

Capítulo segundo

Filosofía del discurso

Donde se procede a elucidar, con esmero aunque con precaución, una filosofía sobre el discurso y se da cuenta de los propósitos de la lingüística estructural, la hermenéutica, y la teoría del imaginario castoriadiano que, en una suerte de árbol de Porfirio del discurso, procura un modesto pero efectivo corpus categorial, con el bien ponderado empeño filosófico de brindar los instrumentos conceptuales adecuados para el estudio de las ciudades imaginarias que, con denuedo aunque ya con alguna fatiga, se examinarán en la siguiente y postrera parte de esta memorable indagatoria.



*“...cuando lo verdadero pierde incluso su energía inversa,
la de lo imaginario, nos encontramos con la simulación,
el grado más bajo de la ilusión.”*

Jean Baudrillard

En un pasaje de la *República*, Platón escribe:

“—¡Ea, pues!—continuó—. Edifiquemos con palabras una ciudad desde sus cimientos.” (1981, t. II 369c, las cursivas son mías.)⁵¹

Se trata de una genuina convocatoria para la elaboración de un *discurso*. La asunción platónica pareciera elocuente: consiste en *edificar con palabras*, en construir un *objeto discursible*. En este caso, Platón procede a *edificar con palabras* su ciudad ideal, su ciudad imaginaria, la *República*. Al emitir ese enunciado legitima un proceso de construcción narrativo-argumentativo que se produce, con entera propiedad, en la esfera del discurso y se concreta en el ámbito del texto⁵².

En otra versión leemos: “—Vamos, pues —dije—, y forjemos en teoría el Estado desde su comienzo.” (1999, 369c) Me interesa destacar que aquí el término *logos* ha sido traducido no como *palabra* sino como *teoría* (además, *polis* se traduce como

Estado y no como *ciudad*, aunque no voy a referirme a este aspecto). En esta versión tenemos una diferencia: se presenta la producción del discurso sobre el Estado como una elaboración de índole *teórica*. Toda construcción teórica, sin embargo, consiste en la articulación de un discurso—en este caso de tipo categorial, propio de la filosofía—, aunque el discurso también puede tener una constitución narrativa (ficcional, realista o histórica), como sucede en la literatura, en la historia y la crónica, tal y como veremos más adelante. La forma de escritura que adopta Platón, el diálogo filosófico, consiste en un discurso híbrido ya que combina recursos narrativos de naturaleza literaria con otros de índole conceptual (v. gr. la categoría de justicia —la ciudad *justa*, como modelo del hombre *justo*—), aunque Platón lo considera un método riguroso de conceptualización⁵³ propio para el desarrollo del pensamiento discursivo (*dianoia*). Teoría, que viene del griego *theoria*, significa: *contemplación, especulación, consideración*, por lo que puede concebirse como una forma de discurso eminentemente argumentativa, deliberativa, que propone hipótesis sobre diversas problemáticas conceptuales y que se aboca a demostrarlas articulando una exposición ordenada y coherente de categorías, conceptos, definiciones, etc. En este tipo de discurso los elementos narrativos generalmente son exigüos, en especial cuando toma la forma de un tratado, una suma o un ensayo. No es el caso del diálogo, en el cual los recursos narrativos tienden a generar una atmósfera no dogmática —y por lo tanto “dialéctica” o “dialógica” en el sentido hermenéutico—, abierta

51 En *Las leyes*, al final del libro II, Platón empleará el mismo argumento: “Ensayemos, pues, construir nuestra ciudad de palabra antes de llegar a la ejecución.” (1998, 72)

52 En diversos pasajes, tanto en la *República* como en el *Timeo* y el *Critias*, al ser interrogado por sus interlocutores acerca de la posibilidad praxiológica de la propuesta discursiva, esto es, el que una república como la descrita sea llevada a la práctica, Platón descarta que ése sea un criterio adecuado para evaluar su construcción teórica, privilegiando el momento de la elaboración discursiva. En el capítulo quinto volveré sobre esto a propósito de la discusión sobre la utopía y su dimensión praxiológica.

53 Cf. *Fedro*, 266B, citado en Ferrater, 1998, t. I, 877.

a la duda y la especulación y ajena a un carácter estrictamente apodíctico, conclusivo y taxativo. No obstante, lo que he querido destacar al citar el primer texto (1981), es que Platón procede a enunciar un *principio de construcción discursiva* que, aunque es muy elemental (“*edifiquemos con palabras*”), sin embargo se trata de un principio que se encuentra a la base de todo discurso, en la medida en que el discurso es, en primer lugar, una construcción léxica, lingüística, un *objeto edificado con palabras*.

A lo largo de este capítulo precisaré una serie de características teóricas generales que presentan los discursos y que servirán de soporte para el estudio de un tipo particular de discursos, los que he denominado *ciudades imaginarias*.

Mi aproximación a la elaboración de una teórica del discurso presentará tres facetas. En la primera me interesa el estudio del discurso en su dimensión *lingüístico-semiótica*, a la cual seguirá una segunda que explora su característica *narrativo-semántica*, para finalizar ensayando el esbozo de una teórica que denomino *semántica de la imaginariadad*⁵⁴, la cual busca destacar el

carácter *imaginario-poético del discurso*. De esta manera, el desarrollo de los argumentos correspondientes se nutrirá de algunos aportes significativos provenientes del estructuralismo y la hermenéutica, para confluir con el tema del imaginario y proporcionar así una trama conceptual que fundamente mi propuesta sobre la construcción discursiva –y proceder, de esa forma, al estudio de las ciudades imaginarias, en el capítulo siguiente–. Conviene destacar que –tal y como exponía en el apartado VI de la introducción– estas tres fases que propongo para el esbozo de una teórica del discurso, corresponden al paso de una lógica-ontología de tipo ensídica, presente con toda claridad en el estructuralismo, a otra de naturaleza no determinista ni conjuntista, que se concreta, a mi juicio de manera no abiertamente formulada, en la hermenéutica ricoeurdiana, y plenamente elaborada en la teoría del imaginario castoriadiano. La consideración del aporte estructuralista responde a una pauta metodológica que también establecí anteriormente: el paso de una

se define como la ciencia que estudia las reglas de la interpretar textos” (1999, 53-54, los paréntesis cuadrados son míos). Para Ricoeur los conceptos de semántica y hermenéutica parecieran estar ontológicamente relacionados: ambos deberán dar cuenta de la relación de los discursos con el mundo; la semántica estudia los significados y la hermenéutica la interpretación. No pareciera suceder lo mismo con la interpretación que hace de estas categorías Gadamer, toda vez que entiende por semántica lo que Ricoeur entiende por semiótica: “La *semántica* parece describir el campo lingüístico desde fuera, por la observación, y se ha podido desarrollar una clasificación de los comportamientos en el trato con los signos... La hermenéutica por su parte aborda el aspecto interno en el uso de ese mundo *semiótico*...” (1994, 171, las cursivas son mías). Para Gadamer la semiótica es idéntica a la semántica o bien forma parte sustancial de ella. Al optar por el término semántica, en mi propuesta de una *semántica de la imaginariadad*, sigo ese espíritu ricoeurdiano que la relaciona con la hermenéutica y la diferencia de la semiótica. Por ello debe entenderse que una *semántica de la imaginariadad* postula en su horizonte una hermenéutica que dé cuenta de la interpretación y la recepción de los textos por parte de los actores sociales.

54 Como podrá apreciarse en el parágrafo §7 desarrollaré el concepto de semántica en la perspectiva ricoeurdiana –a partir de sus textos *Filosofía y lenguaje* (1999, 41ss) y *La metáfora viva* (1980). Ricoeur, en esos textos, procede a establecer una diferencia entre semiótica y semántica y relaciona estrechamente ésta última con la hermenéutica: “El signo *difiere* del signo; el discurso se *refiere* al mundo. La diferencia es semiótica, la referencia, semántica. En ninguna otra parte la oposición entre los dos puntos de vista sobre el lenguaje es más completa. La semiótica no se interesa, en ningún momento, por la relación del signo con las cosas denotadas... Sucede todo lo contrario en el discurso [semántica]. Éste consiste en la mediación entre el orden de los signos y el de las cosas...¿De qué disciplina depende, entonces, la tarea positiva de hacer explícita la referencia de los discursos de carácter poético o no descriptivo? Dicha disciplina ya no es lingüística, ni lógica, sino hermenéutica. El arte de poner de manifiesto lo que llamaré desde ahora “mundo del texto” es una interpretación, y la hermenéutica

lógica-ontología a otra, esto es, de la lógica/ontología ensídica a la indeterminista de índole castoriadiana, no invalida la primera sino que la supone como necesaria.

Por lo tanto, considero que el discurso posee una constitución triádica: lingüística, narrativo-temporal y *poiética*. Estas tres dimensiones le brindan al discurso, a la vez, una condición de objeto semiótico, semántico e imaginario, respectivamente. Tal y como argumentaré, esas diversas características se traman en el discurso a manera de niveles o giros entrelazados y constituyentes.

En seguida procederé al desarrollo de estas múltiples características del discurso mencionadas.

§6. Discurso y semiótica

El discurso aparece, en una primera aproximación, constituido como un objeto léxico, de naturaleza lingüística. Se encuentra conformado por *signos, palabras y oraciones*. Por medio del proceso de la *escritura* adquiere concreción en el *texto*. Esta dimensión del discurso, que podemos denominar *objetiva*, se encuentra tramada con la dimensión semiótica⁵⁵, cuya función esencial es la producción de significación.

Con el afán de explorar la objetividad con que se nos presenta el discurso, voy a incorporar algunas de las ideas principales de la lingüística estructural, específicamente la corriente que representa Roland Barthes⁵⁶, ya que –pese a las limitaciones que posteriormente indicaré– ha sido una de las corrientes del pensamiento

contemporáneo que se ha interesado por la objetividad del discurso y su construcción, en aras de dilucidar las relaciones entre la significación y la estructura significante. De este modo, la lingüística estructural estudia la semiótica del discurso vinculada sistemáticamente (“estructuralmente”) con su constitución lingüística, con lo cual el discurso adquiere una doble dimensión, a saber, lingüística y semiótica. Su cometido, como es bien conocido, fue desde sus orígenes, el de conformar una *ciencia* cuyo objeto es el lenguaje, para lo cual procede a establecer una serie de relaciones dicotómicas entre las que destaca *lengua y habla, significado y significante, sintagma y sistema, denotación y connotación, diacronía y sincronía*. Recordemos brevemente que esa pretensión científica es establecida desde un inicio por Ferdinand de Saussure, y su distinción entre lengua y habla –y la consecuente prelación de la primera– busca la constitución del lenguaje como un objeto homogéneo y formalizable.

Sin embargo, aunque la lingüística estructural propone una relación sistemática entre el discurso como objeto lingüístico y el discurso como objeto semiótico, un autor como Barthes plantea que el paso de lo estrictamente lingüístico a lo semiótico se opera cuando el discurso aparece como una organización que se expresa en una lengua superior a la de los lingüistas, que posee sus “unidades, sus reglas, su ‘gramática’...” de modo que “más allá de la oración y aunque compuesto exclusivamente de oraciones, el discurso tiene que ser naturalmente el objeto de una segunda lingüística.” (1997, 166) Agrega Barthes que debido a la adscripción de la retórica clásica al campo de las Bellas Letras, los lingüistas se han visto en la necesidad de elaborar esta segunda lingüística que parte, justamente, de una hipótesis que homologa la relación entre la oración y el discurso, en tanto que una *misma organización formal* regula verosímilmente todos los sistemas semióticos.

Esta segunda lingüística, en tanto constituye el modelo fundador del análisis estructural del discurso, se ocupa de la unidad mínima y última: la oración. Para Barthes *relato, discurso* o *enunciado* es un conjunto de “palabras superiores a la frase” (1987, 163). Ahora bien, la oración es un *orden* no una serie y no puede reducirse a la suma

55 Usaré el término *semiótica* (línea filosófico-peiriana y morrisiana) como equivalente a “semiología” (línea lingüística saussureana), siguiendo la propuesta de Umberto Eco (1995, 17, nota al pie).

56 Conviene aclarar que expondré la elaboración más claramente estructuralista de Barthes, es decir, la que corresponde a la época de *Introducción al análisis estructural de los relatos* (1966) y dejo por fuera otros desarrollos del autor en los cuales su postura estructuralista no es tan definida, en particular a partir de la publicación de *S/Z*, en la que avanza significativamente hacia el postestructuralismo influido por Kristeva y Derrida.

de palabras que la conforman, por lo que constituye una unidad original. Un enunciado o discurso, por el contrario, es la sucesión de oraciones que lo componen. De este modo, la lingüística entiende que el discurso no es nada que no se encuentre en la oración, y es, por lo tanto, su segmento más perfecto e íntegramente representativo. Por lo que el “discurso sería una gran oración (cuyas unidades no serían necesariamente oraciones), de la misma manera en que la oración, mediante ciertas especificaciones, es un pequeño ‘discurso’” (Barthes, 1997, 166). Esta relación de homologación, es una relación secundaria entre la oración y el discurso, y se propone a fin de respetar el carácter puramente formal de las correspondencias. De este modo, aunque el discurso dispone de significantes originales a veces muy complejos, se reencuentran en el relato, ampliadas y transformadas a su medida, las principales categorías del verbo: tiempos, aspectos, modos, personas; además, los “sujetos” mismos opuestos a los predicados verbales no dejan de someterse al modelo oracional. Para Barthes esta homología no tiene un valor únicamente heurístico: implica una identidad entre el lenguaje y la literatura, de tal modo que el lenguaje no deja de acompañar al discurso, presentándole el espejo de su propia estructura (168).

