

COMUNICACIONES

Paul Ricoeur: ¿a favor o en contra del estructuralismo?

Dutra Rossatto, Noeli, Reichert do Nascimento, Cláudio (UFSM/UFSC-Capes/Reuni)

Asumimos una postura de indagación frente la relación de Paul Ricoeur con la antropología estructuralista de Claude Lévi-Strauss porque, aunque Ricoeur levante duras críticas al método estructuralista, en alguno sentido, se conserva cercano al mismo. Se percibe tal acercamiento a propósito de la cuestión del mundo del texto. Entonces, la motivación de nuestra ponencia está basada, por un lado, en la crítica, muy conocida, que Ricoeur hizo al estructuralismo; y, por otro, en la “fundamentación” buscada en el análisis estructuralista para hablar de la hermenéutica del texto. Sin duda, se puede decir que el estructuralismo fue uno de los acontecimientos en las ciencias en general y en las ciencias humanas que más despertó la atención y también la controversia entre los pensadores y filósofos del último siglo. En las décadas de 60 y 70 ocurrieron muchas disputas de pensamiento como ahora atesta la conocida obra del historiador francés François Dosse, “L’histoire du structuralisme”. Abajo, tratamos de esbozar la crítica ricoeuriana al estructuralismo de Lévi-Strauss, buscando explicitar en qué medida su posición tomó parte de este movimiento intelectual.

1. La crítica de Ricoeur al estructuralismo de Lévi-Strauss

Según Ricoeur, el alcance de un método no está separado de hasta donde él es capaz de ir, o sea, donde empiezan sus límites (Ricoeur, 2008, p. 48). Sin hacer vueltas, él afirma que el estructuralismo de Lévi-Strauss presenta dos clases de límites: 1) el pasaje al pensamiento salvaje se hizo por un medio demasiado favorable; 2) el pasaje de una ciencia estructural a una filosofía estructuralista es insatisfactorio y le parece poco coherente.

1.1. Ricoeur afirma que el paso del análisis del parentesco al pensamiento salvaje fue privilegiado porque Lévi-Strauss ha llevado en cuenta parte de una civilización que “se presta mejor que cualquier otra a la aplicación del método estructural tomado de la lingüística” (Ricoeur, 2008, p. 43); y que, además, es muy distinta de la civilización de la cual ellos proceden. Por su vez, en el debate que tuvo con Ricoeur, y que fue publicado en la revista francesa *Esprit* (1963), Lévi-Strauss plantea en tono de pregunta si es esa diferencia entre las dos civilizaciones, apuntada por aquello, una diferencia entre pensamiento y civilización o, de otro modo, una diferencia referente a la “posición relativa del observador, que no puede adoptar, frente a su propia civilización, la misma perspectiva que le parece normal ante una civilización diferente” (Lévi-Strauss, 1997, p. 441). Para él, la diferencia se justifica, de hecho, en las dos situaciones en que el observador se encuentra frente a los pensamientos. Dicho de otra manera, el etnólogo, cuando delante a una civilización muy distinta de la suya, tiene una manera de comportarse que no es la misma que tendría normalmente frente a los pensamientos de su civilización y cultura. Es justamente en eso que Ricoeur critica Lévi-Strauss. Afirma que si él aplicara el método estructuralista en el análisis de los mitos de la tradición a la cual pertenece, no alcanzaría el mismo éxito que parece tener cuando trata del totemismo. Y completa diciendo que no le parece satisfactorio el argumento basado en

la idea de cambio de observador, pues “hay diferencias en el propio objeto de estudio [en la obra de Lévi-Strauss] que no podrían borrarse con un cambio de papeles entre el observador y el observado” (Lévi-Strauss, 1997, p. 442), considerando que no es el punto de vista del observador que separa un conjunto mítico de otro. Ante todo, hay que tener en cuenta que son los caracteres objetivos que distinguen dos o más conjuntos míticos entre sí, como, por ejemplo, lo que resulta de la aplicación de las categorías de sincronía y diacronía.

El argumento de Lévi-Strauss es que las convicciones están presentes en todos aquellos que interiorizan sus propios mitos, pero las mismas no pueden ser percibidas, y por eso, tienen que ser puestas de lado. Él sigue diciendo que, si Ricoeur entiende por kerigmático “la idea de una promesa, de un anuncio”, también pueden de ser así llamados los mitos totémicos australianos que son basados en la aparición del antepasado totémico, en las peregrinaciones, y eso funda el arraigo personal de cada indígena al territorio con “una promesa de felicidad, garantía de salud y la certeza de la reencarnación” (Lévi-Strauss, 1997, p. 441). Por fin, el pensamiento salvaje es constituido por los sistemas de postulados y de axiomas que son necesarios para establecer un código con lo cual se pueda traducir “el otro” en “el nuestro”, y así se logran “las condiciones en las que podemos comprendernos mejor” (Lévi-Strauss, 1997, p. 442).

