

# Entre hermenéutica y semiótica

Paul Ricœur

Homenaje a A. J. Greimas

Mi propósito en este ensayo es el de reubicar en un marco más amplio la confrontación que empecé a conducir en *Le Conflit des interprétations* entre la semiótica de Greimas, por un lado, principalmente en su obra en el plano de la narratividad, y, por otro, la variante hermenéutica, cuya teoría expongo en el primer capítulo «Du texte a l'action», y que aplico por mi cuenta a la narratividad en *Temps et récit II*. Este marco más amplio es el del debate entre *explicar y comprender*. Este debate es principalmente de origen alemán: está ilustrado de manera ejemplar por Wilhelm Dilthey en sus trabajos teóricos sobre la autobiografía, en su *Ciencia del espíritu*, principalmente en su famoso artículo sobre el «nacimiento de la hermenéutica». Pero este debate no es solamente de raíz germánica; fue reabierto de manera autónoma en el dominio de la filosofía de lengua inglesa por Wittgenstein y los neowittgensteinianos, quienes distinguían diferentes juegos de lenguaje, regido cada uno por reglas distintas (por ejemplo, en la teoría de la acción, el juego de la causalidad –algo ocurre según algunas causas– y el juego de la motivación: alguien hace que algo ocurra por algunas razones). La orientación general de mi ensayo es ésta: por un lado, considero caduco el giro dicotómico –o, o...– que ha tomado el debate,

tanto en su versión inglesa como en su versión alemana primitiva. Por otro lado, considero que la distinción entre comprender y explicar está enteramente justificada, y esto al interior mismo del campo semiótico que Dilthey había querido caracterizar únicamente por la comprensión, excluyendo a la explicación. Dicho de otra manera, quiero mostrar, sobre la base precisamente de los trabajos conducidos en el campo de la narratología, la fecundidad de una fina dialéctica entre explicar y comprender. No definiré entonces a la hermenéutica como una variante de la comprensión excluyendo a la explicación, según el modelo diltheyano, sino como uno de los planteamientos de la relación explicar-comprender, donde comprender guarda la primacía y mantiene a la explicación en el plano de las mediaciones requeridas, pero secundarias. Y definiré a la semiótica estructural como otro planteamiento de la misma relación entre explicar y comprender, pero bajo la condición de una inversión metodológica que da primacía a la explicación y confina a la comprensión al plano de los efectos de superficie. No existe entonces sincretismo alguno sino una confrontación regulada en un terreno común, es decir, el del mismo par epistemológico: explicar y comprender.

## I

Recuso entonces las dos posiciones extremas y a continuación trazaré someramente ambos perfiles. Por un lado, la explicación sola. Esta posición procede de la tesis mayor conocida con el nombre de «la unidad de la ciencia», representada en su tiempo por el «círculo de Viena»: según esta tesis, no hay dos campos científicos, el de las ciencias de la naturaleza y el de las ciencias del espíritu. Estas últimas no son dignas de ser llamadas ciencias sino en la medida en que descansan en los mismos procedimientos de explicación que las ciencias de la naturaleza. Y si algunos procedimientos intuitivos del género de la empatía, por los que el observador comulga con estados psíquicos extraños, continúan jugando un papel en psicología, antropología, historia, sociología cultural, esto prueba solamente que estas ciencias no han alcanzado todavía el nivel de una disciplina científica rigurosa, lo que puede ser el caso, por mucho tiempo aún, de una cuasi-ciencia como la historia. La

comprensión, según esta filosofía de la ciencia, no sabría a ningún título dar lugar a una epistemología alternativa. En el peor de los casos, no es más que un residuo de la edad precientífica que sobrevive a la edad de la ciencia; en el mejor de los casos, constituye un corolario más o menos subjetivo de la explicación en las ciencias de nivel epistemológico inferior. En cuanto a la explicación, ésta no se reduce a la subsunción de hechos bajo irregularidades empíricas, según la caricatura positivista a la que demasiados hermenéuticos quisieran dar crédito; según una tipología más fina propuesta por Jean Ladrière, la explicación cubre una multiplicidad de procedimientos, dando en primer lugar a la noción de subsunción una variedad de sentidos: las leyes pueden ser las de sistemas dinámicos, configuraciones estructurales, regularidades factuales, de aproximación de un *extremum*. Aún más, la explicación se extiende más allá de la subsunción de hechos bajo algunos principios, en los diversos sentidos que se acaba de decir: cubre también procedimientos de reducción, por los que se forman algunas hipótesis concernientes a un medio o a una base subyacente más estable, en una relación de superficie a profundidad; además, algunos procedimientos genéticos, por los que se explica el estado presente de un sistema reconstruyendo los estadios intermedios entre un estado inicial y un estado terminal; quizá sea necesario aislar, como un modo de explicación distinto, el principio de *extremum*, tal como es ejemplificado en las teorías que implican estados de equilibrio, estables o meta-estables, procesos de optimación, etc. Según esta visión ampliada de la explicación, la comprensión pierde todo derecho epistemológico distinto. En el límite, sería necesario decir que un proceso ha sido comprendido cuando la explicación ha reconstruido enteramente todos los grados intermedios entre el principio y lo que procede de éste, que además somos capaces de repetir para nosotros mismos el proceso entero de esta reconstrucción y enseñarlo a otro, del cual se dice entonces que ha comprendido lo mismo que se le explicó. En este límite, la comprensión ha perdido todo estatuto epistemológico distinto y depende más de la pedagogía que de la epistemología.

