado cuando, en realidad, el símbolo que oficia de sujeto, fuera de la oración puede carecer de denotación. Si la posesión de un predicado cuya denotación es nula, sea porque no se aplica al sujeto (enunciado falso), sea porque el sujeto a su vez tiene denotación nula, es pues, nula, la transferencia de dicha posesión proporcionará una referencia metafórica cuya denotación debería ser igualmente nula. Si por el contrario, el predicado tiene una ocurrencia real, entonces la transferencia metafórica de la posesión del predicado por esa ocurrencia producirá una denotación metafórica no-vacía, pero ¿qué clase de denotación será, que no es la propiedad poseída sino su transferencia? ¿Cómo decidir si esa transferencia es adecuada? Estos interrogantes nos llevarán al análisis de la segunda parte de la argumentación que desarrolla Ricoeur, que trata precisamente de la transferencia o posesión transferida de predicados.

C.2.5 El mecanismo de la transferencia metafórica de predicados y la verdad metafórica

En el ejemplo 'la pintura es literalmente gris pero metafóricamente triste', distingue 'gris' como predicado que se aplica a un objeto -la pintura- o a un estado de cosas, mientras que 'triste'

como predicado de un enunciado metafórico se aplica a una figura.

El hecho o estado de cosas no es un dato simple, sino el correlato del acto predicativo, mientras que la 'figura' es el "... uso predicativo de una denotación invertida, es decir, de una posesión-ejemplificación" (MV p.296). La denotación invertida es la relación del predicado al sujeto; 'invertida' significa que éste último oficia de 'muestra' del otro que es su 'etiqueta'. Podemos entonces reemplazar el término 'denotación invertida', por el término equivalente pero intuitivamente más claro de 'ejemplificación de predicados' o 'posesión de un predicado por algo singular'. Así pues, una 'figura' metafórica es según este reemplazo, la aplicación de un predicado a un sujeto que ejemplifica esa etiqueta. Por ese motivo, piensa que "... la 'figura' no es el ornamento de una palabra ...". Naturalmente, lo que distingue 'hecho' y 'figura', puesto que son "... maneras diferentes de aplicar predicados, de ejemplificar etiquetas", es el concepto de 'transferencia' en que parece consistir la metáfora.

Ahora bien, la aplicación de predicados metafóricos se efectúa de dos modos. Según el primero, "... la transferencia de un predicado aislado ..." abarca lo que se denomina 'figura' metafórica; su característica es la de ser precisamente un predicado aislado. El segundo modo de aplicación de predicados metafóricos es lo que Ricoeur denomina 'esquema'. El esquema "... designa un conjunto de etiquetas tal que un conjunto correspondiente de objetos -un 'reino'- se ajusta a este conjunto (por ejemplo el color)" (MV p.297). Así pues, la transferencia metafórica puede efectuarse en un predicado aislado -figura- o bien en la transposición de un conjunto de predicados -esquemas. Esta distinción se corresponde tanto con el teore-

ma del sentido contextual como con la teoría de la metáfora-enunciado (en el cual se estructura la relación tenor-vehicle), en oposición a la teoría de la metáfora como cambio de sentido para una palabra. La capacidad de reorganización de la realidad, que tiene la metáfora, sale a la luz antes bien en el esquema que en la figura metafórica: "... reorganiza la visión de las cosas cuando es un 'reino' entero el que es transpuesto: por ejemplo, los sonidos en el orden visual"(idem). Cuando así sucede, "... el 'transporte' se transforma en una migración conceptual ...". Hay que advertir que no deja de tratarse de una expresión metafórica de la metáfora, al igual que cuando más arriba Ricoeur cita la definición de metáfora que emplea N. Goodman como "... idilio entre un predicado que tiene un pasado y un objeto que cede todo, protestando"(MV p.296). No deja con ello de ser ilustrativa, pero como explicación es evidentemente defectuosa, ya que utiliza como método explicativo lo mismo que quiere explicar: enunciados metafóricos. Igualmente, cuando dice que "... el 'transporte' es una migración conceptual ..." y añade, "... tal como una expedición allende el mar con armas y bagages", es indudable la fuerza psicológica de este enunciado en cierto modo más esclarecedor de la naturaleza de lo metafórico que las explicaciones previas, pero no deja de ser cuestionable desde el punto de vista de la epistemología del símbolo y como fundamentación del lenguaje metafórico ya que refleja el tipo de argumentos empleados.

Ahora bien, ¿cómo funciona este 'esquema' metafórico? Dice Ricoeur que "... la organización efectuada en el reino extranjero está guiada por el empleo de la red entera en el reino de origen", de modo tal que independientemente del reino que se elija como territorio de invasión conceptual, "... el uso de etiquetas en el nuevo

campo de aplicación está regulado por la práctica anterior: así, el uso de la expresión 'altura de los números' puede guiar la de la expresión 'altura de los sonidos'; la ley de empleo de esquemas es la regla del 'precedente'"(MV p.297).

Veamos un poco el funcionamiento de esta transposición. Dice que la ley de empleo de los esquemas es la regla del precedente, lo que significa que el primer reino es la clave de interpretación del segundo. ¿Qué significa que el primer reino es la clave de interpretación del segundo? El reino 'A', pongamos por caso, del reino 'B'; esto significa que en el reino 'B' las etiquetas se aplican como en el reino 'A'. En el ejemplo, la 'altura de los números' es el modo de empleo de etiquetas que guía la expresión 'la altura de los sonidos'. El 'como' indica que la aplicación tiene algo de igual y algo diferente (cf. B.2.1). Los predicados del reino 'A' se aplican como los predicados del reino 'B'; no del mismo modo, pero tampoco de un modo totalmente diferente. Ahora bien, sucede que la comparación entre los dos modos de aplicación de etiquetas es igualmente metafórica. Por eso no es una explicación efectiva de la metáfora en cuanto a su inserción en una teoría referencial, ya que la explicación en sí misma es metafórica.

Detengámonos un momento en analizar en qué consiste el tutela je de un reino por el otro. Para comenzar hay que distinguir cuándo un predicado es de aplicación metafórica, lo que nos lleva a preguntar cuál es el criterio para distinguir entre un predicado literal de otro metafórico. Al respecto, Ricoeur dice que "... la aplicación de un predicado no es metafórica más que cuando entra en conflicto con una aplicación regulada por la práctica actual"(MV p.298). Aquí nos proporciona un doble criterio: por un lado, un predicado es li-

teral, 'cuando está regulado por la práctica actual', y es metafórico 'cuando entra en conflicto con la aplicación regulada por la práctica actual'. Cabe preguntar qué se entiende por 'práctica usual'. Es posible suponer que se trata de las reglas semánticas de designación implícitas en el discurso propio del lenguaje natural, con su carga de ambigüedades, y podemos esperar que también participen las reglas semánticas de los lenguajes estandarizados como los lenguajes científicos.