Barthes destaca el concepto de *nivel de descripción* como el aporte fundamental de la lingüística para el análisis estructural del relato, ya que permite entender la *organización* de todo *sistema de sentido* y, a la vez, *clasificar* el amplio conjunto de elementos que componen un relato, toda vez que éste no puede reducirse a una simple suma de proposiciones. Los niveles de descripción constituyen *operaciones* con las que se procede a analizar el discurso para producir *sentido*, es decir, para acceder a la esfera *semiótica*. Dichos niveles organizan jerárquicamente el relato siguiendo el modelo de la lingüística cuando describe la oración en sus diferentes niveles (fonético, fonológico, gramatical, contextual), dotados de una estrategia de tipo relacional: “toda unidad que pertenece a cierto nivel no cobra sentido si no puede integrarse en un nivel superior: un fonema, aunque perfectamente descriptible, en sí mismo no quiere decir nada; no participa en el sentido más que integrado en una palabra, y la palabra misma tiene que integrarse en la oración”

(169). Por lo que Barthes, siguiendo a Benveniste, destaca dos tipos de relaciones: las *distribucionales*, que comprende las relaciones situadas a un mismo nivel, y las *integrativas*, cuando operan de un nivel a otro del relato. Ambos tipos de relaciones son necesarias para el análisis de los discursos. De esta forma, Barthes plantea que: “Comprender un relato no es solamente seguir el desarrollo de la historia, es también reconocer los ‘niveles’, proyectar los encadenamientos horizontales del ‘hilo’ narrativo sobre un eje implícitamente vertical; leer (escuchar) un relato no es solamente pasar de una palabra a otra, es también pasar de un nivel a otro.” (170) Así, Barthes, reconociendo propuestas tales como las de Lévi-Strauss y Todorov, procede a presentar tres niveles de descripción que corresponden a las *funciones*, las *acciones* y la *narración*, los cuales se compenetran progresivamente de tal modo que “una función no tiene sentido sino en la medida en que ocupa un lugar en la acción general de un actante; y esta acción misma recibe su sentido último por el hecho de ser narrada, confiada a un discurso que tiene su propio código” (170). De este modo, la estrategia del análisis estructuralista consiste en la transición que se produce desde el primer nivel de las funciones distribucionales al segundo nivel, el de las acciones o actantes —en el cual las primeras extraen su sentido— y de ahí, al nivel superior, el tercero —denominado nivel de la narración— en el que finalmente, los personajes como unidades del nivel accional, adquieren su sentido o inteligibilidad (184-188).

Uno de los escollos más frecuentes a la hora de intentar una sistematización y taxonomía de los discursos surge frente a la diversidad aparentemente irreductible del vasto universo que conforman los “innumerables relatos del mundo”. Ante semejante diversidad y complejidad el análisis estructural bartheano procede a plantear una teoría taxonómica por géneros y un modelo descriptivo de tipo *deductivo*⁵⁷. Nos dice Barthes

57 En S/Z Barthes abandonará esta postura paradigmática en relación con el universo de los discursos para plantear la tesis, a raíz del estudio que realiza de *Sarrasine* de Balzac, de que cada relato exige su particular modelo de análisis y en lugar de modelos de estructuras, se propone aplicar una dinámica *estructurante* al relato.

que los discursos-relatos se encuentran distribuidos en una amplia gama de géneros (mito, leyenda, fábula, cuento, novela, epopeya, historia, etc.), soportes léxicos (lenguaje articulado, oral o escrito, imagen fija o móvil, gesto, etc.), y es susceptible de ser abordado desde diversos puntos de vista (histórico, psicológico, sociológico, etnológico, estético, etc.). Señala además, que el análisis estructural de relatos debe rechazar el método *inductivo* (por imposibilidad operativa) y en su lugar adoptar un procedimiento *deductivo*, así como un *modelo hipotético de descripción* que permita comprender y analizar efectivamente las especies de relatos que participan y se apartan de ese modelo y lograr, de esa forma, un instrumento único de descripción que le permita articular un estudio efectivo de la "pluralidad de relatos, su diversidad histórica, geográfica, cultural" (165).

Así, una de las consecuencias del análisis estructural bartheano consiste en la desmitificación de ciertos relatos que, tales como el relato histórico, han gozado de un estatuto privilegiado. En la medida en que los relatos son susceptibles de estudiarse, en términos analíticos y sintéticos, aplicando los procedimientos lingüístico-semióticos estructuralistas, el relato histórico se homologa a otros relatos de tipo literario. Más adelante volveré sobre esto⁵⁸. Lo que corresponde en este momento de la exposición es señalar que Barthes demuestra que toda construcción discursiva está lingüísticamente articulada por una serie de *dispositivos* o *embragues*⁵⁹ y que el discurso histórico se estructura de una manera equivalente a los discursos literarios, por lo que no cabe una distinción sustancial entre ellos.

De este modo, cuando planteamos un primer acercamiento al discurso en su dimensión objetiva –y dentro del universo de discursos, las ciudades imaginarias como un tipo específico– debe

entenderse que la construcción discursiva en ese nivel inicial se plasma, *prima facie*, como un *objeto escritural*, como un *texto*, como una *articulación de dispositivos lingüísticos*, estructuralmente relacionados, es decir, cuya *formulación lingüística* es su condición primaria. Sin embargo –y ahí también el aporte de Barthes es pertinente– esa estructuración lingüística, su construcción sintáctica y morfológica, tiene consecuencias semióticas, connota significados y sentido. Por lo que en su estudio sobre los discursos Barthes intenta no quedar reducido enteramente al plano formal, proponiéndose acceder a la esfera semiótica, la *ideología*, o como también la llama, el *imaginario*⁶⁰. De forma tal que, de cierta manera, ya en la perspectiva estructuralista está esbozada embrionariamente esa idea triádica que indicaba al inicio, a saber, tanto la lingüístico-semiótica, la narrativa y la imaginaria (o ideológica), entendiendo por ésta última solamente las características de orden psicológico e ideológico del discurso. Pero esta dimensión triádica no sólo está formulada embrionariamente, sino que está sustancialmente limitada por la misma perspectiva estructuralista, la que le impide metodológicamente el desarrollo de la esfera semántica e imaginaria –tal y como veremos en el siguiente apartado–.

§ 7. Discurso y semántica

El discurso presenta, además de la dimensión objetiva, que lo constituye como objeto lingüístico-semiótico –esbozada en el párrafo anterior–, una dimensión *semántica* que surge a la reflexión filosófica a raíz de la crítica que la hermenéutica –entre otras corrientes⁶¹– presenta

60 Es oportuno mencionar que, en el texto que analizo, Barthes entiende el imaginario de una manera más limitada que la propuesta por Castoriadis, ya que destaca únicamente su momento psicológico e ideológico, dejando de lado lo social-histórico y lo ontológico-*poiético* (1987, 174).

61 La crítica realizada desde algunos enfoques marxistas se orienta también hacia la recuperación semántica del discurso, con distintas orientaciones hacia lo histórico-social y, desde otra perspectiva, en el caso de Castoriadis –como veremos en el párrafo §9– orientada al imaginario social. En torno a las orientaciones marxistas Cf.

58 Este tema lo retomo en el párrafo §22.

59 Barthes usa el término inglés *shifters* que adopta de la nomenclatura elaborada por Jakobson en sus *Essais de linguistique générale*. El traductor de la obra de Barthes al español ha traducido el término *shifter* por *embrague*, toda vez que Barthes lo traduce al francés *embrayeur*. A mí me ha parecido que *shifter* se ilustra mejor con el término *dispositivo*.

al estructuralismo. Particularmente se refiere a que la consideración del lenguaje como un objeto científico formalizable –por parte de la lingüística estructural– tiene como consecuencia la clausura del discurso, su desvinculación con la dimensión ontológica, subjetiva e intersubjetiva, y su confinación a la esfera semiótica en detrimento de su potencialidad semántica.

Paul Ricoeur ha realizado una significativa contribución en este sentido, reconociendo, sin embargo, el aporte realizado por el estructuralismo –precisamente como la elaboración de la dimensión objetiva del discurso–. Para Ricoeur la filosofía tiene la responsabilidad de “volver a abrir el camino del lenguaje hacia la realidad, en la medida en que las ciencias del lenguaje tienden a distender, sino a abolir, el vínculo entre el signo y la cosa” (1999, 41). Esta tarea la considera simultánea a otras dos: “volver a abrir el camino del lenguaje hacia el sujeto vivo, hacia la persona concreta, en la medida en que las ciencias del lenguaje privilegian, a expensas del habla viva, los sistemas, las estructuras y los códigos desvinculados de cualquier hablante, y, finalmente, volver a abrir el camino del lenguaje hacia la comunidad humana, en la medida en que la pérdida del hablante va unida a la [pérdida] de la dimensión intersubjetiva del lenguaje” (41, el agregado entre paréntesis es mío). De esta forma, su hermenéutica propone una triple tarea a la hora de reconceptualizar el lenguaje: la de recuperar su dimensión ontológica (referencia al mundo), subjetiva (relación con uno mismo) e intersubjetiva (relación con otro) (51). Sin embargo, éstas no se postulan en un orden jerárquico particular, sino que son entendidas como cooriginarias y con un peso equivalente entre ellas, con el fin de “situar los problemas del sujeto y de la intersubjetividad en el lenguaje por encima del nivel psicológico o moral en el que arriesgan a quedar confinados, así como por el deseo de llevar dichos problemas al plano ontológico, en el que la cuestión del lenguaje y de la realidad se plantea necesariamente” (42). Lo cual, a la vez, le permite atender a la crítica, que considera legítima, realizada por la lingüística estructural al mentalismo

o psicologismo y que reconoce como uno de sus aportes significativos en relación con los estudios lingüísticos anteriores.

Esta triple tarea que le propone la hermenéutica a la filosofía del lenguaje, se va a llevar a cabo a raíz de la confrontación crítica de cuatro postulados que Ricoeur considera que son los que fundamentan la lingüística estructural; crítica que permitirá entender el discurso como un objeto semántico dotado de una dimensión hermenéutica y ya no exclusivamente semiótico-lingüístico –como decía anteriormente–. Veamos algunos detalles.

El primer postulado que menciona Ricoeur consiste en el cometido, por parte de la lingüística estructural, de constituir el lenguaje en un objeto científico. Para ello, el lenguaje “ha de convertirse en un objeto homogéneo bien delimitado y, por tanto, sometido a la jurisdicción de una sola ciencia” (42). Esto lo lleva a cabo la lingüística estructural para evitar que el estudio del lenguaje se disperse entre otras ciencias (psicología, sociología o fisiología), o que se vea obligada a reconocer su dimensión ontológica, es decir, la relación de los signos con las cosas. Como es bien sabido, Saussure es quien introduce la posibilidad de concebir el lenguaje como el objeto específico de una ciencia, mediante la distinción y discriminación entre lengua y habla. De este modo, para Saussure “hay que colocarse desde el primer momento en el terreno de la lengua y tomarla como norma de todas las otras manifestaciones del lenguaje” (1992, 24). La lengua es, entonces, la parte esencial del lenguaje y el resto es el habla. Esta distinción se hace necesaria, toda vez que Saussure considera que el lenguaje en su conjunto (lengua y habla) “es multiforme y heteróclito; a caballo en diferentes dominios, a la vez físico, fisiológico y psíquico, perteneciente además al dominio individual y al dominio social...” (24). En cambio la lengua la entiende como un objeto homogéneo y formalizable: se trata, nos dice, de “una totalidad en sí y un principio de clasificación” (24) que emplaza las reglas constitutivas del código, la institución aceptada por la comunidad lingüística y que hace posible, en consecuencia, el estudio científico del lenguaje.

El segundo postulado consiste en distinguir en la lengua los estados del sistema o lingüística

Nelson Coutinho (1973); Kosík (1976); Lefebvre (1967).

sincrónica y una ciencia de los cambios o lingüística diacrónica, metodologías que no pueden realizarse simultáneamente y que en aras del estudio científico de su objeto, debe subordinar la segunda a la primera. Dicha elección se explica por la necesidad que ve Saussure de encontrar un sistema inalterado, susceptible de ser tratado científicamente, frente a los problemas que impone la perspectiva diacrónica, a saber, los relativos a la génesis del lenguaje, así como sus cambios y evolución cultural a lo largo del tiempo.

El tercer postulado plantea que “en un estado del sistema [sincrónico] no existen términos absolutos, sino únicamente relaciones de dependencia mutua... en la lengua [dice Saussure] sólo hay diferencias. Lo cual nos dice que no hay que considerar los significados vinculados a signos aislados como etiquetas en una nomenclatura heteróclita, sino como valores relativos, negativos, opuestos entre sí a esos signos.” (Ricoeur, 1999, 42, los agregados entre paréntesis son míos.) Lo cual está directamente relacionado con el cuarto postulado, en el que propone que “el conjunto de los signos ha de ser considerado un sistema cerrado con el objeto de poder analizarlo” (42). Esta clausura del lenguaje como sistema signico se evidencia tanto a nivel fonológico como a nivel léxico, ya que ambos son finitos.