Del otro lado, frente a la teoría de la unidad de la ciencia surgida del círculo de Viena, la teoría dicotómica promovida por Dilthey opone la comprensión y la explicación, desde el punto de vista de su método

y objeto al mismo tiempo. El dominio de la comprensión es el de los signos y de la significación. Se comprende a los signos, se explica los hechos. Bajo la forma más original, el signo es la expresión (*Ausdruck*), la puesta-afuera, la externalización de una visión psíquica externa, y la comprensión es la captación —el «aprehender-en-conjunto»— de la cohesión, del *Zusammenhang*, que hace «mantener en conjunto» configuraciones signitivas globales. El aprehender-en-conjunto (comprender) correspondiente a este mantener-en-conjunto, puede también ser sincrónico, como en la captación de la cohesión o de la conexión de una vida (*Zusammenhang eines Lebens*), como se ve en las grandes biografías (se recuerda que Dilthey es el autor de una célebre *Vida de Schleiermacher*). Esta oposición entre mundo de los signos y mundo de los hechos, que rige la oposición epistemológica entre comprender y explicar, se reviste finalmente de una significación ontológica, en la medida en que el reino de los hechos es el de la naturaleza y el reino de los signos es del espíritu. De allí la oposición masiva entre *Naturwissenschaften* y *Geisteswissenschaften*.

Así como los adversarios del positivismo se aseguraron con una imagen simplificada de la explicación en la línea del círculo de Viena, también los adversarios de la hermenéutica de Dilthey se contentaron con dar una versión troncada y fácil de desacreditar. Se puso el acento en el movimiento de empatía por el cual un segundo sujeto se transfiere a una vida psíquica extraña, a fin de descifrar los signos por los que ésta se exterioriza. La comprensión consiste entonces en traer las expresiones objetivas al proceso de producción de sentido subyacente a estas expresiones. Es incuestionable que la comprensión tenga esta perspectiva. Pero esto plantea un problema epistemológico, y constituye aun un proceso epistemológico distinto, en la medida en que la objetivación es una mediación obligada entre el resultado y el proceso de externalización. Planteado de esta manera, el problema epistemológico procede de esta suerte de autonomía semántica por la que los sistemas de signos se desprenden de su fuente de significación y hacen que la aprehensión de las relaciones internas a estos sistemas de signos constituya la única vía de acceso al proceso mismo de objetivación. Este es el caso de las obras que, en la esfera práctica, se separan de sus autores y caen en el dominio

público, donde es otro quien ratifica el sentido, según un proceso que Hegel había descrito en el capítulo de la *Fenomenología del espíritu* tratando de la dialéctica de la obra. Es aún más el caso de las *inscripciones* de toda especie, y principalmente de la escritura, que apoyan su autonomía semántica en la exterioridad, duración, estabilidad de un medio apropiado: superficie parietal de una gruta, lienzo de pintura, material de escultura, tableta, papiro, papel y página blanca... Este es el segundo grado de objetivación que, en el último periodo de la obra de Dilthey, dio lugar a la distinción entre comprender e interpretar. La comprensión es el momento inmediato, especificado por el fenómeno que acabamos de designar con el término general de inscripción. Dilthey encuentra, entonces, para darles un marco semántico apropiado, las reglas generales derivadas por Schleiermacher de la exégesis de textos particulares (textos bíblicos, textos de la antigüedad clásica, inclusive textos jurídicos). La hermenéutica es entonces definida como una disciplina de segundo grado en relación a la exégesis, que se aplica directamente a los textos. Entre las reglas hermenéuticas se recordará la coordinación entre la filología (o gramática) y la restitución de la intención del autor —la articulación entre la estructura interna y el contexto externo, la relación circular entre el todo y las partes— y el círculo más amplio entre la adivinación y los requisitos textuales.