Para entrar en conflicto con las designaciones usuales, tendríamos que saber con certeza cuáles son esas designaciones; si las de los lenguajes naturales o las de los lenguajes normalizados. Supongamos que abarca las reglas semánticas de ambos lenguajes. Entonces un predicado será metafórico cuando entra en conflicto con las reglas semánticas establecidas en cualquiera de esos sistemas lingüísticos. Esto constituye una ampliación del concepto de metafórico, porque no interesa la similitud 'real' entre el predicado usual con el predicado metafórico. No es preciso que se tenga en cuenta una comparación estrecha porque la regla sólo indica una condición negativa: la de un conflicto con los predicados usuales, o con los usos estándares de esos predicados.

Esto último le permite a Ricoeur, decir que la metáfora "... crea la semejanza, antes que la encuentra y la expresa" (siguiendo a Max Black; cabe destacar la crítica de Black a los enfoques sustitutos y comparativos de la metáfora, compartidos por Ricoeur, y asimismo su defensa de la teoría interactiva formulada originalmente por Richards). En consecuencia, "... es vano buscar lo que justifica la aplicación metafórica de un predicado: la diferencia entre lo literal y lo metafórico introduce de todos modos una disimetría en la

conveniencia"(MV p.298). La asignación metafórica de predicados parece ser pues, totalmente arbitraria, porque el criterio de diferenciación de lo metafórico es sólo la condición negativa de 'conflicto con la predi^{ca}ción usual'. Pero ¿cómo es posible hablar de verdad metafórica si la asignación de predicados metafóricos es totalmente arbitraria? Los predicados literales, como símbolos escritos o hablados, pueden asignarse arbitrariamente; es admisible que la relación entre un símbolo y la cosa designada sea arbitraria, en el sentido de que el símbolo es una etiqueta de la cosa. Por el contrario, en lo que respecta a la asignación metafórica de predicados, si el repertorio de variaciones sólo responde a una condición negativa, como lo es el conflicto con la designación usual, entonces no parece posible asignarle valor de verdad de ninguna clase, porque cualquier predicado que entre en conflicto con la asignación usual es susceptible de predicarse metafóricamente. En consecuencia, el criterio de verdad parece esfumarse por el mismo enunciado del criterio de distinción entre lo literal y lo metafórico.

Para los enunciados atributivos de predicación literal, el criterio de verdad, una vez establecidas las leyes semánticas de designación -y esto vale tanto para las leyes implícitas de los lenguajes naturales como para las leyes explícitas de los lenguajes formalizados o normalizados- es la adecuación con el objeto, hecho, o estado de cosas designado por el nombre o por el enunciado atributivo. La rigidez en cuanto a la constancia entre la predicación y lo designado por ella se mantiene y la verificación empírica es el recurso que garantiza la adecuación. Todo lo contrario sucede con los predicados metafóricos, en los cuales no sólo la verificación empírica les está vedada, sino que la misma designación de etiquetas admite

una variabilidad que en la práctica es sin límites; la única limitación -formal- que encuentra, es la condición negativa de conflicto con la predicación usual.

El resultado de esta extensión de la aplicación de predicados, es una complejización hasta lo imposible en el establecimiento de criterios de verdad realmente operativos. Si la inadecuación de la predicación literal es el criterio de distinción de lo metafórico, ¿en qué sentido podemos aún pedir un criterio de adecuación para estos predicados? ¿Cómo saber qué predicados metafóricos son adecuados, si su característica es la inadecuación respecto de la predicación literal? Ahora bien, es cierto que Ricoeur no adopta esta postura extrema y sostiene una versión algo atenuada de la misma pero, de todos modos, mantiene el criterio mencionado. Nos dice que "... es vano buscar lo que justifica la aplicación metafórica de un predicado ..." (MV p.298), es decir, que cualquier predicado metafórico sólo está restringido por la condición negativa mencionada precedentemente.

En ambos casos, literal y metafórico, "... la aplicación es falible y sometida a correcciones; sólo que la aplicación literal es la que ha recibido el aval del uso; es por eso que la cuestión de la verdad no es insólita ..." (idem). La pregunta es ¿cómo sabemos cuándo 'falla' la aplicación metafórica de un predicado? ¿Será simplemente una cuestión que se resuelve por medio del 'sentido' estético, o de alguna otra forma? La cuestión de la verdad metafórica, a la luz de estos interrogantes es, si no insólita, al menos desconcertante.

La cuestión de la verdad se mantiene bajo la doble condición de definirla como adecuación y aceptar el recurso a la verificación

empírica. En cambio, "... la extensión en la aplicación de una etiqueta o de un esquema debe satisfacer exigencias opuestas: debe ser nueva pero apropiada, extraña pero evidente, sorprendente pero satisfactoria. Un simple 'etiquetaje' no equivale a una 're-asignación' (re-assortiment)"(idem). La predicación metafórica debe ser nueva, extraña y sorprendente pero también apropiada, evidente y satisfactoria. Los tres primeros conceptos indican la innovación semántica introducida por la metáfora, mientras que los segundos tres indican las características que debe satisfacer la verdad metafórica. Se trata de exigencias similares a las de la verdad literal: ser apropiado o adecuado el concepto que se predica, es decir, el símbolo debe corresponder al objeto designado; debe ser evidente, es decir, aparecer claramente la relación entre el símbolo y lo designado. Pero, la exégesis de todo lenguaje simbólico por la cual se pretende desentrañar un sentido oculto, ¿no parece lo más alejado a toda evidencia? ¿Se podría hablar, eventualmente, de evidencia metafórica? ¿Cómo es posible que simultáneamente sea evidente y novedosa, satisfactoria y sorprendente, evidente pero extraña? ¿Qué tipo de evidencia, satisfacción y adecuación puede exigirse que cumpla simultáneamente con las tres condiciones innovadoras y a la vez con el criterio negativo anteriormente enunciado, y que resulte verdadera objetivamente, aunque metafóricamente? ¿Cómo es posible que esa 'verdad metafórica' sea algo más que un estado subjetivo o un sentido predicado sin referencia? Ricoeur sostiene que "hay sin embargo allí una verdad metafórica, puesto que el descuido (méprise) en la aplicación de la etiqueta equivale a la reasignación de una etiqueta, tal que triste conviene mejor que alegre. La falsedad literal -por asignación defectuosa (fautive)- se convierte en verdad metafórica por reasigna-

ción de etiqueta" (MV p.297).

La tendencia intuitiva es darle la razón por cuanto 'convenimos' que el color gris es un color triste, aunque eso no impide que podamos predicar otra cualidad referida al color gris. No existe ninguna regla enunciada que impida la predicación de otra cualidad del color gris, a la vez que, paradójicamente, la regla del uso acostumbrado, es decir, la práctica usual en la atribución de predicados que permitiría distinguir los enunciados literales de los metafóricos, parecería ser sin embargo la mejor explicación de la atribución de la 'tristeza' al color gris. De ser efectivamente así, el resultado sería paradójico, porque el criterio de la práctica usual que distingue predicados literales podría servir para explicar la aplicación de predicados metafóricos: es 'usualmente' aceptado el predicado 'triste' para el color gris.