Así la estrategia de la lingüística estructural consistirá en encontrar, en un nivel superior al de la fonología y al del léxico, el código finito de reglas que articula innumerables producciones discursivas tales como el cuento, el mito, el relato, el poema, el ensayo, etc. –los niveles de descripción y las relaciones distributivas e integrativas que expuse en el apartado anterior– (43). De esta forma, el lingüista, al trabajar dentro de un sistema cerrado de signos, “puede considerar que el sistema que analiza no tiene parte externa, sino meras relaciones internas” (43).

Una vez que Ricoeur ha presentado estos cuatro postulados como consustanciales a la lingüística estructural, procede a confrontarlos con las tres tareas que le ha encomendado a la filosofía del lenguaje, es decir, la recuperación de la dimensión ontológica, subjetiva e intersubjetiva. Al respecto considera que los cuatro postulados en su conjunto inciden en la pérdida de la dimensión ontológica del lenguaje y muy en

especial el que propone la clausura del sistema lingüístico a fin de aislar al lenguaje como su objeto científico. Para Ricoeur este postulado ha implicado un cambio de primer orden en la definición de *signo* recibida de la tradición. Menciona, en efecto, que los estoicos tenían una concepción tripartita en la que distinguían entre significante, significado y cosa; a su vez, San Agustín y luego la escolástica discutían la relación entre *signum* y *res*, como constituyente del significado. La lingüística estructural, por su parte, ha procedido a distinguir entre *significante* y *significado*, eliminando la referencia a la cosa, para garantizar, de ese modo, la separación precisa entre lengua y habla, la diferencia entre el método sincrónico y el diacrónico y, por último, para dejar plenamente establecida la clausura de la lengua como sistema cerrado. De esta forma, “significante y significado –nos dice Ricoeur, recordando a Saussure– sólo se distinguen como el derecho y el revés de una misma hoja de papel al ser recortados, al mismo tiempo, por la división que el sistema de diferencias realiza en el interior de la estructura...” De forma tal que el “signo será, desde ese momento, una realidad con dos caras, situada en su totalidad dentro de la clausura del lenguaje” (1999, 44).

A la vez, esta exclusión de la referencia del signo a una realidad extralingüística, conduce a la lingüística estructural a la omisión tanto del sujeto como de la intersubjetividad. Agrega Ricoeur que en “la lengua, podría decirse, nadie habla” (44), del tal modo que el sujeto es desplazado al ámbito del habla y, de esa manera, deja de ser un problema lingüístico para convertirse en un problema psicológico, y por lo tanto, fuera de consideración por parte de la lingüística estructural. Lo cual, como podrá fácilmente comprenderse, se complementa con la eliminación de la intersubjetividad, es decir, con la desaparición del interlocutor, del otro como la segunda persona a la que se le habla (44). Ricoeur menciona que este aspecto, sin embargo, la lingüística estructural lo solventa con la sociología de la comunicación, “que tiene por objeto la circulación de los mensajes entre un emisor o remitente y un receptor o destinatario” (45). Por lo que no podría afirmarse del todo que la lingüística estructural desconozca el carácter intersubjetivo de la comunicación.

Pero añade que se hace necesario diferenciar “entre las condiciones intersubjetivas del diálogo y lo que se llama comunicación en la sociología del lenguaje” (45). Esa diferencia tiene que ver con la *intencionalidad* de los interlocutores y su mutuo *reconocimiento*: “Esta intención de una intención [sic] de reconocimiento constituye la intimidad del diálogo y motiva que lo que dice alguien se convierta en una pregunta dirigida a otro que reclama una respuesta.” (44, el agregado entre paréntesis es mío.) Proceso intencional que, según el autor, desconoce la sociología de la comunicación, ya que en ella el “remitente y el destinatario son puestos o papeles construidos según el modelo del emisor o del receptor físico, y la propia comunicación depende del concepto de ‘transmisión física’...” toda vez que “es una trasposición de la teoría física de la comunicación y de las telecomunicaciones” (45). Por ello, Ricoeur insiste en el carácter intencional del acto de hablar entre los interlocutores y, en ese sentido, la cooriginariedad de la intención subjetiva e intersubjetiva.

Para Ricoeur, por consiguiente, en la formalización científica del lenguaje, la lingüística estructural ha sacrificado lo principal, a saber: la intención *de decir algo sobre algo a alguien*, en conjunto con la libre combinación y la generación de significaciones inéditas. Esta crítica se dirige en dirección opuesta a la clausura del lenguaje y es concebida como su apertura, *la apertura del lenguaje al ser*.

Es evidente que Ricoeur intenta la recuperación del habla —esa dimensión del lenguaje que ha segregado la lingüística en su afán por constituirse científicamente— pero lo hace, como veremos más adelante, con el objetivo de regresar al texto y recuperar el enfoque ontológico y subjetivo que ha perdido en la lingüística estructural. Detengámonos en algunos aspectos.

En esta recuperación del habla, discurso o instancia discursiva —tal y como lo denomina Benveniste, frente a quien Ricoeur se reconoce en deuda (47)— se pone de manifiesto que el lenguaje no es un objeto en sí mismo sino una *mediación*. Frente a la postura estructuralista que reduce el lenguaje a lengua, a objeto absoluto confinado en la clausura del sistema, Ricoeur propone considerarlo como una mediación “entre el hombre y el

mundo...” ya que es aquello con “lo que expresamos una realidad... mediante lo que tenemos un mundo” (47). A la vez, constituye la mediación subjetiva e intersubjetiva: “A través del universo de los signos, de los textos o de las obras culturales podemos comprendernos a nosotros mismos.” (47) Y así como nos “referimos conjuntamente a las mismas cosas, nos constituimos como una comunidad lingüística, como un ‘nosotros’.” (47) Hablar, en ese sentido, es un acto “*mediante* el que el lenguaje se desborda como signo para acceder al mundo, a otro o a uno mismo” (47, la cursiva es mía).

Ricoeur destaca que el estudio del habla es tan riguroso como el de la lengua. Menciona que Benveniste ha señalado que ambas lingüísticas se dirigen a dos niveles diferentes del lenguaje y están basadas en dos tipos de unidades: los signos, en lo que respecta a la lengua, y la frase o enunciados en el habla (48).

La frase constituye, entonces, una unidad nueva del lenguaje. No se trata simplemente de una palabra más larga o más compleja. Se puede descomponer en palabras, pero la palabra no es una frase corta. Mucho menos se puede reducir a los signos con los que está escrita, ya que los signos sólo cumplen la función de discriminar: cada signo tiene en sí mismo lo que lo distingue de los demás. Y en esa distinción reside su capacidad “significativa”. Por el contrario, la frase tiene una función sintética y constituye específicamente un *predicado* (48).

Ahí, justamente, es donde reside esa diferencia esencial que Ricoeur establece entre semiótica y semántica y que, a su criterio, adquiere un papel central para precisar la dimensión ontológica e intersubjetiva del lenguaje. Nos dice Ricoeur: “El signo *difiere* del signo; el discurso *se refiere* al mundo. La diferencia es semiótica; la referencia, semántica.” (49) La semántica, en tanto función privilegiada del discurso, es referencial e intencional; el lenguaje que articula el discurso, en consecuencia, desempeña una función mediadora, toda vez que el carácter predicativo de la frase/discurso lo convierte en un medio para referirse al mundo. De este modo, para nuestro autor la *producción de sentido* —que se encuentra directamente vinculada a la potencialidad del acto predicativo— surge como el verdadero significado

del lenguaje, o si se prefiere, para usar el término de Benveniste, como la "intensidad del discurso", a fin de preservar el término "significado" como referido al complemento del significante de un signo aislado (49). Ricoeur emplea también el término "el intentado de la frase" —que toma también de la semántica de Benveniste— donde lo esencial no es el significado del signo, sino la frase y la producción de discurso, lo que el hablante quiere o tiene la intención de decir, la actualización lingüística de su pensamiento (49, nota al pie).

Ahora bien, se le ha argumentado a la teoría del habla el carácter evanescente del discurso, el que no permanezca y se disuelva en su acaecimiento. Frente a esto Ricoeur retoma el tema de la escritura: ese sentido evanescente del discurso, de la alocución, puede ser fijado mediante la escritura. Y señala de paso, un aspecto al que volverá a referirse con mayor amplitud: la escritura del discurso es el acto por el que se constituye un objeto que tiene como una de sus principales características la de separar el *sentido del discurso* de la *intención de su emisor*, de forma tal que el texto se transforma en un objeto autónomo, desligado de su autor, en tanto sujeto intencional, para correr la suerte que le toca a todo texto: la recepción del otro, del otro lector, el que potencialmente se constituye como crítico —con sus acuerdos y desacuerdos—, como coescritor y actualizador, en la deriva polisémica de los textos.

Pero el decir, el habla o discurso, además de esa función ontológica, despliega esa otra función de carácter subjetivo e intersubjetivo —como mencionaba anteriormente—. En este sentido, agrega Ricoeur, es evidente que el discurso se autorrefiere al emisor por medio de procedimientos eminentemente discursivos que no son los propios de la lengua —en los términos de sistema cerrado y formal—. A propósito, Ricoeur menciona el uso autorreferencial de los pronombres personales, la función autodesignativa de los tiempos verbales, que articula el presente del emisor y finalmente los numerosos adverbios, que determinan modos, posiciones y temporalidades respecto del que habla. De forma que el "discurso, al ser autorreferencial, determina un esto-aquí-ahora absoluto. De este modo, se convierte en la mediación de

uno consigo mismo" (50). Lo cual, a su vez, desemboca en el aspecto intersubjetivo del discurso: "El hecho de dirigir el discurso a otro forma parte de la 'fuerza ilocucionaria' del acto discursivo." (51) Se trata por lo tanto de que toda alocución supone una ilocución, o sea que, en algún sentido, aunque este podría ser muy difuso, el dialogante asume una responsabilidad ante su interlocutor, lo que conlleva a proyectar el discurso en la esfera tanto intersubjetiva como moral.

Detengámonos brevemente aquí para efectos de indicar el rumbo que ahora va a tomar la reflexión de Ricoeur. Hasta acá, nuestro autor se ha dedicado —polemizando con la lingüística estructural— a la recuperación del habla frente a la lengua con el fin de argumentar en torno a las tres tareas que considera pertinentes para una filosofía del lenguaje de índole hermenéutica: la recuperación de la dimensión ontológica, subjetiva e intersubjetiva. En seguida veremos cómo reorienta su reflexión al ámbito del *texto* y procede a considerar un conjunto nuevo de categorías que serán de sumo interés a la hora de plantear el tema de las ciudades imaginarias. Veamos algunos detalles.

En primer término define texto como todo discurso que ha sido fijado por la escritura, y ese sería su rasgo constitutivo. Tiende a admitirse —agrega— que toda escritura se suma al habla que la precede, por lo que, si hablar, de acuerdo con Saussure, es la realización de la lengua en un acontecimiento discursivo (la producción de un discurso singular por un hablante singular), entonces el texto, cada texto particular, se encuentra en relación con la lengua, en la misma posición de efectuación que el habla (1999, 60). En un sentido similar, menciona que, al ser la escritura una institución posterior al habla, pareciera que su función es la de fijar mediante un grafismo lineal todas las expresiones que han surgido previamente en la alocución. Y debido a la atención casi exclusiva que prestamos a las escrituras fonéticas, se refuerza la idea de que la escritura no añade nada nuevo al habla, salvo la fijación que posibilita su conservación. No es el objetivo de Ricoeur cuestionar la anterioridad psicológica o sociológica del habla respecto a la escritura, sino que quiere indagar qué tipo de cambio provocó su aparición tardía en la forma

de relacionarnos con los enunciados de nuestro discurso. El autor cree que se trata de un cambio radical: la escritura *sustituye* el acto del habla y, produciendo un objeto de nuevo cuño, transforma la relación con el sujeto receptor, en este caso el lector.

Procede Ricoeur a preguntarse, entonces, si el texto es verdaderamente tal, cuando no se limita a transcribir el habla precedente y procede a transcribir de forma directa *aquello que quiere decir* el discurso (1999, 60). Con lo que nos aproximamos a una nueva noción del texto: éste, liberado de la supuesta sujeción a la oralidad, ya no sería una taquigrafía del habla sino un objeto de una naturaleza diferente, aquél cuya intención es la de enunciar el *sentido* del discurso. Y allí juega un papel importante la *lectura*: “La función que cumple la lectura respecto a la escritura podría dar un mayor peso a la idea de que existe una relación directa entre el querer decir del enunciado y la escritura.” (60) Considera, entonces, que la escritura demanda a la lectura un concepto que en seguida va a examinar: el de *interpretación*. Pero antes añade algunas otras consideraciones de interés.