A pesar de todos estos refinamientos metodológicos aún dignos de nuestra atención y de nuestra memoria, la hermenéutica, en tanto teoría de la interpretación, sigue siendo definida como derivada de la comprensión, la que excluye a la explicación, según la misma relación de exterioridad que sitúa a los *Geisteswissenschaften* fuera de los *Naturwissenschaften*. A este esquema epistemológico quisiera oponer el de una hermenéutica general, definida por la dialéctica interna entre explicar y comprender. Redefiniré entonces a la semiótica de Greimas como una variante de esta hermenéutica, opuesta a la de Gadamer y a la mía. Según esta segunda variante, la explicación es tomada como una mediación obligada de la comprensión, según la máxima: explicar más para comprender mejor; según la primera, que veo magistralmente ilustrada por Greimas, la comprensión es tomada por un efecto de superficie de la explicación, sin que, sin embargo, la comprensión de las

figuraciones de superficie pierda el rol heurístico que voy a tratar de actualizar en la discusión que sigue. Una inversión epistemológica separa ciertamente a las dos hermenéuticas; pero veo que esta inversión se opera al interior de una hermenéutica general, para la cual la diferencia entre explicar y comprender sigue sin superarse.

## II

Nos preguntaremos: ¿Por qué mantener a toda costa la diferencia entre explicar y comprender? Antes de mostrar de manera más técnica cómo esta distinción toma un giro francamente dialéctico con el debate entre semiótica y hermenéutica, quisiera mostrar el carácter insuperable de esta distinción sobre la base de ejemplos simples. Estos ejemplos me harán franquear sucesivamente tres *umbrales*, antes de penetrar en el área donde una versión de la hermenéutica de dominante comprensiva y una versión de dominante explicativa se oponen y se vuelven a cruzar.

Primer umbral: la acción. Pasado este primer umbral, la comprensión se apoya en nociones tan problemáticas como las de ex-presión, empatía o transferencia a una vida extraña. Mi ejemplo será el de la acción, por ser distinta de los simples acontecimientos, de las ocurrencias. Decimos que comprendemos una acción cuando somos capaces de dar a la pregunta: «¿por qué?» alguna especie de respuesta, a saber, una respuesta donde la cláusula «porque» significa una «razón-de» y no una causa antecedente (en el sentido humano de la causa comprendida como consecuencia regular). Recurrir a la categoría: «razón-de...» no es necesariamente reducir el campo intencional a un modelo de racionalidad, ya sea instrumental, estratégico o moral. Pues aun el deseo entra en el campo de la motivación por su carácter de deseabilidad, es decir, por el rasgo identificable por otros que permite decir *en tanto qué* algo es deseado por alguien. Este «en tanto qué» es la «razón-de». En este ejemplo de base, la comprensión es muy distinta a una cierta explicación, la explicación causal física, pero no de toda explicación, ya que no podemos responder a la pregunta «¿qué?» (X hace Y), sin responder a la pregunta «¿por qué?». La explicación en términos de razón es una explicación, aunque oponga la causa motivante a la causa física antecede-

dente. La explicación en términos de «razón-de» es el camino obligado de la comprensión que apunta a remontar resultados objetivados de la acción a su origen en la iniciativa de los sujetos actuantes. Esta dispensa a la comprensión de buscar una coincidencia con alguna entidad mental que se llamará intención. La comprensión capta la intención en la declaración verbal (incluso muda) de intención. La explicación por medio de razones es entonces el desarrollo de esta comprensión que desde la partida incluye el «en tanto qué» del carácter de deseabilidad.

Veo una segunda razón para escoger a la acción como primer paradigma de la dialéctica necesaria entre comprender y explicar. La acción no se distingue solamente del acontecimiento en tanto ocurrencia en virtud de su recurso a la explicación por medio de razones. Se distingue también como un *hacer que ocurra*, distinto del simple ocurrir. Sin embargo, hacer que ocurra es hacer coincidir un poder-hacer, que forma parte del repertorio práctico de las capacidades de un agente, con el primer eslabón de una cadena de estados de un sistema dinámico real; la acción debe ser descrita entonces como un enredo de silogismos prácticos y de segmentos sistémicos, según un modelo mixto como el de G. H. Von Wright. Este modelo mixto, que combina intencionalidad y causalidad, autoriza a Von Wright a situar su obra bajo el significativo título: *Understanding and Explanation*. Como lo indica el título, el autor rehúsa reducir un modo a otro, pero también rehúsa oponerlos y afectarlos a dos campos operatorios diferentes. La acción en tanto *intervención* en el curso de las cosas es el mixto que impone conjuntar comprensión y explicación.