Esto nos hace pensar que la práctica usual no resultaría ser un criterio idóneo para identificar predicados no-metafóricos de los que sí lo son; pero donde realmente se advierte su insuficiencia es ante la decisión sobre el carácter adecuado de un predicado metafórico por sobre otro, lo cual nos retrotrae al problema de la indecidibilidad entre hermenéuticas que evocamos más arriba.

Podemos pasar ahora, del problema de la distinción entre predicados metafóricos y literales, al del carácter falible de esos predicados. Los predicados literales son falibles y su corrección deriva de la no-adequación, lo cual se manifiesta mediante verificaciones empíricas. En cambio, los predicados metafóricos, no susceptibles de verificaciones empíricas, y para los cuales rige la ley del conflicto con la aplicación regulada por la práctica usual, resultan

particularmente problemáticos en cuanto a la determinación de su adecuación o inadecuación, porque para ello sería menester servirse de un criterio de verdad claramente enunciado y plenamente operativo; sería la única vía que haría posible controlar la adecuación del predicado y eventualmente permitir la corrección de la predicación metafórica. Pero no parecen alcanzarse ninguno de estos dos objetivos.

¿Qué resulta de todo esto para la expresión? En primer lugar, se entiende por expresión "... una posesión metafórica de orden representativo"(MV p.299), es decir, la función metafórica fuera del simbolismo verbal. Según el ejemplo del mismo Ricoeur, "... la pintura triste es un caso de posesión metafórica de una 'muestra' representativa, que ejemplifica una 'etiqueta' representativa. Dicho de otro modo, 'lo expresado está metafóricamente ejemplificado'. La expresión (triste) no es pues, menos real que el color (azul)"(idem). La pintura como tal es la muestra representativa (porque constituye un símbolo no-verbal) que ejemplifica una etiqueta representativa 'triste'. Cabría preguntar en qué sentido 'triste' es representativo y no es verbal, puesto que parece ser un predicado estrictamente verbal. Se afirma que lo expresado -la tristeza de la pintura- no es menos real que la propiedad literal -azul- pero naturalmente no es el mismo tipo de realidad: es metafóricamente real. Esto último, porque no le caben las reglas de designación ni verificación de enunciados literales. Se mantiene en pie el interrogante sobre la realidad que se atribuye al predicado metafórico: ¿es un estado anímico?; esto sería factible, pero entonces ya no pertenecería a la esfera objetiva del fenómeno, como se pretende, sino al sujeto que lo percibe. Si en cambio, como pretende Ricoeur, pertenece a las cualida-

des atribuibles al objeto, ¿en qué sentido es objetiva?

Ricoeur piensa que "por no ser ni verbal ni literal, sino representativa y transferida, la expresión no es menos 'verdadera', si es apropiada"; pero no debe interpretarse esta expresión como un estado subjetivo ya que "no son los efectos sobre el espectador los que constituyen la expresión". Las comillas en 'verdadera', indican que se trata de otro tipo de verdad que no la literal, pero este concepto no queda satisfactoriamente esclarecido con los argumentos que Ricoeur despliega hasta aquí. En cuanto a que es 'verdadera' si es apropiada, estaríamos en condiciones de acordar con esto, siempre que fuera posible enunciar un concepto de 'apropiación' metafórica que falta.

C.2.6 Algunas conclusiones respecto de la teoría referencial

Ricoeur enumera algunas conclusiones a partir de la teoría que confeccionó sobre la referencia metafórica, respecto de las cuales caben formulas algunas observaciones.

1/ Nos dice, en primer lugar, que "la distinción entre denotación y connotación no es un principio válido de diferenciación de la función poética, si por connotación se entiende un conjunto de efectos asociativos y emocionales desprovistos de valor referencial, y en consecuencia, puramente subjetivos; la poesía, en tanto que sistema simbólico, comporta una función referencial a igual título que el discurso descriptivo" (MV p.300). Podemos observar ante esta primera conclusión que, para anular esa distinción, es imprescindible determinar claramente qué debe entenderse por referencia metafórica, y pensamos haber señalado con suficiente precisión este problema: la explicación que Ricoeur nos proporciona sobre la metáfora en tér

minos metafóricos resulta inadecuada.

2/ Las sensa (sonidos, imágenes, sentimientos) son representaciones, no descripciones; ejemplifican y no denotan, y transfieren la posesión en lugar de retenerla. Son reales y pertenecen a las co sas antes de experimentarse subjetivamente. Esto concuerda con su definición de expresión como "... posesión metafórica de orden representativo"(MV p.299). En el ejemplo dado, la pintura es gris y expresa la tristeza. La pintura es una muestra representativa, es decir, posee un predicado, ejemplifica una etiqueta representativa -el color gris-, y este predicado denota a la muestra. Ahora bien, la tristeza, que es la posesión metafórica, es el resultado de una transferencia de la posesión literal -gris-. De este modo, la pin tu ra ejemplifica el gris, y éste transfiere la posesión a otro predicado, esta vez metafórico -triste-, con lo cual la expresión es "... la transferencia metafórica de la posesión"(MV p.299). Lo expresado está metafóricamente ejemplificado porque el sujeto que ejemplifica al predicado literal, ejemplifica igualmente al predicado metafórico; ambos son etiquetas asignadas a la muestra, pero mientras que una lo es literalmente, la otra lo es metafóricamente, como re s u l t a d o de la operación de transferencia.

El núcleo de la metáfora parece estar en el concepto de 'trans ferencia', y éste no es sino un nombre metafórico para la metáfora, con lo cual, lo que se desea explicar resulta la clave de su propia explicación. En la definición de la metáfora se produce una confu sión entre definiendum y definiens, a la vez que en el argumento em ple a d o para sustentar esta definición se comete un círculo lógico, al cual no le convienen ninguna de las virtudes del círculo hermenéu t i c o.

tico.

3/ Sostiene, además, que "las cualidades poéticas, en tanto que transferidas, hacen a la configuración del mundo; son 'verdaderas' en la medida en que son 'apropiadas', es decir, en la medida en que juntan la conveniencia a la novedad, la evidencia a la sorpresa" (MV p.300). Sin embargo, hemos señalado que, o bien son totalmente arbitrarias y en consecuencia no parece que tenga otro criterio sino el antojo de la subjetividad como medio de admitir su 'conveniencia', o bien resultan del acuerdo intersubjetivo para su aplicación. En este último caso, parece haber una oposición con el criterio propuesto para la distinción entre lo literal y lo metafórico como 'conflicto con la predicación usual'.

Ricoeur adopta estos tres primeros puntos del análisis que el mismo Goodman efectuara, y los complementa con otros tres:

1/ Señala, en primer término, el eclipse de la referencia literal como condición negativa para el surgimiento de la referencia metafórica; esto lo expresa como un argumento de proporcionalidad sobre el cual ya nos hemos referido.