En primer lugar precisa lo que entiende por *sustitución* del habla por la escritura y del interlocutor por el lector: “la relación ‘escribir-leer’ no es un caso particular de la relación ‘hablar-responder’” (61). Por el contrario, se trata de un nuevo tipo de relación: “El diálogo es un intercambio de preguntas y respuestas, y no existe un intercambio de este tipo entre el escritor y el lector. El escritor no responde al lector. Más bien el libro separa las vertientes del acto de escribir y el acto de leer, que no se comunican entre sí. El lector se encuentra ausente en la escritura, y el escritor, en la lectura. El texto produce, por tanto una doble ocultación del lector y del escritor. De ese modo, se *sustituye* la relación dialógica que vincula, de forma inmediata, la voz de uno al oído del otro.” (61, la cursiva es mía.) Así, cree que una diferencia de tal naturaleza puede confirmar su hipótesis de que la escritura es una efectuaración paralela al habla, una producción que la sustituye y que en cierto modo, *impide* su desarrollo. Justamente, esa sustitución y la consecuente liberación de la escritura respecto al habla, conlleva al surgimiento del *texto*.

Pero, entonces, el texto va a producir un cambio de fondo, tanto de las relaciones entre el mundo y el lenguaje, como de la relación que existe entre éste y las distintas subjetividades implicadas, como la del autor y la del lector. Ahora es cuando retoma el hilo de sus primeras indagaciones —y en esta ocasión respecto del texto— y procede a preguntarse por la relación referencial del lenguaje con el mundo, cuando se produce la sustitución del habla por el texto (62). Al respecto, nos recuerda Ricoeur que el habla, en tanto acto efectivo del hablante, dispone de un registro lingüístico (los adverbios demostrativos, de tiempo y lugar, los pronombres personales, los tiempos verbales y en general, todos los indicadores “défticos” u “ostensivos”) que le permite un arraigo en lo real circunstancial que rodea la instancia discursiva: “De ese modo —agrega—, en el habla viva, el sentido ideal de lo que se dice se desplaza hacia la referencia real, a saber, hacia aquello sobre lo que se habla.” (62) Pero en el texto no sucede lo mismo. Dice Ricoeur que, por el contrario, el movimiento de la referencia hacia la acción de mostrar se ve *interrumpido* cuando el texto sustituye al diálogo, o habla. Y enfatiza en que ha planteado la interrupción y no la supresión, para distanciarse de lo que denomina “ideología del texto absoluto”, ya que, a su criterio, el texto no carece de referencia: “La tarea de la *lectura*, en cuanto *interpretación*, consiste precisamente en realizar su *referencia*” (63, la cursiva es mía). Mientras el texto no se actualice por medio de la lectura, y, por tanto, no se proceda a su interpretación, se encontrará diferido, suspendido, anulado de la relación con la realidad, con lo que, nos dice Ricoeur, se conforma el *cuasimundo de los textos o literatura* (cf. 63). Es en esta suerte de limbo en donde los textos son libres de relacionarse con todos los textos que, de igual forma, sustituyen a la realidad circunstancial mostrada por el habla viva: ese cuasimundo es el mundo de la *intertextualidad* (63).

Me interesa, de paso, destacar la relación que hace Ricoeur de este pseudomundo de los textos con el imaginario. Nos indica el autor que la ocultación del mundo real por parte de ese cuasimundo puede llegar al grado de que, en una civilización de la escritura, el mundo real deja de ser aquello que podemos mostrar al hablar y

se reduce a una especie de "aura": se trata de un mundo que denomina "imaginario" y que "es *presentificado* por la escritura, en el mismo lugar en que era *presentado*"⁶² por el habla" (63). Y agrega que tal pseudomundo es imaginario, una creación literaria o imaginario literario. Menciona el caso de cuando nos referimos al "mundo griego" o "bizantino". Esta inflexión resulta interesante para una teoría del imaginario (que en este caso Ricoeur no se ha propuesto desarrollar aquí) ya que al presentificarse el cuasimundo de los textos en su pura virtualidad como sustitución del mundo real, el imaginario —en la concepción castoriadiana— se nos revela, justamente, como ese ámbito en el que perviven versiones diversas del mundo ya desaparecido como cultura viva (v. gr. mundo griego o bizantino) y que se concretan en el magma de significaciones imaginarias, apareciendo, por lo tanto, como pseudomundos en forma de textos, los cuales adquirirán concreción significativa por medio de la interpretación y la recepción que se haga de ellos. En otras palabras, de las culturas ya desaparecidas lo que nos quedan son textos⁶³ (tanto en sentido amplio como restringido) —cuando los hay—, y estos textos forman un pseudomundo, recursivamente cohesionado con el imaginario social. Volveré sobre esto más adelante.

Ricoeur, siguiendo con lo anterior, quiere referirse ahora a cómo afecta esta modificación de la relación entre el texto y su mundo a las relaciones del texto con las subjetividades del autor

62 El autor no aclara el sentido de las palabras presentificación-presentación. En este caso, puede que quiera destacar, con *presentificar*, el carácter virtual de esa presencia, frente a la que se produce en el habla viva.

63 En un sentido similar, Umberto Eco refiriéndose al origen del título de su novela, *El nombre de la rosa*, recuerda un verso extraído del *De contemptu mundi* de Bernardo Morliacense, el cual añade "al topos habitual (los grandes de antaño, las ciudades famosas, las bellas princesas, todo lo traga la nada)... la idea de que de todo eso que desaparece sólo nos quedan meros nombres" (1989, 9). De este modo, de las culturas desaparecidas se puede decir que lo único que nos quedan son textos —tanto en sentido amplio como restringido.

y del lector. Al respecto establece que "Cuando el texto sustituye al habla, ya no existe propiamente hablante alguno, al menos en el sentido de la autodesignación inmediata y directa de quien habla en la instancia discursiva. Esta proximidad del hablante respecto a su propio discurso es sustituida por una relación compleja entre el texto y el autor que nos permite decir que éste es constituido por aquél, es decir, que el autor está íntimamente relacionado con el espacio de significación trazado e inscrito por la escritura." (64) De tal modo que para Ricoeur, aunque el texto es el lugar donde acontece el autor, sin embargo, su distanciamiento se produce de manera irrevocable desde que es, a la vez, su primer lector. Esto va dar pie para que analice con cierto detalle, a propósito de la lectura, las relaciones entre *explicación e interpretación*, en un afán, por su parte, de integrarlas en lo que denomina un *arco hermenéutico*, de tal modo que ya no estarían en una simple oposición sino que se articularían en una concepción global de la lectura como recuperación del sentido (78). Detengámonos en algunos detalles.

Ricoeur explica que a partir de su formulación por parte de Dilthey, explicación e interpretación aparecen como opuestas o excluyentes ya que la primera se hacía derivar de las ciencias naturales y la segunda pertenecía a las ciencias del espíritu. De ese modo, o se "explicaba", como lo hacía el científico naturalista, o bien se "interpretaba" como lo hacía el historiador. Precisa Ricoeur que Dilthey usaba el término "comprensión" en lugar de "interpretación", y que ésta constituía un sector particular de la comprensión. Para Dilthey, comprender es el proceso mediante el que conocemos algo psíquico con ayuda de los signos sensibles en los que se manifiesta; mientras que interpretar es el arte de comprender aplicado a los testimonios y a los documentos cuya característica distintiva es la escritura (64). De este modo, "la comprensión proporciona el fundamento, a saber, el conocimiento mediante signos del psiquismo ajeno, mientras que la interpretación aporta el grado de objetivación, gracias a la fijación y a la conservación que la escritura confiere a dichos signos." (64)

Sin embargo, en aras de buscar la científicidad (objetividad) de la noción de interpretación,

Ricoeur nos va a plantear la necesidad de desligarla del concepto psicologizante de comprensión –dado el carácter inverificable de su intuitividad– “y dejar de convertir la interpretación de los monumentos escritos en un caso particular de la comprensión de los signos externos de un psiquismo interno” (67). En su lugar, Ricoeur se propone restablecer su relación con la explicación. Veamos algunos pormenores.

La lectura del texto –en tanto objeto autónomo que, conformando un cuasimundo, oculta el mundo-entorno real– ofrece dos posibilidades. La primera es la explicación de ese texto, la cual consiste en “atender a la suspensión de la referencia del texto, tratarlo como si no tuviera mundo y autor” (67). La explicación, en este caso, considera exclusivamente sus relaciones internas, su estructura, y procura el establecimiento de un sentido que se produce hacia adentro de las fronteras del texto –esa es la tarea que desempeña la lingüística estructural–. La segunda posibilidad es la interpretación del texto, proceso mediante el cual anulamos la suspensión de la referencialidad del texto y propiciamos que se realice como lo hace el habla, es decir, reincorporándolo a la comunicación viva. Ambas operaciones, se articulan dialécticamente en la lectura. (68)

La explicación del texto, en tanto clausura y suspensión de la referencialidad, es no sólo posible sino legítima: “la constitución del texto como tal y de la red de textos como literatura legítima la interrupción de la doble trascendencia del discurso hacia el mundo y hacia el otro” (68). La explicación –declara Ricoeur– ya no hay que verla como perteneciente al campo de las ciencias naturales, tal y como lo entendía Dilthey, sino como propia de los estudios del lenguaje, y particularmente de la lingüística estructural. Su aplicación la encontramos, precisamente, en la estrategia particular con que aborda la lingüística los textos: el juego de oposiciones y de sus combinaciones, en el conjunto de unidades discretas y los distintos niveles de descripción (funciones, acciones y narración) que se producen al interior del texto.

Ahora bien, la explicación, sin embargo, no agota las posibilidades del texto. Ricoeur menciona el trabajo de Lévi-Strauss con respecto al mito. Su procedimiento estructuralista (explicativo) llega hasta el establecimiento de lo que denomina

una “función significativa” que, en palabras de Ricoeur “no es, en modo alguno, lo que el mito quiere decir, su alcance filosófico o existencial, sino el ordenamiento, la disposición de los mitemas, en resumidas cuentas, la estructura del mito” (70). Ante lo cual, se puede afirmar que se ha explicado el mito, pero no se lo ha interpretado; y esto se extiende, consecuentemente, a todos los campos en que se aplica el modelo explicativo de la lingüística estructural.

La interpretación, por el contrario, procede a restablecer la referencia del texto con la realidad y a realizarlo como en el habla actual. Este es, a juicio de Ricoeur, el fin propio de la lectura: “pues pone de manifiesto la verdadera naturaleza de la suspensión que interrumpe el movimiento del texto hacia el significado” (74). De este modo, la lectura, a la luz ya no de la explicación sino de la interpretación, surge en su auténtica dimensión: “Leer es, en cualquier caso, enlazar un discurso nuevo con el discurso del texto. Esta imbricación de un discurso con otro pone de relieve, en la propia constitución del texto, su capacidad original de ser reconsiderado, su carácter abierto. La interpretación es el resultado concreto de esta imbricación y de esta reconsideración.” (74)

Nuestro autor procede, entonces, a relacionar la explicación con la interpretación, en lugar de hacerla aparecer ingenuamente como opuesta. De este modo, el primer sentido de la interpretación, el que se refiere a la apropiación, será mediado por la propia explicación. Por apropiación, por lo tanto, deberá entenderse, de acuerdo con Ricoeur, “el hecho de que la interpretación de un texto desemboca en la interpretación de sí de un sujeto que, a partir de ese momento, se comprende mejor, de otra manera, o sencillamente, comienza a comprenderse” (74). A este proceso lo denomina “reflexión concreta”: se trata de una correlación entre hermenéutica y filosofía reflexiva, en la que la comprensión de sí ha de dar un rodeo por la comprensión de los signos culturales en los que uno mismo se documenta y se forma. De modo tal que la “reflexión no es nada sin la mediación de los signos y de las obras, y que la explicación tampoco lo es, si no media en el proceso de la comprensión de uno mismo” (75). La constitución de *uno mismo* –en resumen– y la del *sentido* se dan al mismo tiempo.

A continuación, añade otros dos rasgos a esta noción de apropiación. Uno de ellos consiste en el cometido de la hermenéutica por disminuir la “distancia cultural”, lo cual se refiere a los aspectos temporales, o en los términos propios de la hermenéutica, como una aproximación al sentido propio del texto y el sistema de valores sobre el que está construido: “De este modo, la interpretación ‘aproxima’, ‘igual’, hace que lo extraño resulte contemporáneo y semejante’, es decir, convierte en algo propio lo que, en un principio, era extraño.” (75) El otro se refiere a la apropiación como actualización de las posibilidades semánticas del texto, lo cual, por lo demás, garantiza los aspectos anteriores: la superación de la distancia cultural y la fusión de la interpretación con la de uno mismo. De esta forma, este carácter realizativo propio de la interpretación tiende a homologar al discurso textual con el habla, y lo hace produciéndolos como un acontecimiento o instancia discursiva –según Benveniste–. No en el sentido de que se convierta en habla, sino por su carácter actualizador: un texto actualizado encuentra un contexto y un auditorio; las frases del texto significan aquí y ahora, y por lo tanto “Recupera el movimiento de remisión a un mundo y a unos determinados sujetos que había sido interrumpido y suspendido. Ese mundo es el del lector, que a su vez es el sujeto al que se refiere el texto.” (75)

La apropiación como conjunción de la actualización, la superación de la distancia cultural y la fusión de la interpretación del texto con la de uno mismo, conlleva al texto de una condición puramente semiótica (explicativa) a otra de tipo semántica (interpretativa), que es la principal desde el enfoque hermenéutico. Por lo que nuestro autor se propone fundamentar la relación entre ambos momentos, de tal modo que posibilite una complementariedad del análisis estructural y de la hermenéutica y no una mera oposición.