Segundo umbral: el relato cotidiano. De esta comprensión más próxima de la acción, en el intercambio de preguntas y respuestas, se pasa cómodamente al *relato*, cuando los encadenamientos no están claros, la contribución de cada uno a una acción común está mal delimitada, la competencia y la lucha que afrontan los protagonistas siguen disimulándose. Al principio, no se tiene más que hechos dispersos, comportamientos aparentemente erráticos, huellas mudas, documentos indescifrables. El trabajo consiste entonces en configurar de manera plausible las circunstancias, intenciones, intervenciones, estrategias de los diversos agentes, en sus relaciones con situaciones adversas o fa-

vorables, teniendo en cuenta la concurrencia de los adyuvantes o la traba de los oponentes. El medio privilegiado para recuperar semejante configuración de acción es el relato. El relato es así, en el fuego mismo de la acción, la primera prueba de significación, al menos de toda significación compleja. No se trata aún del texto literario, sustraído de la esfera de la acción, sino del relato que forma parte todavía de la trama de la conversación, sumergida ella misma en el curso de la acción cotidiana. Por ello hablo aquí de relato cotidiano. Sin embargo, los rasgos futuros del relato se anuncian en la separación, aunque ínfima, que se marca entre acción y relato. De este relato Hannah Arendt dijo que manifiesta el «quién de la acción». Pero éste es un «¿quién?» inseparable del «¿qué?» y de un «¿por qué?». En beneficio de esta separación que nace entre acción y relato, la comprensión consiste en la producción de un esquema imaginativo distinto del curso mismo de la acción. Se puede hablar, en un sentido preliterario del término, de una representación *mimética*, para hablar de esta reconstrucción comprensiva, que equivale a producir en *imaginación* un esquema de acción, un modelo práctico, más o menos adecuado a los acontecimientos narrados, pero de todas maneras distinto de ellos. No es todavía la ficción literaria de la que habla Aristóteles, pero es ya un uso de la imaginación productora de esquemas, de los que se debe decir, como anteriormente a propósito de las acciones intencionales simples, que son declaradas en el lenguaje y ofrecidas así al examen público.

Es en este punto donde la explicación se injerta a la comprensión: en primer lugar, en el sentido en que el relato desarrolla la explicación mediante motivos y razones; enseguida, en el sentido en el que el relato articula las razones sobre las causas y causalidades en modelos mixtos de intervención similares a los anteriormente evocados; finalmente, y sobre todo, la comprensión apela a la mediación de la explicación, en razón del carácter simplemente plausible del mismo sistema simbólico en que consiste el esquema de acción; se abre un proceso argumentativo donde pretensión de la verdad, denegación, refuerzo, infirmación, confirmación se enfrentan. El campo está abierto a explicaciones en uno u otro término evocado en la primera parte. Para ver la expansión de estas explicaciones es necesario atravesar el tercer umbral de la comprensión.



Tercer umbral: el relato literario. Tomo el término literario en su acepción estricta: discurso confiado a la letra, a la escritura. El relato de ficción y el relato histórico constituyen sus dos grandes variantes, cada uno —sobre todo el primero— con innumerables variantes, del mito, el folklore, la epopeya y la tragedia antigua a la novela moderna y contemporánea. El relato literario difiere del relato cotidiano en que ya no está relacionado con las transacciones sociales por medio de la conversación, sino que se desprende de la vida social para entrar en un universo distinto, cuya clausura se expresa por la primacía de la relación de intertextualidad sobre la relación de la literatura con la vida. La separación que expresa la noción de literariedad no impide, sin embargo, que el relato siga siendo, de manera indirecta, una *mimesis praxeos*, una operación mimética referida a la acción. Este lazo indirecto se refugia en el acto de la narración, que es un modelo social de intercambios entre narrador y narratario. La lectura solitaria reemplaza actualmente a la recepción festiva de la narración épica o trágica. Entonces, si el lazo con la práctica puede ser distendido al máximo sin romperse, resulta que puede ser metodológicamente puesto entre paréntesis, y que el crítico literario puede perfectamente permanecer en la clausura del texto y considerar no pertinente la relación referencial que Aristóteles designa con el término de *catharsis* y que consiste perfectamente en un efecto de sentido ejercido sobre el auditorio. Bajo la presuposición de esta clausura surge una modalidad específicamente literaria de comprensión. Su objeto es la *configuración misma* del relato, configuración separada de lo que llamo su poder de refiguración, donde la *catharsis* es una de las modalidades. Encontré, por mi parte, en la concepción aristotélica de *muthos* (que se puede traducir por fábula, si se quiere subrayar su carácter de ficción, o por intriga, si se quiere subrayar su carácter estructurado, organizado), el modelo de una comprensión limitada a la configuración interna del relato (recuerdo en este momento que Aristóteles define el *muthos* como «el ensamblaje de los incidentes (o de los hechos)»). Hablar aquí de comprensión no es de ninguna manera evocar alguna adivinación por medio de la cual la conciencia receptora se transportaría a la conciencia donadora. No es necesario recurrir a un vocabulario de conciencia y empatía para rendir cuenta de un acto que