2/ Sugiere que "el discurso poético apunta a la realidad poniendo en juego ficciones heurísticas cuyo valor constituyente es proporcional a su potencia de denegación" (MV p.301). Las ficciones heurísticas constituirían un modo de exploración ontológico de la realidad; por eso, la crítica al idealismo trascendental husserliano que ejerce especialmente en lo que respecta a la reducción del mundo al estatus de correlato de conciencia, parece volverse en su contra: la redescrición de la realidad que se opera en el lenguaje, particularmente en el lenguaje simbólico, supone un poder constitu-

yente al cual se asocia directamente la concepción idealista criticada por Ricoeur. El mismo lo expresa en estos términos: "... si todo lenguaje, si todo simbolismo consiste en 'rehacer la realidad', no hay lugar en el lenguaje en donde ese trabajo se muestre con mayor evidencia: es cuando el simbolismo transgrede sus límites adquiridos y conquista tierras desconocidas, que se comprende los resortes de su reino ordinario" (MV p.298). No es posible desarrollar aquí un análisis de fondo sobre el significado y las consecuencias de este 'rehacer la realidad'. Esta expresión, sin embargo, parece remitirnos a algún tipo de constitución de la realidad por una subjetividad, aunque Ricoeur no se explaya sobre el tema y, sin duda, rechazaría nuestra acusación de idealismo. De todos modos, el concepto o la operación por la cual rehacemos la realidad tiene un papel destacado en relación con su modo de ver la función que cumple el lenguaje simbólico: en él, el criterio de conflictividad con la predicación usual determina la predicación metafórica, pero con ese criterio, cualquier predicado tiene la misma justificación en cuanto a su poder de rehacer la realidad. En consecuencia, no existe un concepto adecuado por el cual adoptar una discriminación entre una predicación correcta y otra que no lo es, de manera que no parece fácil defender la pretensión de verdad, es decir, de referencia a la realidad, junto con una posibilidad indeterminada de asignar predicados metafóricos a partir del criterio de conflictividad con la predicación usual.

§/ Se aparta del nominalismo de Goodman porque en una concepción de ese tipo, el carácter apropiado de un predicado no se puede justificar. Señala que "la 'conveniencia', el carácter 'apropiado' de algunos predicados verbales y no verbales ¿no es acaso el índice

de que el lenguaje no sólo ha organizado de otro modo la realidad, sino que ha vuelto manifiesta una manera de ser de las cosas que, favorecida por la innovación semántica, es llevada al lenguaje? El enigma del discurso metafórico es, según parece, que 'inventa' en el doble sentido de la palabra: lo que crea, lo descubre; y lo que encuentra, lo inventa"(idem.).

Sin embargo, no se ve de qué modo, la 'conveniencia' o 'apropiación' de ciertos predicados sea, en el lenguaje metafórico, indicio de una manera de ser de las cosas. La pregunta, no es más que una afirmación: el lenguaje metafórico dice algo sobre la realidad. Pero esto es algo que aún no se ha podido demostrar. Que reorganice de otro modo la realidad, es posible, si con ello se quiere decir que expresa nuestro modo de sentir la realidad. En cambio, que su pretendida verdad sea una manera de ser de las cosas, resulta más difícil de sostener, porque la conveniencia metafórica no puede definirse con claridad, o al menos, no lo ha sido hasta aquí, a lo largo de las exposiciones que el mismo Ricoeur desarrolla y que hemos estado comentando.

En cuanto a lo que 'inventa', el discurso metafórico, hay que tener presente que 'inventa' es una palabra en mención metafórica y a través de ella se pretende unificar dos categorías diversas: lo subjetivo de las emociones, los sentimientos, las coloraciones afectivas en general, y lo objetivo del discurso informativo que nos dice algo que, suponemos, refleja una cualidad objetiva del mundo. Si la redescrición metafórica crea o inventa la predicación metafórica, no resulta fácil imaginar cómo es posible que simultáneamente la descubra y la encuentre ya hecha. Si es una predicación de propiedades objetivas, la síntesis enunciada ya estaría efectuada en el objeto y

sólo quedaría enunciarla. Si, por el contrario, resulta de una creación, entonces no procede en modo alguno del objeto, sino de los significados que el sujeto atribuye a los objetos. En otras palabras, si la predicación resulta de una creación o invención, es que lo predicado del sujeto resulta un sentido metafórico que el hablante expresa a través de una metáfora y siente respecto del objeto sobre el cual se predica. Se trataría, pues, de 'cualidades' subjetivas enunciadas como pertenecientes al objeto, es decir, modos de 'sentir' la realidad, o simples estados de ánimo proyectados como cualidades presuntamente propias de algún objeto.

C.3 El sistema hermenéutico

Hemos tenido la oportunidad de observar distintos aspectos que conforman etapas sucesivas y complementarias de la hermenéutica en Ricoeur. Sin embargo, a lo largo de su obra no ha seguido, este pensador, un desarrollo lineal y sistemático de su pensamiento, por lo cual nos hemos propuesto además de criticar algunas de sus tesis principales, exponer de la forma más sistemática posible el núcleo de lo que, creemos, conforma el fundamento de esta disciplina. Así, hemos dedicado a esta tarea la tercera sección, en donde evocamos elementos que completan su teoría del significado y que, suponemos, nos facilitarán una mejor comprensión de su punto de vista.

C.3.1 Signo y símbolo en la hermenéutica de Ricoeur

La consideración de los conceptos de signo y símbolo constituye una etapa indispensable para comprender la estructura del lenguaje simbólico. Ricoeur considera que el signo es el vehículo portador de la función significante y se caracteriza por una doble dualidad: una dualidad estructural entre el significante o signo sensible y el significado expresado por el primero, y otra intencional entre el signo y el objeto designado. Emplea el término 'designado' sin especificar si se trata de objetos o de clases de objetos. Se puede poner de manifiesto la estructura del signo a través del siguiente cuadro:

signo = 'x' → sentido → referencia

donde el signo implica un soporte material o señal 'x', una clase de objetos posibles y, eventualmente, los objetos reales que ilustran la clase.

Es a partir de esta estructura característica del signo que Ri

coeur afirma por una parte que todo símbolo es un signo porque comparte su estructura significante, pero por otra parte, no todo signo es un símbolo porque éste último mantiene una doble intencionalidad específica: una literal y otra analógica; en este empleo, el término 'analógico' debe entenderse como 'no-literal', o 'simbólico', y en modo alguno significa o se confunde con el razonamiento por analogía. Esta tercera dualidad es propia del símbolo y se trata de una relación de sentido a sentido, una intencionalidad de segundo grado; por eso, deberán ser considerados símbolos "... las expresiones de doble o múltiple sentido cuya textura semántica es correlativa del trabajo de interpretación que hace explícito su segundo sentido o sus sentidos múltiples"(FIC p.15).