El aspecto primordial sobre el que procede a ese acercamiento –y que va a dar como resultado lo que denomina el *arco hermenéutico*– consiste en exigirle al análisis estructural “rechazar una semántica de superficie” para adoptar una “semántica profunda”, proceso que a su juicio impide que el trabajo explicativo del estructuralismo quede reducido “a una necrología de los

discursos insignificantes de la humanidad” (78). De tal modo que el análisis estructural deberá constituir una etapa necesaria entre una interpretación ingenua y una interpretación crítica, entre una interpretación superficial y una interpretación profunda, por lo que, entonces, resultará posible ubicar la explicación y la interpretación en un único *arco hermenéutico*, e integrar las actitudes opuestas de la explicación y de la comprensión/interpretación en una concepción global de la lectura como recuperación del sentido (78).

Ricoeur, sin embargo, considera que todavía es necesario darle a la noción de interpretación una dimensión de tipo objetiva que contraste con la caracterización que se ha hecho hasta el momento, a saber, que la interpretación es un movimiento de apropiación, lo cual no le permite salir de la esfera subjetiva.

Así, busca definir un concepto dinámico de la semántica del texto: si “explicar consiste en poner de relieve la estructura, es decir, las relaciones internas de dependencia que constituyen la estática del texto... interpretar es seguir la senda abierta por el texto, su pensamiento, es decir, ponerse en camino hacia el *oriente* del texto” (78). En este sentido, el logro de la objetividad se produce en tanto la interpretación se constituya como el acto *del* texto y no, en el sentido subjetivo, como el acto *sobre* el texto. Para tal efecto, Ricoeur retomará, por un lado, el concepto aristotélico de interpretación: “Interpretar, para Aristóteles no es la acción de un segundo lenguaje respecto a un primero, sino lo que hace a éste mediar a través de signos en nuestra relación con las cosas... Por ello, el nombre, el verbo y el discurso son los que interpretan, en la medida en que significan algo.” (78) Al autor le interesa preservar de la concepción de Aristóteles, la idea de que la interpretación se lleva a cabo *mediante* el lenguaje en lugar de realizarse *sobre* el mismo. De igual forma, aúna a la tesis anterior la teoría de Peirce referente a la relación entre signo, cosa e interpretante. Citando a G.G. Granger, Ricoeur explica que el interpretante es todo comentario, definición o aclaración relativa a la relación del signo con el objeto designado, y que se trata de una expresión simbólica. Así, la asociación “signo-interpretante”, independientemente del proceso psicológico mediante el que se realice, sólo resulta posible

gracias a la comunidad, más o menos imperfecta, que se da entre la experiencia del emisor y la del receptor, de tal modo que dicha experiencia nunca se reduce perfectamente a la idea o al objeto del signo, cuya estructura está formada por la misma experiencia; de lo que se desprende el carácter *indefinido* de la serie de interpretantes de Peirce (80). Ricoeur advierte que hay que ser prudentes a la hora de aplicar el concepto de Peirce de interpretante a la interpretación textual: "Se trata de un interpretante de signos, mientras que el que nos interesa a nosotros es un interpretante de enunciados; pero el uso que hacemos de este concepto, al trasponerlo de las unidades pequeñas a otras mayores, no es ni más ni menos analógico que la transferencia que llevan a cabo los estructuralistas de las leyes de organización de las unidades de un nivel inferior a la frase a las unidades de un rango superior o igual a la misma. En el caso del estructuralismo, la estructura fonológica de la lengua es el modelo de codificación para aquellas estructuras cuya articulación es superior. En nuestro caso, se traspone un rasgo de las unidades léxicas al plano de los enunciados y de los textos... [de tal modo que] la serie abierta de los interpretantes que se incorpora a la relación de un signo con un objeto clarifica la relación triangular (objeto-signo-interpretante) que puede servir de modelo a otra relación de este tipo que tiene lugar en el texto. El objeto es el propio texto; el signo, la semántica profunda puesta de relieve por el análisis estructural; y la serie de interpretantes, la cadena de interpretaciones llevadas a cabo por la comunidad de intérpretes e incorporadas a la dinámica del texto como la labor que realiza el sentido consigo mismo." (80-81, el agregado entre paréntesis cuadrados es mío.)

De esta forma, considera Ricoeur que el planteamiento aristotélico y, en especial, el de Pierce, permiten despsicologizar la noción de interpretación y, en consecuencia, vincularla a la labor que se lleva a cabo en el texto, de forma tal que, de ahora en adelante, "consistirá en orientarse en el sentido indicado por esta relación de interpretación que forma parte del propio texto" (81).

Lo que ha hecho el autor, entonces, es conducir la idea de interpretación, como apropiación, al final de un proceso que se inició en el momento subjetivo. Así, el *arco hermenéutico* posee ahora

un firme apoyo en dos pilares que consisten, por un lado, en la explicación estructural como develación e impulso para el tratamiento de una semántica profunda, la cual es, a la vez, desarrollada por esta interpretación-apropiación que procede a recuperar lo que está en juego en el texto, irrumpiendo como sentido, de forma tal que "El decir del hermeneuta es un redcir que reactiva el decir del texto" (81).

El enfoque hermenéutico, en resumen, ha permitido distinguir la estrategia de la lingüística estructural para el análisis de textos y, a la vez, incorporarla como una fase de naturaleza explicativa, que orienta esa semiótica de la estructura textual al estudio de una semántica profunda; tarea que es asumida por la interpretación que propone la hermenéutica, a saber, la que combina una fase subjetiva —la apropiación del texto—, con otra de tipo objetiva —la que sigue la dirección de sentido que ofrece el mismo texto—; de tal manera que ambas constituyen un *arco hermenéutico* que, además de poner de relieve la semiótica del texto, permite proceder a la articulación del "*cuasimundo del texto*"; es decir, posibilita el desarrollo de una semántica que otorga al texto una dimensión ontológica que lo refiere al entorno real, que posibilita el acercamiento de culturas distantes y disímiles, así como el conocimiento y autorreferencialidad del sujeto-intérprete y, en consecuencia, la generación de un tejido intersubjetivo, de una comunidad de intérpretes, lo que completa el círculo hermenéutico.

§8. Discurso y narrativa

La narrativa es una de las funciones que caracterizan al discurso y tanto la lingüística estructural como la hermenéutica la estudian detenidamente con el fin de perfilar su dimensión semiótica y semántica, respectivamente. En este párrafo me referiré a dos tipos de discursos, el narrativo y el categorial. Considero oportuno explicarlos para efectos de precisar la forma discursiva con que se construyen las ciudades imaginarias.

La forma narrativa del discurso es por excelencia la del relato literario e histórico —tal y como argumentan tanto el estructuralismo como la hermenéutica—, y la categorial, explicativa o

teórica, es la que asume el discurso filosófico, jurídico o el de las ciencias sociales; sin embargo encontramos también una serie de discursos que mezclan —en diversos grados y con distintos énfasis— estos dos modelos de escritura, lo que, como se verá más adelante, está íntimamente relacionado con el tipo peculiar de discursividad con que se enuncian cierto tipo de ciudades imaginarias. Iniciaré exponiendo la narratividad desde la lingüística estructural; posteriormente, a partir del enfoque hermenéutico. Al final explicaré el discurso en su dimensión categorial.

La lingüística estructural, en la perspectiva de Barthes —como ya he expuesto en el párrafo §6—, elabora una segunda lingüística que se va a ocupar del análisis del discurso, específicamente del relato. Por ello aborda su estudio con el modelo de los niveles de descripción, en los que aplica una doble operación: por un lado analiza cada uno de los niveles (funciones, acciones y narración) en términos horizontales (relaciones distribucionales) y por el otro, procede a interrelacionar verticalmente cada uno de los niveles (relaciones integrativas), culminando en el plano narrativo.

El estudio del nivel narrativo se realiza a partir de lo que denomina Barthes los *signos de la narratividad*, es decir, del “conjunto de operadores que reintegran funciones y acciones a la comunidad narrativa” (1997, 193). Esta comunidad narrativa se encuentra articulada por el donante del relato y su destinatario, que en la perspectiva estructuralista no deben confundirse con el autor, o bien con personajes reales, ya que “narrador y personajes son esencialmente ‘seres de papel’... [de tal modo que] el autor (material) de un relato no puede confundirse en absoluto con el narrador de ese relato.” (193, los paréntesis cuadrados son míos). Los signos del narrador (al igual que los del lector), en ese sentido, son inmanentes al relato, condición básica que atañe a la clausura del discurso y que garantiza, en la visión lingüística, el análisis de índole semiótico.

La narración, nos indica Barthes, está integrada por dos sistemas de signos: personal y apersonal. Estos no dependen de que el relato se escriba en primera o tercera persona, ya que hay relatos o por lo menos episodios escritos en tercera persona cuya verdadera instancia es,

sin embargo, la primera persona (lo cual puede demostrarse cuando se reemplaza “él” por “yo”, y no hay mayor cambio que el de los pronombres gramaticales). Barthes señala que el modo tradicional del relato es el sistema apersonal, sin embargo, la instancia personal (bajo formas más o menos disfrazadas) ha invadido poco a poco el relato y la narración ha sido arrastrada al *hic et nunc* de la locución (tal es la definición del sistema personal) (191). De esta manera, las formas narrativas que se cultivan en la actualidad tienden a mezclar, a veces incluso en una misma oración, lo personal y lo apersonal.

Pero los signos de la narratividad constituyen, además, ciertos códigos de recitación (fórmulas métricas, rituales convencionales de presentación). En las literaturas tradicionales el autor debe dominar adecuadamente el código narrativo: “en estas literaturas, el nivel narracional es tan neto, las reglas tan restrictivas, que es difícil concebir un ‘cuento’ privado de los signos codificados del relato (“había una vez”, etcétera.)” (193). De igual modo se han determinado ciertas *formas de discurso* que son de hecho signos narrativos, tales como la clasificación de los modos de intervención de un autor, codificación de los comienzos y de los finales de los relatos, definición de los diferentes tipos de representación, estudio de los “puntos de vista”, etc. El conjunto de esos elementos conforman el nivel narracional del relato.

Ahora bien, la lingüística estructural, considerando la integración de los niveles de descripción, plantea que en el nivel narrativo culmina la producción de sentido, el evento semiótico se completa, toda vez que los niveles inferiores, es decir, el de las funciones y las acciones, adquieren plena significación en la narración. De tal modo que la función narrativa concluye el análisis inmanente del discurso, haciendo posible y concretando analíticamente la elaboración semiótica que se propone el estructuralismo lingüístico.

La aproximación hermenéutica de Ricoeur al tema de la narratividad parte de una diferencia central con respecto al estructuralismo, me refiero a la *temporalidad*. Para Ricoeur el estructuralismo⁶⁴ “no se interesa en modo alguno por

64 Ricoeur se refiere específicamente a la elección que hace Barthes de modelos acrónicos, y del

el propio aspecto temporal de los relatos que trata de reconstruir a partir de sus modelos descronologizados” (Ricoeur, 1999, 190)⁶⁵, por lo que su asunción es la de un tiempo lineal, la extensión cronológica o la sucesión de instantes, es decir, la concepción vulgar del tiempo. Por el contrario, para Ricoeur se “trata de poner de relieve que existe en el relato un escalonamiento de organizaciones temporales cada vez menos lineales y, sin embargo, me atrevería a decir, cada vez más temporales” (190).

De este modo, Ricoeur plantea dos hipótesis en relación con la narratividad. La primera postula la estrecha vinculación entre narratividad y temporalidad, toda vez que la “temporalidad es una estructura de la existencia —una forma de vida— que accede al lenguaje mediante la narratividad, mientras que ésta es la estructura lingüística —el juego del lenguaje— que tiene como último referente dicha temporalidad” (183). La segunda hipótesis se refiere específicamente a la temporalidad: habría para el autor distintos grados de profundidad a la hora de organizar el tiempo en la estructura narrativa. Declara que esta propuesta parte de su lectura de *El ser y el tiempo*, sin embargo es enfático en destacar que no se pliega ciegamente al texto, sino que, en puntos esenciales tales como la aplicación del marco conceptual heideggeriano al problema de la narratividad, unido al aporte de filósofos como Aristóteles, San Agustín y Gadamer, realiza correcciones fundamentales a la concepción heideggeriana del tiempo. Así, Ricoeur, atendiendo al esquema temporal que se propone en *El ser y el tiempo*, pero en un orden inverso, presenta tres niveles ascendentes para su indagación de la narración: la *intratemporalidad*, la *historicidad* y la *temporalidad*. Los dos primeros los desarrolla

método deductivo para el estudio de los relatos. Dice el autor que una empresa tal está condenada a introducir subrepticamente el movimiento y el tiempo (1999, 189).