consiste en recuperar la operación estructurante que hace «mantener en conjunto» una multitud de acontecimientos en una historia única. El «aprehender en conjunto» del comprender se aplica aquí también al «mantener en conjunto» de la operación configurante misma. La comprensión se dirige así al carácter operante dinámico productor de la puesta-en-intriga. Siguiendo a Aristóteles (y teniendo en cuenta la teoría agustiniana del tiempo), subrayaré tres rasgos de la comprensión, que permiten hablar de inteligencia narrativa. En primer lugar, la fábula y la intriga son totalidades temporales donde la relación orgánica de todo a partes supera a la relación simplemente aditiva según la linealidad cronológica del relato. Por el relato, el tiempo que dura supera al tiempo que pasa. Enseguida, la puesta en intriga consiste en un juego entre el efecto integrador propio del mantener en conjunto de la historia única y completa, y el efecto desintegrador ejercido por la peripecia y los diversos giros de la fortuna: es esta dialéctica de concordancia discordante lo que comprendemos cuando comprendemos una intriga. Finalmente, y he aquí el interés de la intertextualidad, cada intriga se inscribe dentro de una tradición del arte de narrar, en cuyo seno conformidad e innovación concurren: comprender una historia es aprehender en su interior la sutileza de este juego sin el cual la innovación no sería reconocida, a falta de identificar el fondo instituido del que se desprende. Este tercer rasgo testifica la historicidad de la inteligencia narrativa.

La inteligencia narrativa está entonces bastante alejada de toda pretendida confusión o fusión emocional de conciencia. Concieme a operaciones configurantes investidas en el texto. Trátese del carácter orgánico de la estructuración, del juego de concordancia discordante, o del juego entre conformidad e innovación en relación a cánones establecidos, esta inteligencia *narrativa* es una *inteligencia* narrativa. Puede convertirse en signo de alta cultura, cuando es educada por una amplia selección de obras narrativas producidas en tiempos y lugares innumerables. De esta inteligencia proceden las pasiones específicas que, para Aristóteles, están purificadas por el espectáculo. Pero esta purificación —además de sus componentes terapéuticos o místicos— consiste esencialmente en un esclarecimiento de estas mismas pasiones por la comprensión inteligente de la intriga.

Este es mi alegato en favor de la comprensión, entendida como inteligencia narrativa, en el plano del relato literario. Esta comprensión apela a la explicación, no como su adversaria, sino como su complemento y mediador. En efecto, es posible franquear un tercer umbral donde la comprensión sigue subordinada a la explicación. Más allá de este umbral, un nuevo estatuto es asignado a la explicación. Este paso es obra de la crítica, a saber, un distanciamiento de segundo grado de lo real extralingüístico. El distanciamiento de primer grado consiste en el literalismo en sí, en tanto tiende a romper sus lazos con lo real y a edificar sobre la base de la intertextualidad un universo puramente literario; pero según este distanciamiento de primer grado, la operación mimética, en el sentido de refiguración de la vida, permanece ligada a la narración en tanto intercambio social; la inteligencia narrativa, en efecto, sólo termina finalmente su curso con el paso de la configuración interna de la obra a la refiguración externa, como nos lo recuerda actualmente *la estética de la recepción* de Iser y de Jauss. Con la crítica, en el sentido fuerte de la palabra, se opera el distanciamiento de segundo grado; la clausura del texto, incompleta en el primer grado, se hace completa en el segundo grado. El relato se convierte en un objeto propio de análisis, en tanto sistema ordenado de signos. Los procedimientos de composición por los cuales los signos se agrupan en frases, principalmente en enunciados de acciones, y los enunciados de acciones se ordenan en series estructuradas, se convierten ellas mismas y por lo que son, en el objeto de una semiótica textual distinta de la semiótica de signos discretos, a saber, una semiótica discursiva, que toma por objeto a estas grandes unidades textuales que son los relatos. La cuestión ya no es solamente reactivar por comprensión el acto estructurante, sino describir según su propia objetividad las estructuras surgidas de la operación estructurante. La explicación deja de ser entonces una modalidad de la comprensión, como era el caso de la explicación de la acción por medio de razones o también de la explicación incluida en la comprensión del relato cotidiano. Se convierte en una instancia distinta. Y se convierte en esto tomando de una u otra modalidad de explicación descrita en la primera parte: explicación subsunción, explicación por reducción, explicación causal, explicación estructural, etc. La semiótica nace así de la inversión de prioridad entre