Ricoeur despliega una vehemente defensa de la independencia de esta relación entre un sentido manifiesto y otro latente, como siendo distinta de la superposición o multiplicidad de sentidos para un mismo signo. La interpretación es la tarea de explicitar ese sentido latente abordándolo desde el sentido manifiesto; desde luego, ese 'hacer explícito' debería ser especificado a través de ciertas reglas, ya que de otro modo no se ve cómo podría la interpretación, trascender el plano meramente subjetivo; se advierte claramente que, al menos en este nivel, el problema con el que se enfrenta la hermenéutica es la confección de criterios para la interpretación.

En su trabajo de 1975 (MV p.277 yss.) se hará explícita la formulación de lo que podemos considerar una cuarta dualidad estructural, simultáneamente con el enfoque referencial del lenguaje simbólico. Si bien Ricoeur nunca se refiere a ella en estos términos, atendiendo a las relaciones que se entablan entre signo y significado, signo y objeto, sentido literal y sentido metafórico, resulta

evidente su aparición en la relación que existe entre el sentido segundo o metafórico y la referencia metafórica, a los que denomina también 'estructura de la obra' y 'mundo de la obra', respectivamente.

Desde el momento en que se transita de la definición de símbolo y consecuentemente la de interpretación, como una relación entre dos sentidos -uno aparente y otro oculto- hacia la relación de este sentido segundo, latente, oculto, con una referencia igualmente indirecta, metafórica, se abre una nueva perspectiva de la cuestión. Los problemas suscitados por el planteo de la hermenéutica como interpretación de un sentido latente que sólo se manifiesta por intermedio de un sentido primero, se centran fundamentalmente en la búsqueda de criterios por los cuales efectuar la 'traducción' o lectura, y tiene como consecuencia la discusión respecto al modo de resolver en forma eficaz y ya no subjetiva el enfrentamiento entre hermenéuticas rivales. Pero los problemas que plantea esta etapa son de un orden diferente y ciertamente más problemático, puesto que al afirmar la existencia de una referencia metafórica, se pasa de lleno al terreno de la verdad a través del concepto de 'verdad metafórica', concepto inmediatamente vinculado con el de 'referencia metafórica'. No sólo implica la pregunta sobre qué significa determinado símbolo, cuál es su sentido, sino que además el mismo es afirmado como 'verdadero' o 'falso'. Las comillas indican que no se trata de la verdad en sentido literal sino metafórico. Pero, ¿qué puede significar que un signo tiene una referencia indirecta o metafórica?; y del mismo modo, ¿qué se quiere decir al afirmar que un símbolo es correlativo de una verdad metafórica? El eje de este problema, al que sólo presentamos

aquí sin desarrollar, lo constituye la creencia de que existe algo así como una referencia que es específica de lo simbólico, en contra de la tesis tradicional que ve en el lenguaje poético -y, desde luego, en todo lenguaje simbólico en general- la suspensión de la referencia: en él sólo habría una relación entre el signo y las distintas capas de sentido, mientras que la denotación, el denotatum, sería inexistente. Es precisamente la aceptación o el rechazo de este punto de vista, lo que inaugura esta discusión, porque más allá del aspecto connotacional que la teoría tradicional de la metáfora defiende, Ricoeur se propone elucidar la naturaleza del mundo del texto. (MV pp.273, 278, 288)

Esta dificultad que presenta el otorgarle, en algún modo, un cierto peso ontológico al contenido de la referencia simbólica, ha debido ser advertida por el mismo Ricoeur, puesto que en sus últimos trabajos limita esta aspiración, admitiendo que "... el mundo del texto no es más que una trascendencia en la inmanencia" (TR, III, p.230). Es a partir del plano intencional del sentido como correlato de conciencia, que el mundo del texto despliega su referencialidad, y sólo por medio de la lectura y la acción como re-creación, la configuración del texto se refigura en un mundo para el lector, el escucha o el espectador. La mediación por la lectura y la atenuación de la carga ontológica atribuida al mundo de la obra, es lo que diferencia este trabajo -Tiempo y relato- de La metáfora viva, en donde había prolongado el 'ver-como ...' del enunciado metafórico, en el 'ser-como ...' de su correlato ontológico. De todos modos, subsiste la cuestión de que si existe algún correlato, ¿en qué consiste?, y si la referencia ontológica está suspendida, ¿no permanecemos acaso en el plano del sentido, es decir, en el de las connotaciones? Para apreciar el

origen de este problema, es menester examinar una de las dos tesis principales que conforman su teoría del significado, lo que haremos a continuación.

C.3.2 La tesis de la apertura del universo de los signos

Este es un aspecto de suma importancia porque constituye un pre supuesto del análisis hermenéutico: en este nivel no hay clausura del universo lingüístico, es decir, no hay explicación inmanente del sistema de los signos como tal, sino que se piensa en la referencialidad del mismo, en su afuera. De esta forma, en Temps et récit, a la configuración de la obra por parte del autor, añade la prefiguración de la misma en una precomprensión del hombre y del mundo, a la vez que completa el ciclo en una refiguración por parte del que recibe esa obra -lector, auditor, espectador-; en ella se completa el arco hermenéutico que incluye la lectura y la acción. De esta manera, resulta imposible escindir el sistema de los signos de aquellos que representan, del contexto a partir del cual se constituye el sentido y de los actores que desde la constitución a la recepción de la obra, la inscriben en una constelación de sentido.

Para suscribir esta tesis, Ricoeur distingue tres niveles (LF p. 146; CI pp.64-67) estratégicos para la consideración del simbolismo: se trata del nivel hermenéutico, el nivel de la semántica lexical y el de la semántica estructural. El criterio distintivo se introduce a partir de la unidad lingüística, es decir, de la secuencia que cada uno de ellos toma en cuenta como característica peculiar de su enfoque del significado. Así, para la lingüística estructural que adopta el postulado de la clausura del universo de los signos, el análisis

sis del significado se lleva a cabo en unidades construidas a los fi nes del mismo análisis y son subyacentes a las palabras o lexemas: se constituyen a partir de su estructura relacional como sistema de diferencias y se denominan semas. La semántica lexical por su parte, circunscribe el problema del sentido múltiple como polisemia, es decir, como "la posibilidad para un nombre $\angle \dots _ /$ de tener más de un sentido; es posible describir este efecto de sentido en los términos saussurianos del significante y del significado"(CI p.69); esto signifi ca que aun en este nivel se mantiene la clausura del universo lingüístico, porque lo que se busca es comprender y explicar el funcionamiento de la lengua como sistema de signos.