65 Utilizaré el ensayo “La función narrativa y la experiencia humana del tiempo” (1980, primera edición en francés) de Paul Ricoeur, recogido en el libro *Historia y narratividad* (1999), además, para efectos de ampliar algunas categorías y desarrollar su obra *Tiempo y narración* (1995).

a profusión. El tercero, aunque reconoce que no logra elucidarlo, procede a postularlo como un nivel en el que se encontrarían vinculados la historia verdadera y el relato de ficción. En ese nivel, el de la temporalidad profunda, es donde encuentra una diferencia significativa con el autor alemán, ya que para Ricoeur “la actividad narrativa nos hace dudar de que esa temporalidad profunda alcance su significado último en el ser para la muerte...” y agrega en seguida que “Quizás sea éste el punto en el que nos vamos a alejar de Heidegger de un modo decisivo.” (183) De este modo, Ricoeur acomete la tarea de aplicar el análisis existencial heideggeriano al ámbito de la narrativa, transformándolo en aspectos sustanciales y dilucidando la construcción del discurso bajo una nueva perspectiva que busca “establecer una correspondencia entre los niveles del análisis del relato y los grados de profundidad del análisis del tiempo” (190).

Conviene recordar que, a diferencia del estructuralismo, la hermenéutica ricoeuriana se empeña en recuperar una dimensión ontológica para el lenguaje y para el relato. De ahí su recurso, en este caso, a la ontología heideggeriana. De este modo, cuando somete a estudio la temporalidad en la narración, los temas centrales de su ontología del lenguaje, tales como la referencia al mundo objetual —presente en la noción de preocupación o cura—, al sujeto y a la comunidad intersubjetiva —relacionados con el tema del destino, la comunicación y la tradición—, están presentes en la trama de su argumentación. Veamos algunos detalles.

La primera estructura temporal que analiza es, entonces, la de la *intratemporalidad*. Nos indica que se encuentra relacionada con la representación vulgar del tiempo, la que define “como [la] sucesión lineal de instantes [que] oculta la verdadera constitución del mismo...” (184, el agregado entre paréntesis es mío). La representación vulgar del tiempo consiste en su medida abstracta, por medios físicos y en términos aritméticos. Por el contrario, la *intratemporalidad* constituye una dimensión en la que se considera el tiempo como aquello en lo que suceden los acontecimientos y que también denomina *estar en el tiempo*. Para Ricoeur el análisis del relato servirá para comprender la diferencia entre el tiempo vulgar y la

intratemporalidad. Sin embargo, no deja de insistir en que el hecho de que la intratemporalidad pueda ser datada, el que tenga un carácter público y que dependa de referencias mundanas, tienden a aproximarla al tiempo vulgar y a volverla abstracta y meramente lineal-cuantitativa. Por ello recurre al análisis existencial, ya que le permite poner en evidencia las características mediante las que la *intratemporalidad* se diferencia de la representación vulgar del tiempo.

Ricoeur propone que al análisis existencial, le corresponde, en la esfera de la narratividad, tanto el desarrollo de la trama, como la capacidad de seguir y de contar una historia que le van aparejadas. La trama aporta a la noción de "acontecimiento" un carácter histórico, convirtiéndolo en algo más que un suceso singular, es decir, lo define conforme a su participación efectiva en el desarrollo de un argumento, por lo que trama y acontecimiento son términos correlativos y ponen de relieve la comunidad estructural que existe entre la historia y el relato de ficción (192).

A efectos de definir la noción de trama, recurre nuestro autor a la fenomenología del acto de seguir una historia. Una historia, entonces, "describe una serie de experiencias y de acciones llevadas a cabo por algunos personajes reales o imaginarios que son representados en situaciones cambiantes o que reaccionan al cambiar éstas. A su vez, dichos cambios dependen de los aspectos ocultos de la situación y de los personajes, y dan lugar a una nueva adversidad (*predicament*) que reclama una acción, un pensamiento o ambos. La respuesta al conflicto lleva la historia a su conclusión" (185). De este modo, seguir una historia consiste en "comprender las acciones, los pensamientos y los sentimientos que se suceden en una dirección concreta." (192) y que nos impulsa a avanzar en la trama de acontecimientos, creándonos expectativas sobre el comienzo y el final de todo el proceso (192). Para el autor, de este modo, la comprensión de la historia contempla una paradoja respecto de las contingencias o episodios que la articulan: su encadenamiento implica en el lector la asunción tanto de una mirada retrospectiva como de una expectativa que le dirigen hacia la finalización de la narración. Así el final de la historia se constituye en el polo de atracción de todo el proceso, el cual no puede deducirse

ni predecirse sino hasta la culminación de los acontecimientos. De esta forma, un final –tras la evaluación de las contingencias– ha de resultar aceptable, mejor aún, necesario (193).

El posicionamiento del relato "en" el tiempo resulta evidente toda vez que el arte de contar permite que los adverbios de tiempo (entonces, ahora, después, etc.) resulten significativos de forma inmediata. Ahora bien, dicho arte no reflexiona explícitamente sobre el tiempo sino que lo asume como algo evidente, de tal modo que la actividad narrativa, "conlleva asimismo la ocultación de la *historicidad* y, con mayor motivo, de la temporalidad profunda" (193). Sin embargo, simultáneamente pone en evidencia la verdad de la *intratemporalidad* "en la medida en que ésta posee una autenticidad que le es propia –por así decir, la autenticidad de la inautenticidad– y una estructura tan originaria como los dos otros existenciales de los que procede" (185), a saber, la *historicidad* y la *temporalidad* profunda. En este sentido, la autenticidad de la *intratemporalidad* del relato consiste en ese posicionamiento y despliegue de la trama en el tiempo, mientras que su inautenticidad estriba en la facilidad con que se le reduce a la representación vulgar del tiempo, y el ocultamiento de los dos ámbitos más profundos (*historicidad* y *temporalidad profunda*).

El análisis de Ricoeur sobre la *intratemporalidad* del relato pareciera conducir a una concepción cualitativa del tiempo, aunque no lo afirmase en esos términos. Ese "estar en el tiempo" del relato se efectualiza en el hecho de que los protagonistas cuentan *con* el tiempo, tienen o no tiempo *de*, su tiempo puede ganarse o perderse. Resulta, por lo tanto, que el tiempo es una *cualidad* de los actantes del relato y no meramente la medición cuantitativa propia de la representación vulgar. Ese tiempo diurno, cíclico, en consecuencia, es datable pero no puede ser reemplazado "por las medidas artificiales tomadas de la física, que descansan en una instrumentalización que sigue el progreso de la investigación de la naturaleza" (194). Esa databilidad, dice Ricoeur en *Tiempo y narración*, "se vincula con el 'contar el tiempo', del cual se ha dicho que precede al cálculo efectivo... a la asignación de fechas, es decir, a la datación del calendario efectivo... Todo acontecimiento es entonces datable, ya que es

identificado en relación con el 'ahora'; a veces se dirá que 'todavía no' ha acontecido y que acontecerá 'después', 'más tarde', a veces que 'ya no existe' y ha ocurrido 'en otro tiempo'." (1995, t. II, 752-753).

Esto se encuentra ligado, para el autor, al carácter público del tiempo del relato. Se trata de otra dimensión de la *intratemporalidad* que la diferencia del tiempo vulgar. La dimensión pública del relato consiste en su inscripción en una comunidad, o sea, en la dimensión intersubjetiva de la narración. La escritura, por su lado, posibilita su *apertura* al público, convirtiendo el relato en la medida de lo público.

Por último, Ricoeur, con el fin de completar su análisis de la *intratemporalidad* aplicada al relato, destaca la dialéctica entre dos dimensiones, la *episódica* y la *configurativa* que, a su juicio, impiden reducir el tiempo del relato al tiempo lineal-cronológico. La dimensión episódica tiende a producir el efecto de que el "relato se desarrolla en un tiempo homogéneo, formado por instantes que carecen de densidad y por intervalos que pueden medirse mediante movimientos físicos" (1999, 197). Sin embargo, en tanto síntesis de lo episódico y lo configurativo, el relato impide la reducción de la *intratemporalidad* a la representación vulgar del tiempo.

El planteamiento en torno a lo episódico y lo configurativo pareciera muy relacionado con el análisis del autor sobre la relación entre la contingencia y la trama. De este modo, destaca que en el relato se suceden una serie de episodios que constituyen las contingencias que afectan al desarrollo del mismo. Sin embargo, la narración no se puede reducir a una simple sumatoria de tales episodios: "También elabora totalidades significativas a partir de acontecimientos dispersos... El arte de contar, al igual que su contrapartida, el de seguir una historia, requiere, por tanto, que seamos capaces de obtener una configuración a partir de una sucesión." (197) Esta bidimensionalidad le otorga al relato una significativa complejidad y establece una estructura "tan paradójica que todo relato puede concebirse como un enfrentamiento entre su dimensión episódica y su dimensión configurativa, entre la secuencia y la figura" (197). Esta estructura del relato, además, permite comprender con mayor claridad porqué no puede

reducirse la intratemporalidad del relato a la serie cronológica de acontecimientos, propio de la representación vulgar del tiempo; de igual modo, permite entender que la "dimensión configurativa no puede eclipsar la dimensión episódica sin abolir la propia estructura narrativa" (197).

El arte de contar, en consecuencia, hace posible entender la *intratemporalidad*, la que se articula en el relato por medio de esa tensión entre lo episódico y lo configurativo, de tal modo que "Mientras que el aspecto episódico señala la estrecha similitud conceptual que existe entre el 'estar en el tiempo' y el tiempo abstracto, el aspecto configurativo pone de relieve la afinidad que existe entre la intratemporalidad y el nivel más profundo de la temporalización que llamamos historicidad." (199) A esto se refería el autor como la condición oscilante o inestable de la *intratemporalidad*: su vaivén entre tiempo lineal e *historicidad*. Sin embargo, declara que un análisis cuidadosamente reflexivo sobre el tiempo del relato permitirá avanzar hacia la comprensión de la estructura más profunda, a saber, la *historicidad*. Veamos algunas características de este análisis.

Para Ricoeur, la correlación entre *historicidad* y la narratividad deja de ser un simple paralelismo para proceder a complementarse y corregirse mutuamente. De esta forma, el análisis de la *historicidad* llevado a cabo por Heidegger pone de manifiesto algunos aspectos del relato que pasan inadvertidos a aquellos análisis que sólo remiten la narratividad al nivel de la *intratemporalidad*, o directamente al tiempo vulgar. Por otro lado, la teoría del relato cuestiona algunos aspectos del análisis existencial de la *historicidad* que ponen al descubierto el carácter subjetivista⁶⁶ y monádico que posee la analítica existencial de *El ser y el tiempo*.

Inicia recordando que la *historicidad* tiene tres características, a saber, la extensión, la primacía del pasado y su carácter ilimitado. La extensión se refiere al alargamiento entre nacimiento y

66 Creo entender que Ricoeur utiliza el término "subjetivista" en el sentido de "mala subjetividad", como una ruptura de la tensión hermenéutica y de la intersubjetividad, sinónimo de "ensimismamiento" o posición "monádica".

muerte. Las dos siguientes, ponen de relieve que la *historicidad* es una dimensión temporal que se refiere a lo “sido” (pasado) y que, como tal, ofrece un abanico de posibilidades ilimitado al curso de los acontecimientos. A juicio de Ricoeur, la noción de *repetición* de origen heideggeriana, es “la experiencia fundamental mediante la que la extensión temporal se encuentra arraigada en la unidad profunda del tiempo” (Ricoeur, 1999, 203). Y destaca que el vínculo que establece Heidegger entre *destino* y *repetición* es el núcleo de la noción de “historicidad”. Lo cual posibilita que la retrospectiva de la actitud histórica se articule en función de un proyecto, es decir que se oriente al futuro. Con lo cual se produce una inversión “de la primacía del futuro respecto a la del pasado” y “remite a la idea de una herencia transmitida de uno a sí mismo” (204). Ricoeur, sin embargo, se distancia de Heidegger, toda vez que éste hace depender este análisis del “ser para la muerte”, lo cual “determina su carácter monádico (herencia transmitida de uno a sí mismo, uno mismo como destino, etc.)” (204). Por lo que, a su criterio, “la dialéctica que existe entre la *historicidad* y la *narratividad* puede aportar algo nuevo: una verdadera intelección mutua en la que cambien ambos términos” (204), y, en consecuencia, entiende que al llevar el análisis de la *historicidad* a la *narratividad*, busca una relectura de dicha teoría que posibilite, quizá, “una corrección decisiva del análisis heideggeriano” (203).

Para efectos de iniciar esta relectura, Ricoeur recuerda que el arte de contar conduce la *intra-temporalidad* hacia la *historicidad* como *repetición*. De este modo, introduce la noción de *repetición narrativa*, que se desprende del análisis de la trama como configuración: “al leer el final en el comienzo y éste en aquél, también aprendemos a leer el tiempo al revés, recapitulando en sus consecuencias terminales las condiciones iniciales del desarrollo de la acción” (204), por lo que la trama no sólo ubica la acción humana en el tiempo, sino que también lo hace en la memoria, la cual, a su vez, “repite el curso de los acontecimientos conforme a un orden que es la contrapartida de la extensión del tiempo entre un comienzo y un final” (204).