explicar y comprender sin que, sin embargo, se rompa todo lazo con la inteligencia narrativa, como voy a mostrarlo ahora. Prestándose de los modos explicativos descritos más arriba, la semiótica rehúsa la distinción diltheyana entre ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza. Es en el mismo campo, el de los signos, y no ya en dos campos distintos, espíritu y naturaleza, donde se enfrentan los dos modos cognitivos del comprender y el explicar. Cierta grado de verdad es reconocido así a la teoría de la unidad de la ciencia, según la escuela de Viena, en la medida en que la explicación es común, en grados diversos y según modalidades diferentes, a todos los campos científicos. Al mismo tiempo, una parte de la intuición diltheyana es salvada, en la medida en que la explicación no es rechazada por la comprensión, pero donde, en el campo hermenéutico abierto por las acciones, las obras, los textos, la relación entre explicar y comprender está simplemente invertida. El adagio: explicar más para comprender mejor, pierde entonces su carácter de truísmo, en la medida en que es la explicación la que, en adelante, conduce el juego a riesgo de que la comprensión sea reducida al rango de efecto de superficie. Es por medio de esta inversión de prioridad entre explicar y comprender, y no por la eliminación del segundo por el primero, que voy ahora a tratar de caracterizar la semiótica estructural de los relatos de mi amigo Greimas.

### III

En mi tercera parte, centrada en Greimas, me propongo retomar los análisis que se pueden leer en «La grammaire narrative de Greimas» (*Actes sémiotiques- Documents*, Paris CNRS, II, 15, 1980) y, en una forma más condensada, en *Temps et récit II* (Paris, Scuil, 1984, pp. 71 a 91). Pero a diferencia de estos antiguos análisis en los que adoptaba una postura defensiva en favor de la hermenéutica centrada en la comprensión, y al mismo tiempo, un tono polémico, moderado, ciertamente, en relación a la semiótica de Greimas, quisiera servirme aquí de lo que entonces yo consideraba objeciones como testimonio en favor de la sinergia entre explicar y comprender y que veo ahora desarrollada en la construcción de los modelos greimasianos, desde *Sémantique*

*structurale* (1966), *Du Sens I* (1970), *Maupassant* (1976), *Du Sens II* (1985).

Con seguridad, la semiótica narrativa procede de una inversión metodológica, es decir, de la prioridad dada a la racionalidad narratológica en relación a la inteligencia narrativa. En mis anteriores escritos, veía con pesar que esta narratología se sustituía a la inteligencia narrativa, en la medida en que parecía conformarse a las declaraciones más extremas de Roland Barthes en la época de su gran escrito: «Introduction a l'analyse structurale des récits» (1966). Se leía entonces que «el análisis textual tiende (...) a 'descronologizar' el contenido narrativo y a 'relogificarlo', a someterlo a lo que Mallarmé llamaba, a propósito de la lengua francesa, 'los primitivos rayos de la lógica'» (*Problèmes du récit*, p. 27). Y, en la misma página: «El tiempo, en efecto, no pertenece al discurso propiamente dicho, sino al referente; el relato y la lengua sólo conocen un tiempo semiológico; el tiempo 'verdadero' es una ilusión referencial 'realista' como lo muestra el comentario de Propp, la descripción estructural debe tratarlo como tal» (*Ibid.*).

Cuando vuelvo a leer actualmente los escritos de Greimas, me sorprende por el cuidado puesto, desde *Sémantique structurale*, en dar cuenta de lo que hay de novador en las *transformaciones* en las que consisten las operaciones de puesta en estructura (término que coloqué provisionalmente frente a mi expresión puesta en intriga) en el relato. Ciertamente, Greimas entiende que las transformaciones aplicadas a una categoría sémica cualquiera, en el nivel del modelo que funda el cuadrado semiótico, pueden estar caracterizadas como especies de conjunción y disjunción. Pero —y esta es mi tesis— una inteligencia narrativa sigue sirviendo de guía tácita para dar sentido a nociones como contrato, ruptura de contrato y restauración del contrato, en el momento mismo en que el contrato es asimilado a una conjunción entre interdicción y violación, y su restauración a una nueva conjunción. Asimismo, en el paso de las ideas de carencia y liquidación, *que comprendemos*, a las numerosas disjunciones y conjunciones que jalonan su devenir, es también la inteligencia narrativa la que sirve de guía tácita a la racionalidad narratológica. De la misma manera, es la comprensión del desarrollo temporal del relato, en las figuras de la prueba, de la búsqueda,

de la lucha, con todos los matices axiológicos aportados por las ideas de violación y restauración, la que guía (*en sous main*) la lógica de las transformaciones que la racionalidad narratológica superpone a la inteligencia narrativa. Veo aquí una relación similar a la que la psicología cognitiva mantiene, por medio de sus simulaciones, con la comprensión o la pre-comprensión que tenemos del acto de conocer. Que en esta inversión metodológica las transformaciones narrativas estén apoyadas en propiedades estructurales sincrónicas, que la diacronía proceda de estas mismas propiedades, es resultado de la inversión epistemológica que otorga ventaja a la explicación sobre la comprensión. Resulta que la idea misma de transformación está injertada en la comprensión que tenemos de la temporalidad narrativa por la frecuentación de los relatos y sus intrigas.