Se accede al nivel hermenéutico cuando se considera una nueva unidad: el texto; con él se combina la tesis de la apertura del universo de los símbolos, desde el momento en que la explicación a partir de la estructura inmanente es insuficiente para dar cuenta de to dos los aspectos implicados en el texto. Es por eso que "... la simból ica es un medio de expresión para una realidad extralingüística"(CI p.67; MV p.97) y el concepto mismo de apertura significativa que para la hermenéutica "... la interpretación está a caballo de lo lingüístico y lo no-lingüístico, del lenguaje y de la experiencia vivida, $\angle \dots _ /$ la especificidad de las hermenéuticas es precisamente que esta inserción (prise) del lenguaje sobre el ser y del ser sobre el lenguaje se realiza de modos diferentes, $\angle \dots _ /$; el simbolismo, tomado en su nivel de manifestación, el de los textos, marca el desbor damiento del lenguaje hacia lo otro que él mismo: lo que llamo su apertu ra; este desbordamiento, es el decir; y decir, es mostrar; las hermenéuticas rivales se desgarran no sobre la estructura del doble-

sentido, sino sobre el modo de su apertura, sobre la finalidad del mostrar"(CI p.68). La hermenéutica se hace cargo del lenguaje cuando éste escapa a un tratamiento científico que sólo puede comenzar con el postulado de la clausura del universo significante, y lo restituye a la experiencia del lector en la cual se funden la comprensión del mundo y de sí. Sin embargo, esta posición es discutible en virtud de que es posible efectuar un enfoque científico del lenguaje o mejor dicho del proceso semiótico, que incluye además de la referencia, también las actitudes del hablante. Quizá Ricoeur no haya advertido esta posibilidad porque en lugar de tomar como modelo una filosofía del lenguaje que hemos ejemplificado a través de Morris, en la cual el aspecto semántico incluye la denotación y el pragmático las actitudes del hablante, su referente es la lingüística estructuralista que limita su punto de vista al estudio de los signos en situación de sistema. Es para esta teoría que la clausura del universo lingüístico se torna una condición sine qua non, pero de ello no se deriva que todo estudio sobre el tema deba necesariamente adoptar esta tesis. Hemos podido apreciar esto a través de la semiótica de Morris, en la cual confluyen el tratamiento científico del lenguaje y la tesis de la apertura del universo lingüístico, desde el momento en que se contempla la relación del signo con el objeto en la semántica y la relación del signo con el sujeto que lo usa en la pragmática. Otro tanto podríamos decir a partir de teorías lingüísticas como las de Austin y Searle, en las que cobra una función primordial el acto de habla y no la lengua como sistema cerrado de signos.

C.3.3 Círculo hermenéutico y precomprensión

Frente a la actitud de la hermenéutica reductiva, para la cual

el objeto de la investigación se explica por medio de las causas que lo producen, la función que cumple, etc, aparece la actitud opuesta de la hermenéutica recolectora, restauradora del sentido. En esta segunda actitud, la aproximación al objeto (por ejemplo, 'lo sagrado', como objeto de la hermenéutica religiosa) se lleva a cabo por medio de un enfoque fenomenológico que respeta ese objeto tal como es, en lugar de intentar una reducción o remisión causal del mismo. De esta actitud descriptivo-fenomenológica, surge como prolongación el punto de vista hermenéutico, y es lo que permite a Ricoeur hablar del injerto de la hermenéutica en la fenomenología. Con esto, pasamos al último punto que nos parece pertinente explorar; se trata del círculo hermenéutico: "creer para comprender y comprender para creer".

Sobre el mismo, existen dos interpretaciones posibles, según el modo en que se interprete la relación entre el primero y el segundo 'creer': si aceptamos su identidad, entonces el círculo es un bicondicional, mientras que si entre ambos se introduce una consideración crítica, entonces no es estrictamente un círculo porque el mismo término estaría mencionando actitudes distintas.

En el primer caso, si el círculo hermenéutico es un bicondicional, entonces es posible expresarlo de la siguiente manera: 'si crees entonces comprendes y si comprendes, crees'; también puede leerse como el bicondicional 'crees si y sólo si comprendes'. Esta transformación sólo es posible admitiendo la identidad entre los dos momentos de la creencia. Al aceptar la implicación recíproca de sus miembros, el círculo hermenéutico se instituye en un solo acto en el que se afirma una creencia y se constituye un simbolismo en general, es decir, se establece el campo hermenéutico como tal. Esto supone el pasaje del signo al símbolo, aunque todavía no a determinada interpre-

tación particular del mismo, sino al surgimiento de un mundo o de una textura semántica característica del simbolismo.

En la implicación recíproca del creer y del comprender, éste último se caracteriza por su oposición al explicar reductivo-causal. El condicionamiento recíproco -condición suficiente y condición necesaria- entre creencia y comprensión, tendría como resultado afirmar la imposibilidad de acceder a toda comprensión del mundo de los símbolos que esté fuera del círculo del creer. En consecuencia, el círculo hermenéutico tomado como un bicondicional implicaría que sólo sería aceptable como concepto de comprensión, aquél en cuya definición se incluyera inicialmente la creencia en lo que se busca comprender. En esto último radicaría la distancia entre comprender y explicar, diferencia que también puede caracterizarse como aquella que se establece entre la creencia racional y la creencia irracional: la primera requiere elementos de juicio para sustentarse, mientras que la segunda deriva más bien del sentimiento, disposición o temple del que la adopta y no acepta revisión hasta sus últimas consecuencias. Es posible que esto último sea lo que Ricoeur tiene en mente cuando se refiere a la 'apuesta' por el sentido (FC pp.709-710).

A esta formulación como bicondicional se opone otra para la cual el primer creer no es idéntico al segundo, porque el tránsito de uno a otro implicaría el paso por una instancia crítica. Si bien el problema general de la hermenéutica es la imposibilidad de un comienzo absoluto en favor de la preexistencia de una capa de sentido dada de antemano, la imposibilidad de encontrar un punto arquimédico, la circularidad entre sujeto y objeto, Jean Ladrière sugiere que "el verdadero problema es el de saber cómo semejante precomprensión puede volverse crítica", toda vez que al estar el sujeto implícito en la in-

interpretación, "el problema de una fundamentación crítica de la hermenéutica, en la medida en que ésta implica siempre una autocomprensión, es pues, el de una autoelucidación del sujeto interpretante" (Ladrière, pp.46-50). Por lo tanto, una fundamentación crítica de la hermenéutica enfrenta el pasaje de la precomprensión a la crítica y el triple problema de tener conciencia de los presupuestos que operan en las interpretaciones, descubrir los criterios que permitan elegir principios de interpretación adecuados y explicar las razones de la validez supuesta de estos criterios. La posibilidad del pasaje de una precomprensión a una comprensión crítica es correlativa de una doble interpretación del término 'comprender': o bien se trata de un modo de participación afectivo, o bien de una reconstrucción hipotética. Ladrière es de opinión que el primer modo parece llevar al subjetivismo y al relativismo, pero el segundo implica la puesta en marcha de principios de interpretación adecuados, sobre los que hemos señalado ya la dificultad que supone explicitarlos. La elaboración de esos principios, pone a su vez en juego al sujeto interpretante y la comprensión que él mismo tiene de sí. Por consiguiente, la comprensión hermenéutica aun como reconstrucción hipotética, parece recaer

retante... nuevamente en una forma de autocomprensión del sujeto interpretante y con esto el círculo hermenéutico vuelve, pues, a cerrarse. Es sobre la comprensión previa de sí y del mundo, que la crítica busca una mayor elucidación y de este modo, la hermenéutica se convierte en un saber crítico pero no fundado apodícticamente.