La *repetición* constituye para nuestro autor una alternativa a los modelos atemporales del

estructuralismo, puesto que, como ha insistido, permite el análisis existencial del relato. Por lo tanto, se esfuerza por encontrar un modelo narrativo en el que la *repetición* articule el plexo temporal en los términos del análisis existencial. Tras un breve análisis de algunos modelos narrativos, encuentra en las *Confesiones* de San Agustín un ejemplo paradigmático en el cual “el regreso al origen no es una fase preparatoria del relato principal, ni requiere el duplicado de un viaje circular”, sino que “la *repetición* constituye la propia forma temporal” (Ricoeur, 1999, 209). Señala que ese modelo ha dado origen a toda una serie de formas narrativas, que van desde las *Confesiones* de Rousseau hasta *El tiempo recobrado* de Proust⁶⁷. De esta manera, en ese tipo de relatos la “memoria... ya no es el relato de una serie de aventuras externas que se prolongan a lo largo del tiempo episódico, sino el movimiento en forma de espiral que mediante anécdotas y episodios nos lleva hacia la constelación casi inmóvil de las posibilidades que repite el relato. El final de la historia iguala el presente al pasado, lo efectivo a lo potencial” (209).

Pese a esta restricción a un determinado género narrativo ideal (las *Confesiones*), Ricoeur destaca que, en todo caso, en una amplia gama de relatos se evidencian diversos tipos de *repetición*, por lo que se afirma como una estructura temporal que se encuentra presente en la narración, asentando su *historicidad*.

Conviene mencionar que Ricoeur, al trabajar la *historicidad* con el modelo narrativo, logra diferenciarse en un punto esencial con el análisis existencial de Heidegger. Se trata, como decía anteriormente, de la noción de “el ser para la muerte”, la que Ricoeur considera monádica y, añadido, ensimismada. Cuestionando la idea de destino en Heidegger, Ricoeur explica que el destino siempre se cuenta, es decir, que por ser propio de la narración “impone también la primacía de la forma comunitaria del destino sobre la forma privada del mismo” (211). La *narratividad* presenta el tema del destino en el plano del “ser en común”. Y esto puede poner en crisis todo

67 Se trata de la última parte (*Le temps retrouvé*, 1927, póstuma) de la obra de su vida *En busca del tiempo perdido* (*À la recherche du temps perdu*).

el análisis heideggeriano de la temporalidad, toda vez que es conocido el “énfasis que pone Heidegger en el carácter incomunicable del ser para la muerte. Este aspecto del hecho de morir impone, en el análisis posterior de la historicidad, la primacía del destino singular sobre el colectivo” (212), y justamente, para Ricoeur, la narratividad cuestiona esa primacía y busca, por el contrario, introducir el tema de la *comunicación* “no sólo entre los vivos, sino entre contemporáneos, antecesores y sucesores...” (212). A tono con esta crítica, cuestiona la noción heideggeriana del destino como la transmisión de uno a sí mismo, destacando el papel de la *tradicición* (que retoma de Gadamer), de la transmisión entre generaciones, propia de las comunidades, pueblos o grupos de protagonistas. En este sentido el acto comunitario de la repetición “es, al mismo tiempo, una nueva fundación, una inauguración que ‘hace historia’ y que, posteriormente, posibilita su *escritura*” (212). Ricoeur entiende la escritura de la historia como una reescritura crítica de la constitución primordial de la tradición. La *repetición narrativa*, en consecuencia, consiste en la unión primordial entre el tiempo y el relato, que da a la historia esa dimensión crítica, no ingenua, dotada de un carácter indagativo.

Como decía al inicio de la exposición del análisis ricoeuriano, nuestro autor reconoce que en el ensayo que estudiamos no logra completar la tarea que en principio se proponía, a saber, conducir, en el ámbito de la narratividad, las dos estructuras temporales ya analizadas a la tercera, la denominada *temporalidad* profunda. Sin embargo, hay también una razón filosófica de fondo para que Ricoeur no considere posible este ascenso a la *temporalidad* profunda, y lo expresa en los siguientes términos: “habría que concluir que, esencialmente, el arte de contar es incapaz de llevar a cabo ese movimiento radical de ascensión al fundamento, debido precisamente al estrecho vínculo que existe entre la historicidad y la intratemporalidad en la actividad narrativa” (213). Esta barrera la encuentra, nuevamente, en el tema heideggeriano del “ser para la muerte”: “El ser para la muerte, en efecto, sólo clarifica el ‘ser para el fin’, pero deja completamente en la incertidumbre aquello que constituye la ‘cohesión’ propia de la vida... entre el nacimiento y la

muerte, en pocas palabras, la prolongación... o la extensión de la vida” (212). Por esto, debido a que la narración articula plenamente la extensión de la vida, y en la medida en que el autor quiere evadir una explicación de dicha extensión en términos de la representación vulgar del tiempo, así como, por otro lado, evitar la descripción monadológica y ensimismada del “ser para la muerte”, que clausura el sentido de porvenir y de comunidad, es que enfatiza el momento de la *intratemporalidad* y de la *historicidad* y no vislumbra su paso a la última estructura de tipo heideggeriana.

Sin embargo, Ricoeur logra esbozar la narratividad del relato como el ámbito en el que acontece una temporalidad compleja, que supera esencialmente la dimensión meramente cuantitativa del llamado tiempo vulgar –y, en particular, permite entender la multidimensionalidad que suponen articulaciones como episodio y configuración o trama–. Como veremos en los siguientes párrafos, Castoriadis también se ocupa del tema de la temporalidad, pero lo hace desde premisas filosóficas distintas. Lo pertinente de estos enfoques es que, por un lado, ponen de relieve que el texto narrativo está dotado de una temporalidad que le es propia, que lo estructura y propicia el desarrollo significativo de la misma narración; y por el otro, permite entender que los relatos que estudiaremos acá, en la medida en que son construcciones narrativas, están articulados temporalmente en múltiples niveles, aspecto que permitirá comprender la particular condición *poiética* de tales relatos, en particular las denominadas *imagópolis*, que analizaremos en la segunda parte de la indagación.

Luego del análisis de la narratividad en esas dos vertientes –la estructuralista y la hermenéutica– y para efectos de concluir este párrafo, desarrollaré brevemente el tema del discurso de tipo *categorial*.

Al inicio, indicaba que la escritura categorial es propia del discurso filosófico –este documento es un ejemplo de ese tipo de discurso– y de otros tales como el jurídico o el de las ciencias sociales. Se puede convenir, aunque no busco tratar sobre ello, que el discurso de las ciencias formales y fácticas es de una naturaleza similar.

Con discurso categorial quiero hacer referencia a una forma de exposición cuyo cometido es definir, explicar, argumentar, demostrar y configurar. Kant lo dice de la siguiente manera: "Yo entiendo por exposición la clara representación (aunque no sea extensa) de lo que pertenece a un concepto." (1976, t. I, 176) El discurso categorial, en consecuencia, busca elucidar conceptos o categorías mediante su análisis y aspira a la claridad expositiva. Usualmente, un discurso de ese tipo, además, elabora construcciones teóricas que constituyen la fase de síntesis, de composición, que resulta de la exposición conceptual apuntada. El contraste con el discurso narrativo es notable. Lo cual se puede constatar, en especial, porque los recursos narrativos en el discurso categorial son escasos, mostrándose claramente en el uso limitado de los términos adverbiales, en especial los temporales, o bien, si se prefiere, en el privilegio de cierto tipo de adverbios en detrimento de otros, ya que los cambios de tiempo, locación, y modo son menores que los que se presentan en la narrativa. Algo similar sucede con los tiempos verbales, los cuales tienden a ser usados con un espectro reducido. Esto se comprueba en el hecho de que el discurso categorial normalmente carece de una trama en términos narrativos (intriga, viaje, aventura, etc.) y, más bien, se articula como *argumentación*, es decir, enuncia hipótesis, definiciones, conceptos primarios y luego procede a la exposición y desarrollo de las relaciones, diferencias, oposiciones, similitudes, etc., que el autor encuentra a partir de sus propuestas iniciales. Todo lo cual, por lo demás, tiende a llevar a una conclusión argumental, en la que se busca la demostración de las hipótesis, procurando la configuración de una construcción teórico-conceptual. Posiblemente un modelo sobresaliente del discurso categorial sea la *Ética* de Espinosa, en la cual, de acuerdo con su forma geométrica de demostración, articula su discurso rigurosamente a partir de definiciones, axiomas y proposiciones; las proposiciones se demuestran, ya sean porque son patentes en virtud de las definiciones, o porque se deducen de los axiomas, o porque se demuestran *ad absurdum*; también de las proposiciones pueden derivarse corolarios, que en determinados casos pueden ser demostrativos; a algunas demostraciones de las proposiciones le siguen escolios, etc. La *Ética* sigue, como es conocido, un estricto

sistema deductivo de demostración. Otra obra que se destaca como discurso categorial es la *Crítica de la razón pura* de Kant. Ahí el autor propone un programa sistemático y científico, tanto para la filosofía como para la crítica, que va a llevar a cabo y con la cual busca allanarle el camino a la primera: "La filosofía trascendental es la idea de una Ciencia, cuyo plan debe trazar la Crítica de la Razón pura de una manera *arquitectónica*, es decir, por principios y con la más plena seguridad de la perfección y solidez de todas las piezas que la componen." (1976, t. I, 165, la cursiva es mía.) Un poco antes había planteado el objeto de dicha crítica: "La Crítica es, por tanto, en lo posible, una preparación de un *Organon*, y si éste no se lograra, será al menos un *Canon*, según el cual pueda en todo caso ser expuesto analítica y sintéticamente el sistema completo de la Filosofía de la Razón pura..." (164) Con los modelos discursivos anteriores se entiende con claridad cómo una amplia franja de la escritura filosófica, al asumir la forma del discurso categorial, aspira a la constitución de sistemas de pensamiento, con pretensiones científicas y apodícticas, rigurosamente demostrativos y adecuadamente organizados.

En la escritura filosófica, existen, sin embargo, otro tipo de discursos que tienden a hibridar la forma categorial con la narrativa. Se trata de textos que proponen una trama de tintes literarios que, no obstante, generalmente sirve de soporte escritural para el desarrollo de categorías, conceptos e incluso teorías filosóficas. En esos textos la trama literaria tiene una densidad y un peso variable. Por ejemplo, en algunos diálogos platónicos encontramos que se construyen tramas narrativas vacuas, y los dialogantes proceden a la discusión de diversos temas y categorías filosóficas, sin mayor incidente literario; mientras que en otros hay una mayor elaboración narrativa, de forma que se esbozan algunos escenarios, encuentros, desplazamientos, interrupciones, etc. El género de las confesiones o autobiografías y biografías filosóficas, generalmente tienden a tener una mayor riqueza narrativa, ya que, al contar detalles sobre la vida de un filósofo, el autor recurre con toda propiedad al lenguaje y las técnicas de escritura literaria. De forma similar, las utopías, como se verá con más detenimiento posteriormente, tienden a tener una forma híbrida, en la que se narra un viaje, un encuentro con

una cultura distinta, lo que se vivió ahí y su regreso. El escenario literario usualmente es el soporte para la enunciación y desarrollo de categorías, conceptos e ideas relacionadas con la teoría política, económica, social y cultural. Sin embargo, por la amplitud del género utópico, encontramos que muchos relatos se instalan casi exclusivamente en el ámbito literario, privilegiando la historia del viaje y la aventura en detrimento del desarrollo categorial, por lo que se pueden considerar utopías de tradición eminentemente literaria. En la segunda parte volveré sobre esto.

Como se podrá haber apreciado, he examinado tres tipos de discurso, a saber, el narrativo, el categorial y otro que mezcla ambas formas de escritura, con lo cual es posible proceder a diferenciar textos y a tipificarlos en aras de una mejor comprensión de su intencionalidad —lo cual será de utilidad para el estudio de las ciudades imaginarias—.

§9. Discurso e imaginario

Tal y como decía al inicio del párrafo §7, en la recuperación de la dimensión semántica del discurso se inscribe, además de la hermenéutica ricoeuriana, la teoría del imaginario de Castoriadis. El discurso, en la indagatoria que he llevado a cabo hasta el momento, presenta, por un lado, la dimensión semiótico-objetiva que aporta la lingüística estructural, interesada en la formalización científica que se produce tras su clausura como objeto de estudio; y, por el otro, la dimensión semántico-ontológica que ha puesto de relieve el enfoque hermenéutico de Ricoeur, con el que se busca el reestablecimiento de sus vínculos con la realidad, el sujeto y la intersubjetividad, íntimamente ligados a su constitución narrativa, en tanto comporta una estructura temporal esencial. En este y el siguiente párrafo expondré otro aspecto fundamental que presenta la semántica del discurso: me refiero a su relación con el imaginario histórico-social y que denominaré *semántica de la imaginariadad*⁶⁸. En la

dilucidación de esta otra dimensión semántica ocupa un papel central la categoría de *poiesis*, que, en condición de performador teórico —tal y como lo propuse en el epítome del primer capítulo—, permitirá entender el discurso como plena y complejamente cohesionado con el magma de las significaciones imaginarias instituidas histórica y socialmente en el proceso mismo de la institución de la sociedad. A continuación expondré las ideas principales de Castoriadis relacionadas con el lenguaje, su concreción discursiva y la trama que establece con el imaginario, en su particular concepción de una lógica-ontología no determinista y algunas derivaciones de interés que abordan lo ontológico y la temporalidad. Detengámonos en algunos aspectos de fondo.