Con *Du Sens* y *Maupassant*, la inversión metodológica es llevada a su grado más alto de radicalidad; según el orden recomendado por los «juegos de las constricciones semióticas», son las estructuras profundas las que definen las condiciones de inteligibilidad de los objetos semióticos; las estructuras medianas, donde se despliegan los recursos *discursivos* del hacer antropomórfico, sólo constituyen estructuras superficiales, por oposición a las precedentes; en cuanto al plano de la figuración, sobre el que se mueve nuestra inteligencia narrativa, recibe el estatuto de plano de *manifestación*. Esta inversión por la cual la inteligencia narrativa es asignada al espacio de manifestación en relación a la sintaxis (o a la gramática) de las estructuras profundas, es conforme al genio de la explicación: si la explicación causal es sacada fuera de juego, así como el positivismo de las aproximaciones sociologizantes, la explicación de lo más superficial a través de lo más profundo puede aproximarse a la explicación por reducción, en el sentido precisado más arriba. Entonces lo que es específico de la semiótica estructural es haber combinado la explicación estructural sincrónica con la explicación por reducción del plano de manifestación a las estructuras profundas, y con la explicación genética, reducida a una lógica de las transformaciones. En este sentido, se ha recurrido abundantemente a la amplia gama de la explicación.

Dicho esto, me parece hoy en día que los enriquecimientos, que

veía, hace algunos años, compensar la radicalización concluyente en el «modelo constitucional» figurado por el cuadrado semiótico (cf. «Les jeux des contraintes sémiotiques» in *Du Sens*, p. 136) , son a la vez guiados (*en sous main*) por la inteligencia narrativa y completamente homogeneizados a la lógica transformacional desarrollada por el modelo constitucional. La reformulación, en términos de operaciones orientadas, de las relaciones de contradicción, contrariedad y presuposición, inscritas en el cuadrado semiótico, es considerada con justicia por Greimas como *narrativizadora* del modelo constitucional. Esta narrativización expresa la sinergia de la inteligencia narrativa y de la racionalidad narratológica<sup>1</sup>.

Esta misma sinergia entre comprensión implícita y explicación explícita la encuentro a todos los niveles de la construcción del modelo greimasiano: gramática del hacer con sus modalidades (saber-hacer, poder-hacer, querer-hacer, etc.) ; introducción de la relación polémica entre dos programas narrativos; distinción entre objeto-valor y valor modal (adquirir el poder, el saber, el querer-hacer); relación entre confrontación, dominación y atribución de un objeto-valor; adopción de la categoría de transferencia de la estructura del intercambio; sintaxis topológica de las transferencias de valor. Esto exige decisiones metodológicas que permiten definir la noción de secuencia performancial y asignarle el estatuto de esqueleto formal de todo relato.

La relectura de *Maupassant* refuerza mi convicción. La suma de estructuras *aspectuales* a la lógica de las transformaciones desplaza el problema de la sinergia entre comprensión y explicación al campo de la fenomenología del tiempo. Y el beneficio es mutuo. Por un lado, es el señalamiento exacto, en el plano semiótico, de los signos de la *duratividad* y de sus dos polos extremos, la *incoatividad* y la *terminatividad*, así como los de la *tensividad*, que permite enriquecer la fenomenología del tiempo

---

1. Actualmente, daré un giro polémico a lo que escribía a propósito de esto en *Temps et récit II*: «Podemos preguntarnos... si no es la competencia aprendida en el curso de una larga frecuentación de los relatos tradicionales lo que nos permite, por anticipación, llamar *narrativización* a la simple reformulación de la taxonomía en términos de operaciones y que exige que procedamos de las relaciones estables a las operaciones inestables» (*Temps et récit II*, p. 78)

de dimensiones no lineales, no cronológicas. Por otro lado, en la medida en que estos rasgos aspectuales pueden ser integrados a la experiencia de la temporalidad, como permanencia e incidencia, éstos cobran sentido, en tanto, precisamente, modos de temporalización. Existe entonces una homologación doble y mutua. Ciertamente, debe darse crédito a la semiótica por el descubrimiento, en la medida en que estos rasgos aspectuales fueron señalados primero sobre la base de índices textuales, pero lo que es designado con el término «posición temporal» tiene finalmente un estatuto doble: semiótico-fenomenológico. A mi parecer, es en la experiencia de la lectura donde se hace la homologación recíproca: el texto impone la suma de las estructuras aspectuales al plano de las estructuras profundas, pero es la extensión de la autocomprensión del lector lo que da validez, en última instancia, a esta agregación.