A nuestro juicio, el problema no es que haya en el totemismo mitos que se asemejen a los mitos kerigmáticos, cuyo ejemplo paradigmático es el pueblo de Israel. La cuestión es bien otra. Como, con razón, observa Ricoeur (2008, p. 49): “La explicación estructuralista triunfa en la sincronía (‘el sistema se da en la sincronía’, Lévi-Strauss, 1962, p. 89); por eso, se siente a gusto en las sociedades donde la sincronía es fuerte y la diacronía es perturbadora, como en lingüística”. Para Lévi-Strauss, la sincronía es fuerte y la diacronía es débil: esa última apenas sirve para señalar el cambio de un sistema a otro. Dicho de otro modo: lo que hay de perenne y lo que hay de cambiante en las sociedades arcaicas deben ser tomados como sistemas que están sometidos a un mismo código a partir del cual los sistemas son codificados. En realidad, aunque Ricoeur (Lévi-Strauss, 1997, p. 442) afirme, con todas las letras, que “nunca podrá hacerse hermenéutica sin estructuralismo”, porque la propia hermenéutica necesita de “estructura”, lo que quedará más claro cuando iremos explicitar el influjo del estructuralismo en la interpretación textual, la diferencia cabal reside en la distinción entre una inteligencia estructural y la comprensión hermenéutica.

Para Ricoeur, mismo considerando que la diacronía no sea débil, y aunque ella sea capaz de indicar ciertos indicios de historicidad, al fin y al cabo, ella jamás dará cuenta de la comprensión hermenéutica. La diacronía tiene importancia apenas en el momento en que se pone en oposición a la sincronía; pero, lo que aquí está en juego es la historicidad de la hermenéutica. Por historicidad de la hermenéutica se entiende el carácter histórico de la comprensión que viene agregado a la interpretación. Así, de un lado, la historicidad de una tradición transmite y sedimenta la interpretación; y, de otro, la historicidad de la interpretación mantiene viva e innova una tradición. Paralelamente, para Ricoeur, la semántica tiene una “fuerza” instauradora en la autocomprensión – la innovación semántica – que supera la sintaxis, aunque todavía acepte que los significados de las palabras hacen parte del léxico de una lengua – porque ellas tienen más de un sentido pero no tienen sentido infinito; y aunque el mismo proceso acumulativo de ellas tiene su plaza en el interior del sistema (Ricoeur, 2008, p. 88).

En “Conflicto de las interpretaciones”, Ricoeur presenta un ejemplo contrario a Lévi-Strauss, en el que destaca el primado de la historia, basado en la teología de las tradiciones de la historia de Israel. Dice: “Nos encontramos aquí frente a una concepción teológica exactamente inversa a la del totemismo, que, justamente por ser

inversa, sugiere una relación inversa entre diacronía y sincronía, y plantea de manera más urgente el problema de la relación entre la inteligencia estructural y la inteligencia hermenéutica” (Ricoeur, 2008, p. 47). Es importante añadir que el acento no está puesto aquí en las clasificaciones, en los modelos, pero sí en los eventos fundadores. El contenido significativo del Antiguo Testamento está puesto en los “fajos de acontecimientos”. Por ejemplo, 1) primera secuencia: la liberación de Egipto, el paso del Mar Rojo, la revelación del Sinaí, el período del desierto, la Tierra Prometida. 2) Segunda secuencia: la unción de Israel y la misión de Davi. 3) Tercera secuencia: después del destierro, que aparece como acontecimiento fundamental, la apertura a la alternativa de la promesa y de la amenaza. En ese caso, hay una interpretación histórica de lo histórico: en cualquier caso, la unidad significativa no está puesta en un sistema (Ricoeur, 2008, p. 48).