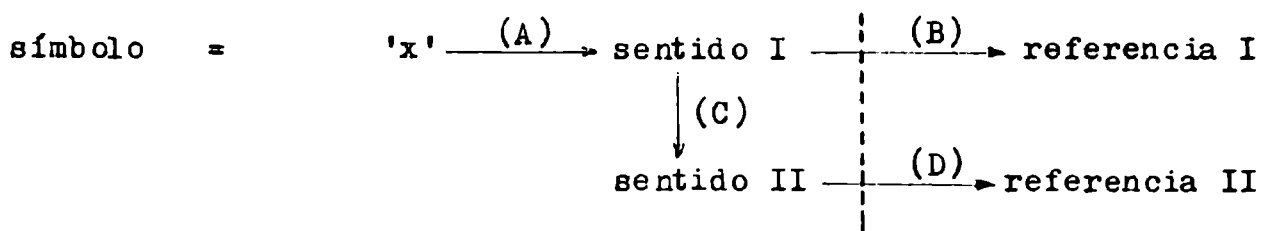
C.3.4 El sistema hermenéutico

Hasta aquí hemos analizado algunos conceptos y algunas de las tesis que caracterizan distintos aspectos del pensamiento de Ricoeur;

ahora, intentaremos ponerlas en conexión. Signo, símbolo e interpretación, el axioma de la apertura del universo lingüístico, la tesis del sentido contextual, la tesis del círculo hermenéutico del creer y del comprender, la distinción entre semántica y hermenéutica, son los principales términos de esta red conceptual.

En primer lugar, debemos considerar al signo como un objeto material que comporta una doble dualidad: la dualidad estructural del signo sensible y del sentido, y la dualidad intencional del signo y de la referencia. La adopción del axioma de la clausura del universo de los signos opera un corte, dejando en suspenso la dualidad intencional para ceñirse a la dualidad estructural, es decir, al funcionamiento del sistema de los signos independientemente de su referencia. El axioma opuesto, incluye la dualidad intencional en el problema del significado y se manifiesta en su interés centrado en el acontecimiento lingüístico del habla antes que por el sistema de la lengua como pura virtualidad ideal: la unidad del discurso ya no será un elemento dentro de un repertorio finito de ellos, sino la frase, o en términos del mismo Ricoeur, la palabra en posición de frase.

Por otra parte, se accede al símbolo como tal a partir del mismo esquema inicial del signo, al cual se agregan o duplican sus constituyentes. El siguiente esquema nos permite apreciar intuitivamente estas relaciones que conforman la arquitectura del símbolo:



A través de este esquema relacional podemos efectuar las siguientes observaciones: a las relaciones (A) y (B) que conforma la estructu

ra básica del signo, se le añaden la relación (C) como intencionalidad segunda y la relación (D) como referencia segunda (MV, estudio VII; FIC p.15; CI p.285). El pasaje o el agregado de (C) a (D), es el equivalente al tránsito de una hermenéutica del sentido metafórico hacia una hermenéutica de la referencia metafórica. Simultáneamente, mientras que (A) y (B) constituyen dualidades que pertenecen a la esfera semántica (cuya unidad mayor es la frase), (C) y (D) lo son de la esfera hermenéutica (y se refieren, por consiguiente, al texto). En efecto, sólo puede haber interpretación ante la textura simbólica del campo hermenéutico, pero la condición para el establecimiento de ese campo es que los símbolos hagan su aparición como tales en el texto y no como la equívocidad semántica de un término aislado (MV pp. 276-278). La línea vertical señala el corte y la suspensión de la referencia que opera el axioma de la clausura del universo lingüístico; si la clausura atañe al signo, el corte suspende la relación con la referencia literal (B), mientras que si se trata del símbolo, la suspensión afecta la relación con la referencia simbólica o metafórica (D). El acceso al sentido segundo es posible, naturalmente, desde el sentido primero, pero a diferencia de la analogía en la que ambos pueden desconectarse y presentarse separadamente, Ricoeur piensa que lo característico del símbolo es la imposibilidad de acceder a él prescindiendo de esta relación de sentido a sentido: sin ella, el símbolo desaparece y el sentido segundo se torna inaccesible. Su inseparabilidad, su irreductibilidad es lo característico en este nivel. En cuanto a la referencia segunda, como es factible observar, sólo se accedería a ella por el sentido segundo.

Finalmente, para poder hablar de algo así como un sistema hermenéutico, si tal cosa fuera posible, el punto de partida es el esta-

blecimiento del círculo hermenéutico. El mismo es puesto como un todo en un mismo acto, de modo que hay o no hay círculo hermenéutico entre creer y comprender; se trata de un todo que se acepta o se rechaza simultáneamente en sus distintos aspectos componentes, y en esto no parece que pueda existir un punto intermedio. Pero esta relación circular sólo es formal: su contenido son los símbolos concretos con los cuales se enfrenta. Por eso, con la adopción del círculo hermenéutico se pasa simultáneamente del signo al símbolo. Es por eso que la relación entre círculo y simbolismo es constitutiva: al afirmar el primero, se constituye por ese mismo acto un campo hermenéutico. Esta constitución puede describirse en los siguientes términos: un signo que detenta las relaciones (A) y (B), sostiene ahora también las relaciones (C) y (D). Esta estructura formal del campo hermenéutico aparece conjuntamente con la existencia del círculo hermenéutico por lo cual es dable suponer que habría una dimensión constitutiva por la cual los signos adquieren valor simbólico. En otros términos, es como afirmar que ciertos signos adquieren valor simbólico en determinadas circunstancias, y el círculo hermenéutico es la dimensión constitutiva de la hermenéutica como campo de esas significaciones sobre determinadas.

Pasemos ahora al otro extremo. Símbolo e interpretación se definen correlativamente, a la vez que la hermenéutica resultaba ser el conjunto de reglas para dirigir la exégesis. Por consiguiente, reservaremos el término 'interpretación' para designar el caso singular: esta interpretación de este símbolo, y el término de 'hermenéutica' para el conjunto de reglas que permitirían esa interpretación. La interpretación es, pues, el acto particular de la hermenéutica como disciplina. Si recién decíamos que el círculo hermenéutico era la di

mensión constitutiva del campo hermenéutico, entonces ahora agregaremos que la hermenéutica como disciplina de las reglas que presiden una exégesis, es la dimensión regulativa de ese campo, es decir, por ella un símbolo adquiere tal o cual significado, o al menos indicaría o debería indicar cómo --con qué criterios-- determinar ese significado. Esta dimensión regulativa, esta función regulativa de la hermenéutica consistiría en indicar los criterios interpretativos para la tercera dualidad (la dualidad intencional C), y también los criterios de verdad metafórica correspondientes a la cuarta dualidad (la dualidad referencial D). La hermenéutica como disciplina debería poder regular la interpretación como acto hermenéutico particular, tanto en lo que respecta a su sentido, cuanto a su referencia; al menos, esos fueron los objetivos que se había propuesto alcanzar.