Todos los demás hallazgos de *Maupassant* deben ser tomados en cuenta dentro de la misma homologación recíproca: las connotaciones *eufóricas* y *disfóricas* enriquecen los valores axiológicos ya asignados a las estructuras profundas por medio de la noción del objeto-valor y más aún del valor modal (ver *supra*); el refuerzo del estatuto actancial del *destinador* apela (*en echo*) a una hermenéutica del envío, del mandato, por el que el protagonista de una acción, bajo la forma de la búsqueda, es instituido, instaurado como sujeto capaz de hacer. En cuanto a la distinción en el plano semiótico entre hacer pragmático (hacer en el sentido usual) y hacer cognitivo, con su doble valencia de hacer persuasivo y hacer interpretativo, convengo de buena gana en que al semiólogo no le faltan indicios textuales para articular estas diferencias. Me inclino menos a otorgar a la semiótica la iniciativa y autonomía que aparentemente continúa reivindicando para sus enriquecimientos. Aquí, la pre-comprensión que tenemos de estas distinciones en el plano fenomenológico me parece ejercer un rol irremplazable de guía, aunque es la articulación textual de estas distinciones la que hace pasar a la misma fenomenología de la comprensión vaga a la comprensión distinta. En cuanto al cuadrado de la veridicción, me parece que el recurso que se hace aquí a las categorías del parecer y del ser da esta vez la primacía a la fenomenología, aunque, aquí también, ésta se ve favorecida con la distribución en un cuadrado, de manera a la vez elegante y convincente,



de los cuatro lados de la *veridicción*: verdad, falsedad, mentira, secreto, sobre la única base de las conjunciones entre ser, parecer, no-ser y no-parecer. Diría que en ninguna parte es más estrecha la intrincación entre semiótica y fenomenología, y, en este sentido, entre explicación y comprensión, donde la iniciativa retorna de manera más o menos forzada a la explicación en esta versión semiótica de la hermenéutica.

La inversión metodológica que otorga a la semiótica estructural sus títulos científicos no es de ninguna manera cuestionada por el argumento que ha sido el mío, a saber, que «desde la construcción del cuadrado semiótico, el análisis está teleológicamente guiado por la anticipación del estado final, a saber, el de la narración, en tanto creador de valor» (*Temps et récit II*, p. 86). Se hizo referencia a esta guía tácita cuando se subrayó, en primer lugar, el carácter orientado de las transformaciones descritas en el plano de las estructuras profundas, luego del aporte masivo de categorías práxicas en el plano discursivo, en particular con la representación polémica de las relaciones lógicas; finalmente, el rol permanente de las categorías axiológicas (valor, objetos-valor, valores modales, valores eufóricos y disfóricos).

Mi argumento sostiene que la inversión metodológica que cede el paso a la explicación frente a la comprensión no abole su relación dialéctica, sino que invierte sólo su orden de prioridad al interior mismo de lo que se puede llamar una hermenéutica textual. Dicho esto, no pretendo ejercer ningún imperialismo doctrinal. Pues una hermenéutica de dominante explicativa, ilustrada por la semiótica de Greimas, mantiene perfectamente su autonomía en relación a una hermenéutica de dominante comprensiva, a cuya posición pertenecen mis propios trabajos. Una hermenéutica totalizante, que pretendiera abolir la diferencia entre la versión explicativa y la versión comprensiva, no podría sino reclamar para sí el saber absoluto hegeliano.

En cuanto a la pretensión inversa de que una ciencia explicativa pudiese liberarse enteramente de su relación dialéctica con la comprensión, me parece que podría ser refutada, recordando simplemente que la misma ciencia es ya una práctica, una práctica teórica, ciertamente, pero una práctica que, como todas las prácticas, debe ser captada según su finalidad interna. Esta sólo puede ser restituida relatando sus avances,

rupturas, continuaciones. En favor de este relato —o mejor, de estos relatos de múltiples intrigas consagradas a la práctica teórica que podemos entrever —pre-comprender—, me atrevería a decir, siguiendo a Jean Ladrière, de qué horizonte sin sentido se desprende la teoría, conjuntamente con las demás prácticas humanas, entre las cuales no debería olvidarse contar a las prácticas éticas y políticas.

*Traducción de Jacquelin Doyonan*