El ejemplo emblemático, que es muy distinto del totetismo, trae consigo una concepción teológica basada en acontecimientos fundadores. En el caso, el trabajo teológico se articula desde una descripción e interpretación de una historia ordenada: es una tradición que interpreta. Cuando una generación interpreta el trasfondo de sus tradiciones, ya se trata de una reinterpretación que confiere un carácter histórico a esta comprensión de la historia. El pueblo de Israel fue así un pueblo que interpretó históricamente su historia y, por medio de este trabajo de reinterpretación de sus propias tradiciones, se ha dado a sí mismo una identidad que, por sí misma, es histórica. La identidad, en el caso, es inseparable de una búsqueda ilimitada de un sentido de la historia en la historia del mismo pueblo. “Así se encadenan las tres historicidades: después de la historicidad de los acontecimientos fundadores (...) y de la historicidad de la interpretación viva por parte de los escritores sagrados – que constituye la tradición – tenemos ahora la historicidad de la comprensión, la historicidad de la hermenéutica” (Ricoeur, 2008, p. 48). La tarea del hermeneuta es “volver a contar” quien presidió la elaboración de las tradiciones, en ese caso, las tradiciones de origen bíblico.

1.2. Otro punto que suscitó discusión entre los dos autores fue el hecho de Ricoeur (2008, p. 53) haber afirmado que la posición sostenida por Lévi-Strauss “parecería un kantismo sin sujeto transcendental, incluso un formalismo absoluto”. Sin embargo, el antropólogo parece no haber molestado tanto con la afirmación, y, sorprendentemente, en cambio, dice concordar con la observación de Ricoeur. Por lo demás, Lévi-Strauss añade que de hecho es necesario una dualidad de modelos para tratar de la diversidad concreta: uno que concierne al nivel de la naturaleza, otro al nivel de la cultura. Para él, los modelos son complementarios, aunque opuestos, y proceden de la lengua que es considerada una especie de razón humana capaz de explicar porque los sujetos y las sociedades humanas se comportan de esta o de aquella manera, aunque siendo inconscientes.

Por todo ello, Ricoeur afirma que reconoce un formalismo absoluto, es decir, los mitos, como “material” que se ofrece a la codificación del observador, se encajan en un sistema; y más, el sistema “serviría de fundamento a la correlación misma entre la naturaleza y la cultura” (Ricoeur, 2008, p. 53). Ahora bien, todo esto es muy distinto de cómo se comporta el hermeneuta, que encuentra en los mitos una manera de comprensión del otro, el cual es (sin querer aquí adentrar en las discusiones fenomenológicas) un sujeto que pertenece a una cultura, y esta tiene sus propios signos. Fundamentalmente, se busca en la comprensión del otro, por medio de los signos, un modo de comprensión del sí y un modo de ser.

2. El estructuralismo en la hermenéutica de Ricoeur

2.1. Es cierto que cuando Ricoeur elabora su teoría del texto, ya conocía bien la filosofía de Dilthey. Como sabemos, Dilthey quería dar un estatuto epistemológico a las ciencias humanas, haciendo frente a las ciencias de la naturaleza. La cuestión era cómo objetivar las expresiones de la vida a través de las vivencias psíquicas ajenas, sea mediante las obras de arte sea mediante el texto. Según el hermeneuta alemán, las ciencias del espíritu solamente serían preservadas si fuera posible mantener el carácter irreductible de la comprensión que se tiene de una vida psíquica ajena. Pero, si las ciencias del espíritu estaban separadas de las ciencias de la naturaleza, porque aquellas se ocupaban de la comprensión y estas de la explicación, ¿cómo dar un estatuto científico a las ciencias del espíritu?