Debemos tener en cuenta que las distinciones aquí efectuadas, son en todo caso, de orden lógico y no temporal: constituir un signo en símbolo y otorgarle determinado sentido ocurre en un único y mismo acto, pero implica dos legalidades diferentes. Por la primera, se constituye el campo hermenéutico como ámbito de las significaciones sobredeterminadas e irreductibles, como ya señalamos, a la explicación por analogía. Ricoeur distingue la analogía que existe entre los dos sentidos de un símbolo, del razonamiento por analogía. Sólo éste último podría ser formalizado como un argumento de proporcionalidad, mientras que aquella "es una relación adherida a sus términos", y por esa razón no puede objetivarse, es decir, desprenderse de los mismos. Así, según esta 'norma' constitutiva, se admite que existe algo así como un simbolismo irreductible, brevemente, que hay simbolismo. Por la segunda, tenemos normas regulativas que nos dirían qué clase de simbolismo hay, es decir, cuál es su sentido y cuál su con-

tenido de 'verdad'. Es posible distinguir entonces en el acto único de interpretación, la constitución del simbolismo como tal y la interpretación específica de ese símbolo en particular -aquél que sea en cada caso el objeto de interpretación-. Por eso, en el acto mismo de la interpretación se constituye un signo en símbolo -se abre un horizonte semántico, se inaugura una textura semántica simbólica- y a la vez se le da un sentido particular, una interpretación concreta.

CONCLUSION

Hasta aquí hemos seguido una exposición del pensamiento de Ricoeur en tres etapas. En la primera, señalamos la posición de este autor en relación con otros puntos de vista, tales como la fenomenología o la interpretación teológica de los símbolos del mal. Allí iniciamos el tratamiento del problema de la interpretación, y advertimos que el mismo nos llevaba hacia una segunda etapa en la cual el símbolo y su estructura semántica se proponían como núcleo de la discusión. Denominamos sistemática esta segunda parte, ya que en ella intentamos señalar los elementos propios de la hermenéutica y, en particular, indicar el diseño que el símbolo adquiriría en la economía del discurso ricoeuriano. Fue entonces cuando indicamos la necesidad de inscribir estas consideraciones sobre el lenguaje simbólico en una teoría general del significado simbólico, como el mismo Ricoeur lo declara, teoría que se constituye así en la piedra de toque del andamiaje hermenéutico.

El análisis de esta teoría nos ocupó la tercera sección y constituyó el núcleo de la presente tesis. Simultáneamente, observamos que algunos postulados de Ricoeur hacen aparecer serias dificultades en la teoría de la interpretación. A pesar de esto, la teoría se presenta como un todo consistente y ante ella cabe una actitud similar a la que Kuhn describe entre paradigmas distintos: aceptados ciertos puntos de partida, el resto viene de suyo. De esta manera, no se trata, en nuestra opinión, de una inconsistencia del sistema presentado por Ricoeur, sino que se suponen ciertos puntos de vista iniciales que pueden aceptarse o rechazarse. La

aceptación de los mismos implica la aceptación del punto de vista hermenéutico.

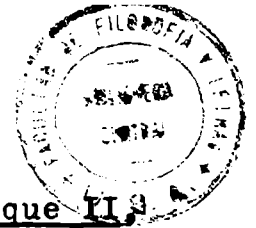
De todos modos, hemos destacado que los puntos de vista o los fundamentos sobre los cuales descanza la hermenéutica pueden describirse como tesis sobre la naturaleza del lenguaje simbólico, es decir, son de índole lingüística y configuran una teoría del lenguaje alternativa, al margen de las falencias que le son propias y que marcamos en su momento.

A partir de aquí se abren distintas posibilidades de proseguir esta investigación. Sugerimos que esto es posible en, al menos, dos direcciones que sólo indicaremos someramente puesto que constituyen el tema de un trabajo en preparación. Se trata, por una parte, de la comparación entre los paradigmas kuhneanos y los sistemas hermenéuticos, lo que supone el análisis de la tesis lingüística de traducibilidad parcial entre sistemas lingüísticos distintos, como fundamento de la comparación entre teorías. Por otra parte, la última obra de Ricoeur supone una profundización de su teoría de la configuración del sentido, a la vez que la revisión de algunas de sus tesis expuestas en La metáfora viva, lo que implica una nueva perspectiva en su teoría de la interpretación, en particular, a partir de una revisión del concepto de contexto, y su función en el abordaje de los textos.

.

BIBLIOGRAFIA

- RICŒUR, Paul: Le volontaire et l'involontaire,
1950, Paris, Aubier
- Idem. : Finitud y culpabilidad
1969, Madrid, Taurus
- Idem. : Le conflit des interprétations, essais d'herméneutique, 1969, Paris, ed. du Seuil
- Idem. : Freud, una interpretación de la cultura
1978, ed. Siglo XXI
- Idem. : El lenguaje de la fe
1978, Buenos Aires, ed. Megápolis
- Idem. : La métaphore vive
1975, Paris, ed. su Seuil
- Idem. : Temps et récit
1983 Tomo I, 1984 Tomo II, 1985 Tomo III, Paris
- Idem. : "Qu'est-ce qu'un texte", en Hermeneutik und Dialektik, II, recopilado por J.C.B. Mohr (Paul Siebeck),
Tubinga
- Idem. : "Méthodes et taches d'une phénoménologie de la volonté", en Problèmes actuels de la Phénoménologie,
1951, Bruselas, ed. H.L. Van Breda
- Idem. : Hermenéutica y acción
1985, Bs.As., ed. Docencia
- Idem. : "Le discours de l'action",
en La sémantique de l'action, 1977, Paris, CNRS
- Idem. (y : Corrientes de la investigación en las ciencias so-
otros) ciales, 1982, UNESCO



- RICOEUR, Paul: Du texte a l'action, essais d'herméneutique II, 1986, Paris, du Seuil
- Idem. : "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 ..., pp. 161-180
- Idem. : "La tâche de l'herméneutique" en Du texte ..., pp, 75-99
- Idem. : "Phénoménologie et herméneutique" en Du texte ..., pp.39-72
- Idem. : Educación y política
1984, Bs.As., ed. Cinae
- Idem. : Etica y cultura
1986, Bs.As., ed. Docencia-Cinae
- Idem. : Política, sociedad e historicidad
1986, Bs.As., ed. Docencia-Cinae
- Idem. : Hermeneutics and the Human Sciences
1984, Cambridge U.P.
- BOURGEOIS, P.L.: Extension of Ricoeur's Hermeneutic
1975, Martinus Nijhoff, La Haya
- LADRIERE, J.: L'articulation du sens;
1984, Paris, du Cerf, Tomo I, pp.46-50
- FREGE, G.: Escritos lógico-semánticos
1974, Madrid, Tecnos
- MORRIS, Ch.: "Fundamentos de la teoría de los signos", en Enciclopedia Internacional de la ciencia unificada, 1938,
Volumen I, Número 2, UNAM

.....