De acuerdo con Ricoeur, Dilthey solo logró su intento después de haber leído las “Investigaciones Lógicas” de Husserl. Fue mediante la lectura de Husserl que aprendiera que las ciencias del espíritu son ciencias cuando las expresiones de la vida sufren una especie de “objetivación”, bastante similar a lo que se logra en las ciencias naturales, pese a la ruptura entre Natur y Geist. Es de ahí que parten las consideraciones de Ricoeur. De entrada, él se manifiesta contrario a la postura de Dilthey, que toma el texto, dicho de algún modo, como una especie de “puente” que permite acceder a los vividos psíquicos ajenos. Aún de acuerdo con el filósofo francés, Dilthey no podía imaginar que la respuesta para el problema metodológico de las ciencias del espíritu estaría en su mismo seno, cuando ella pasa a utilizar el aporte científico de la lingüística general del suizo Ferdinand de Saussure; y, más precisamente, cuando pasa a utilizar la distinción entre lengua y habla, que fuera decisiva en el estructuralismo de Lévi-Strauss. El modelo ricoeuriano del texto adviene de una distinción entre el discurso como habla y el discurso como escrita. El discurso así tomado se caracterizaría por cuatro trazos básicos: 1) siempre ocurre como un acontecimiento que se realiza temporalmente y en el presente. 2) en el discurso, la frase denota el que habla a través de los operadores de individualización que apuntan quien habla (yo/tú/él), donde habla (aquí/allá) y cuando habla (ahora/ayar/hoy/mañana). 3) el discurso siempre hace referencia al mundo, a un mundo. 4) relación entre el hablante y el oyente. Sin duda, el texto también es discurso, pero es discurso escrito, y por más que el discurso hablado pueda convertirse en algo redactado, siempre permanece la diferencia entre los tipos de discursos: es el texto que fija lo “dicho” del decir. Además, si en una situación de comunicación el destinatario (el oyente) puede preguntar al hablante lo que él quiere decir, no pasa lo mismo con el texto. El texto está despegado de su autor, como dice Ricoeur: es como si el autor estuviera muerto. En ese punto que es Ricoeur retoma la inteligencia estructuralista de Lévi-Strauss. La postura del “alejamiento” que el observador estructuralista adopta delante del objeto de investigación (por ejemplo, un mito) es, en la visión de Ricoeur, la misma que el intérprete hermeneuta tiene que tener delante del texto que procura interpretar, porque, lo que le interesa es el texto en sí mismo y no en que condiciones el autor lo escribió, tampoco lo que querría decir. El estructuralismo rechaza la referencia al sujeto del texto, sea el autor u el lector, porque la considera como psicologismo o subjetivismo. Así, el texto es autónomo, hay “un mundo del texto” que tiene que ser interpretado. Entonces se tiene en cuenta el carácter objetivo del texto como distinto de las intenciones subjetivas del autor. Pero, con eso no se quiere de decir que el intérprete se aleje de condición histórica y social, algo tan importante en la posición hermenéutica, y que fue, como decimos arriba, uno de los puntos de divergencia entre Lévi-Strauss y Ricoeur.

2.2. Para llegar a considerar ese trazo objetivo del texto, Ricoeur asume antes el mythos (trágico) que Aristóteles había discutido en la “Poética”, como la manera de disponer los hechos y componer la trama narrativa que resultará en el texto. Aristóteles había

dicho que “la tragédia es mimese no de hombres, pero de una acción e de vida” (Aristóteles, 1997, p. 88, 1450 a 16). Bajo el influjo también de Aristóteles, Ricoeur desarrolla la teoría de la tríplice mimese, o sea, mimeses 1, mimeses 2 e mimeses 3, que consisten en tres momentos interconectados y dependientes, en los cuales la mimeses 2 ejerce la función central de lo ternario, justamente por tratarse de la actividad de configuración de las acciones realizadas, eso es, de la trama narrativa o aún de la urdidura de la trama (mise en intrigue). Para eso, se asume que la urdidura de la trama parte de una precomprensión del mundo y de la acción, a lo que Ricoeur nombró mimeses 1. Ella consiste en la asunción de un simbolismo que sirve de mediación entre la acción y la urdidura hecha sobre la acción, que, por su vez, se pauta en la orden sintagmática, en la cual una unidad no puede ser sustituida por otra porque poseen funciones diferentes, de ese modo requiriendo “el carácter irreductiblemente diacrónico de cualquier historia narrada” (Ricoeur, 1983, p. 112).

Esa mediación simbólica significa el amparo que las acciones poseen en el carácter público y social en que se inscriben, antes de tomar parte en el “contenido de sentido” del concepto de la acción sensata, que Ricoeur desarrolla por analogía, al contenido proposicional (donde algo es dicho sobre algo para alguien) y a la fuerza ilocucionaria de los actos ilocutivos, de la teoría de los actos de habla creada por Austin. Por lo tanto, antes de que un “acontecimiento de la acción” llegue a “inscribirse” en la frase u en el texto, la acción es interpretada internamente por los símbolos, donde el acto gestual de levantar el brazo puede ser comprendido como acto de saludar, de llamar la atención, etc. En ese sentido, Ricoeur considera que comprender la razón por la cual el agente la practicó, es decir, la “razón de la acción”, es buscar encuadrar la acción en un contexto más amplio, con las reglas de interpretación y las normas de realización que, en alguna medida, son comunes entre los agentes y la comunidad de interacción (Ricoeur, 1990, p. 82). Así siendo, leemos en Ricoeur (1990, p. 82): “ese parentesco [entre la acción y el texto] no es sorprendente, en la medida en que la acción puede ser tratada como un texto y la interpretación de los motivos como una lectura. Enlazar una acción a un conjunto de motivos es como interpretar un texto o parte de un texto en función de su contexto.”

Ricoeur defiende que nosotros igualamos nuestras vidas a las historias que relatamos al respecto de ellas (Ricoeur, 1988, p. 300), mientras reconoce que existe diferencia entre nuestras vidas puestas en acto y el relato que hacemos de ellas (Ricoeur, 1986, p. 17). Además, afirma que la interpretación que hacemos de nuestra narrativa de vida tiene que ser descubierta por medio de la actividad de lectura que hacemos de nuestras historias de vida configuradas en la urdidura de la trama, basada en el potencial que la narrativa tiene en articular los acontecimientos vividos y las acciones practicadas en una “unidad narrativa de vida”. Al final, Ricoeur llama de mimeses 3 al proceso de interpretación que el lector hace de la urdidura que ordena, dicho de otro modo, que toma en conjunto (prendre ensemble) el curso de las acciones sensatas y las configura, narrativamente, en un texto. Él defiende también que no somos autores de nuestras narrativas de vida, mas sí co-autores, porque somos “en el” mundo en el cual nos relacionamos con los demás seres humanos, en consecuencia, estamos “enredados en historias” (enchevêtré dans des histoires). Sin embargo, aunque la unidad narrativa de vida sea una tentativa de respuesta a la identidad personal, frente al problema de la permanencia en el tiempo en la que esa es cometida, se trata de una respuesta mediada e incompleta a la vida que se temporaliza. Además, en cuanto es más “fácil” apuntar el autor de la acción (¿Quién hizo eso?), la pregunta por el ¿por qué? el agente actuó de esa o de aquella forma es parte del acto de interpretación por medio del texto.

Conclusiones

La pregunta inicialmente planteada a propósito de si Ricoeur está a favor o en contra del estructuralismo es, por un lado y en algún sentido, una pregunta retórica, pues el filósofo francés reprocha duramente el estructuralismo por no haber reconocido sus límites. Para Ricoeur, la pertinencia de un método depende también del reconocimiento de sus límites, lo que, según acredita, no ocurre con la filosofía estructuralista de Lévi-Strauss. Por otro lado, no se puede tajarla apenas de pregunta retórica porque la posición de Ricoeur a su vez se aleja y se acerca del estructuralismo, lo cual, sin duda, crea una cierta dificultad a la hora de explicitar su verdadera posición.

A decir verdad, si él no acepta de todo el método estructuralista de Lévi-Strauss al menos va a reconocer el significativo avance como ciencia del hombre que se dedica al estudio estructurador de las “tradiciones” humanas; y, más claramente, reconoce – o más bien adopta - el trazo de despliegue en relación a la figura del autor, substituida en su obra por la figura del texto. Para Ricoeur, no importa tanto cuales son las intenciones de quien redactó un texto, pero si lo que él dice en y por sí mismo.

Por lo demás, aún queda por establecer la verdadera deuda de Ricoeur, no sólo en relación al estructuralismo antropológico de Lévi-Strauss, pero si en lo que respecta al estructuralismo como un todo. Más exactamente, cabe preguntar: ¿qué papel continúa jugando el estructuralismo lingüístico en el interior de su fenomenología-hermenéutica? Y aún más: ¿qué papel va a desempeñar el estructuralismo en el estudio de la simbólica? Y asimismo: ¿no estaría la sombra del estructuralismo presente en la recepción moral de la deontología kantiana y también en la propuesta de conceptos éticos como “institución” (justa)? Una contestación positiva a estas preguntas podría llevarnos a creer que Ricoeur, en el confronto con el estructuralismo de Lévi-Strauss, estaría más cerca de un kantismo con un sujeto situado en el mundo, y no más transcendental; y en la perspectiva del estructuralismo, más se acercaría a un formalismo relativo – y no más absoluto – de las estructuras, indispensable para destrabar uno de los polos de su dialéctica.

Referencias Bibliográficas

- Aristóteles (1997) *Poétique*. Paris: Gallimard.
- Dosse, F. (1991) *Histoire du Structuralisme I. Le champ du signe, 1945-1966*. Paris: La Découverte.
- Lévi-Strauss, C. (1962) *La pensée sauvage*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, C. et alli (1997) “Respuestas a algunas preguntas”. En *Cuaderno Gris*, N° 2, pp. 437-455.
- Ricoeur, P. (1973) “From de existentialism to the philosophy of language”. En *Philosophy Today*, N° 2, pp. 88-96.
- (1983) *Temps et récit I*. Paris: Seuil.
- (1986) *Du texte à l'action*. Essais d'herméneutique II. Paris: Seuil.
- (1988) *L'identité narrative*. En *Esprit*, n° 7-8, pp. 395-304.
- (1990) *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.
- (1992) *Lectures 2. La contrée des philosophes*. Paris: Seuil.
- (2008) *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.