Iniciaré recordando que el imaginario tiene una preclara dimensión ontológica para Castoriadis (1989, 277). El ser, que para Castoriadis siempre es ser-ente, es un ser que acaece y se autoproduce histórica y socialmente, es un ser dotado de una *historicidad* esencial, y en su temporalidad se encuentra abierto a una constante alteración que es autoalteración, y que responde a la imagen de un magma, con lo que se quiere señalar su carácter indeterminado y no identitario. Se trata de una ontología que busca diferenciarse del pensamiento heredado: del ser determinado, siempre lo mismo, atemporal, o bien, que en su temporalidad puramente identitaria es incapaz de dar cuenta de la alteración/autoalteración que muestran las sociedades. También es oportuno tener presente que Castoriadis, con su estilo cohesivo, procederá a la vinculación de las principales categorías, unas correspondientes a lo ensídico otras a lo no ensídico; de esta forma, desarrolla, respectivamente, código-lengua, sincronía-diacronía, *legein/teukhein*-imaginario, tiempo identitario-tiempo imaginario, entre otras.

Así, logra diferenciarse, particularmente del estructuralismo, a partir de esa nueva formulación lógica y ontológica. Con respecto a la hermenéutica de Ricoeur, la semántica castoriadiana guarda cierta similitud, pero asume la

68 Conviene aclarar que Castoriadis no formula expresamente una tal semántica en su obra. Se trata de una construcción teórica que he creído posible formular a partir del aporte castoriadiano

con el fin de aplicar aspectos esenciales de la teoría del imaginario al estudio de la discursividad en su dimensión significativa y que vislumbra en su horizonte la necesidad de una hermenéutica.

problemática a partir de un conjunto de categorías distintas y de un posicionamiento filosófico de otra naturaleza. Así, cuando Castoriadis se refiere a la realidad no se limita a la cosa o el ser-ahí, sino que la realidad es *realidad social*, en la que además de la cosa y del ser-ahí, se contempla el *corpus* institucional y la entera trama social –a la que está relacionada la naturaleza, en la medida de su creciente socialización–; cuando plantea el tema del sujeto se refiere a un sujeto individual (psiquis) que es simultáneamente social y que es individuo en la medida en que se construye social e históricamente, es decir, el individuo es institución social (137); en consecuencia, la intersubjetividad no es vista como una sumatoria de individuos, como mera colectividad, que se agote en la dimensión de lo público, sino que se trata de la compleja tejedura social, en la que la intersubjetividad alcanza una condición cualitativamente distinta, en tanto instituye un sujeto social caracterizado por la voluntad y vocación de autonomía, con diversos grados de libertad y capacidad para la construcción-alteración cultural y la transformación social e histórica. Conviene destacar que, además, el tema de la temporalidad ya no deriva de las nociones heideggerianas –como en Ricoeur–, sino que a partir de su lógica-ontología no ensídica, reconceptualiza esa temática estableciendo una relación esencial con la historicidad, la historia y lo social –más adelante volveré sobre esto–. Todo lo cual, puede comprenderse a la luz de la particular posición *cissocial* que señalé en el capítulo anterior y que, en una palabra, establece que para Castoriadis *no hay afuera ni determinación absoluta de lo histórico-social*⁶⁹.

Para el autor –tal y como ya expuse en el primer capítulo– la institución de la sociedad se articula dinámicamente en dos instituciones esenciales y cooriginarias que denomina *legein* y *teukhein* y que operan en el ámbito de la lógica-ontología ensídica con toda propiedad pero, como es típico de su argumentación cohesiva, a la vez ponen de relieve sus límites y propenden a la lógica-ontología no ensídica. La sociedad

es, en ese sentido, el representar/hacer colectivo anónimo que trama históricamente el despliegue y desarrollo de las susodichas instituciones. *Legein*, en la terminología castoriadiana, significa distinguir, elegir, poner, reunir, contar, decir; y *teukhein*, reunir, adaptar, fabricar, construir –es decir, efectualizan operaciones ensídicas–. Constituyen momentos diversos, pero a la vez profundamente imbricados, de la institución de la sociedad, cooriginarios, de forma tal que los “esquemas operadores esenciales del *legein* son, salvo alguna excepción, directa e inmediatamente los mismos que los del *teukhein*... El *teukhein* implica intrínsecamente el *legein*, es en cierto sentido un *legein*; pues opera y sólo puede existir en tanto distingue-elige-reúne-pone-cuenta” (159). Recordaré que *legein* corresponde a *logos* y *teukhein* a *tejne*. El autor busca evitar que estos dos ámbitos de lo social aparezcan yuxtapuestos. Por lo cual su enfoque es cohesivo: tanto el *representar/decir* como el *hacer social* están tramados por operaciones que muestran su unidad en su diversidad, de tal modo que aunque uno se efectualiza en una esfera eminentemente representativa (*legein*) y el otro en una objetual (*teukhein*), lo objetual tiene una legítima dimensión representativa y lo representativo tiene un soporte objetual fundamental. En eso consiste su imbricación cohesiva⁷⁰.

Ahora bien, el *legein* tiene que ver con el representar social en general y está relacionado con el lenguaje en particular, toda vez que comporta el mundo de significaciones imaginarias sociales instituido. De este modo, propone considerar “la cuestión de las significaciones imaginarias sociales en el dominio más extenso y más familiar: el de las significaciones en el lenguaje” (290). Y esto es así, en la medida en que las “significaciones de una sociedad también son instituidas, directa o indirectamente, en y por su lenguaje, al menos en lo que respecta a una parte considerable de ellas, las que son explícitas o explicables” (123).

69 Castoriadis no formula su posición con esas palabras, sin embargo me parece una forma exacta y sucinta para caracterizar su posición *cissocial* y no ensídica.

70 En buena medida, Castoriadis busca evitar una concepción como la que sostuvo una corriente marxista que hacía de la infraestructura y la superestructura social ámbitos mecánicamente escindidos.

El lenguaje para Castoriadis presenta dos dimensiones claramente diferenciadas pero, a la vez, intrínsecamente relacionadas: *lengua* y *código*. El autor nos dice que el “lenguaje es *lengua* en tanto significa, es decir, en tanto se refiere a un magma de significaciones. El lenguaje es *código* en tanto organiza y se organiza identitariamente, es decir, en tanto es sistema de conjuntos” (123). El lenguaje como código establece una correspondencia biunívoca entre los significantes (palabras o frases) y los elementos designados por éstos (los significados en tanto forman un sistema conjuntista identitario).

En su condición de lengua –agrega Castoriadis–, el lenguaje presenta características distintas: “en la medida en que se considere el lenguaje como lengua, a saber, más allá de su dimensión identitaria-organizadora de conjuntos, y en la medida en que uno refiera las palabras y las frases a significaciones, los usos posibles de una palabra o de una frase no están rigurosamente circunscritos, no están absolutamente determinados, no son ni finitos, ni infinitos, sino que son *indefinidos*, pues, por ejemplo, tal o cual uso de una palabra puede ser soporte de una significación *distinta*, que no se había dado de entrada con el lenguaje y el código” (148).

El lenguaje en tanto código se despliega de acuerdo con la lógica-ontología ensídica, pero en cuanto lengua lo hace con la lógica-ontología de la indeterminidad, no conjuntista. La relación entre código y lengua no es caótica ni tampoco identitaria, es *indeterminada* (288). Esto es conveniente destacarlo ya que permite entender con mayor precisión la concepción de Castoriadis no sólo acerca del lenguaje, sino, en especial, lo que se puede colegir sobre el tema de los relatos o discursos –que es lo que me interesa particularmente aquí–. Sin embargo, antes de discutir la semántica del discurso, veamos algunos otros aspectos relacionados con el lenguaje.

El análisis que realiza Castoriadis de las categorías de *sincronía* y *diacronía* de origen estructuralista, es bastante esclarecedora para entender los alcances de su crítica a la lógica-ontología ensídica, en lo que concierne a su efecto reduccionista con respecto al estudio del lenguaje. Nuestro autor reconoce el aporte de Saussure al postular ambas categorías como un legítimo

recurso que, frente a un seudohistoricismo en el dominio lingüístico, “insistía en la imposibilidad de comprender nada del lenguaje mediante la simple descripción de la evolución fonológica o semántica, de la etimología de las palabras o de los cambios en las formas gramaticales, cuando insistía en la necesidad de concebirlo como un sistema que en cada momento debe funcionar y funciona efectivamente con independencia de su pasado” (88). Sin embargo, su discrepancia se establece en contra de la distinción absoluta entre lo sincrónico y lo diacrónico –operada posteriormente por el estructuralismo– y la consecuente prelación otorgada al primero. Significa, a su criterio, el intento por suprimir el tiempo y la *historicidad* del lenguaje. La historia, a raíz de ese sesgo sincrónico que sufre el estudio de la lengua, se vuelve mera yuxtaposición de “estructuras”, rígidamente lineales, jerárquicas y atemporales, incapaces de explicar el cambio. Resulta paradójico e inconsistente, además, el que un mismo objeto pueda captarse en forma sincrónica y diacrónica, sin que ambas formas se articulen y, por el contrario, se mantengan artificialmente separadas. Para Castoriadis, el estudio del lenguaje en su relación con la *significación*, pone de relieve la imposibilidad de sostener tal separación, el cual “*en tanto sistema* tiene como propiedad esencial la de no agotarse en su estado sincrónico, la de no ser jamás reducible a una totalidad cerrada de significaciones fijas, determinadas, disponibles, sino de contener siempre un *plus* eminente y constantemente eminente, el estar siempre sincrónicamente abierto a una transformación de las significaciones” (89). La noción castoriadiana del signo, por lo tanto, se instala sobre la tensión dinámica entre significante y significado, constituyendo las significaciones y el proceso de la connotación, el ámbito en el que el significante muestra una apertura indefinida, y tiene la legítima potencialidad de adquirir múltiples significados, de tal forma que una “palabra es una palabra, ‘tiene’ una significación o se refiere a una significación si puede adquirir otras... [así]... la posibilidad de emergencia de otras significaciones es inmanente a la lengua y está siempre presente durante todo el tiempo en que la lengua está viva” (90-91). Con este planteamiento impide que la cadena de significantes aparezca hipostasiada y

escindida del haz de significados, otorgándole al signo y a la semiosis una concepción dinámica y recursiva, capaz de explicar las dos fases del proceso significativo, como un *momentum* generativo, abierto, productivo. A diferencia de otras corrientes, Castoriadis reorienta el interés de la reflexión sobre el lenguaje hacia la apertura de la connotación, de tal modo que el significante no se fetichiza, no se insulariza la cadena de significantes como tales, sino que ésta se entiende en su movimiento hacia la significación, y busca destacar la *energeia poietica* de ambos términos, ya que también las significaciones producen nuevos significantes. Pero se trata, a la vez, de una concepción dinámica, de una *vis formandi*: el lenguaje, la lengua, se produce en un movimiento bidireccional, recursivo, entre significante y significado y viceversa; se trata de una *poietización* de la semiosis. Connotación y denotación, entonces, aparecen dinamizadas en tanto procesos de significación: el significante en la medida que connota, lo hace de forma abierta para producir nuevos significados; los significados que se producen en el *legein/teukhein* social producen nuevas denotaciones en el ámbito de los significantes. Ese es el proceso en que se desarrolla una lengua viva. Para Castoriadis dicho proceso pone en evidencia que no hay un hiato insalvable, una oposición absoluta entre sincronía y diacronía, y entre denotación y connotación. La escritura y despliegue de una lengua consiste en dotar a los significados, que se concretan en los textos, de alteraciones, algunas más sutiles que otras, pero en suma, todas construyendo el *corpus* dinámico y vital de la lengua. De tal modo que “la lengua misma, considerada desde el punto de vista ‘sincrónico’, estaba esencialmente abierta a la ‘diacronía’, contenía la posibilidad de su propia transformación y proporcionaba ‘activamente’ los medios parciales para ello” (91). Este es un proceso inmanente a la lengua que se efectualiza con la adquisición lingüística o productividad léxica, de tal modo que, apoyándose en su acervo, da existencia a lo otro, a lo nuevo. Ahora bien, toda vez que no hay modelo o análogo exterior al lenguaje, sólo la lengua puede dar cuenta de tal proceso, explorándolo y reflejándolo a partir de sí misma (92). Castoriadis sostiene ostensiblemente una concepción indeterminista y no conjuntista del

signo, del proceso semiótico, por lo que su interés recae en la alteración no en la conservación, o bien, lo que se conserva, se conserva en tanto se altera, de tal modo que el lenguaje, entonces, se preserva en la alteridad: “Es esencial que la lengua siga siendo la misma sin permanecer igual a sí misma...” (92)

Lo anterior, como se comprenderá, guarda una estrecha relación con la teoría de la temporalidad en Castoriadis, quien distingue entre *tiempo identitario* y *tiempo imaginario*. El primero es equivalente a la concepción vulgar del tiempo, es decir, se trata del tiempo medido, el tiempo cuantificado, segmentado en partes “idénticas” o “congruentes” de modo ideal y abstracto —el ámbito infinito de la precisión y de la cuantificación discreta que conlleva las aporías de Zenón sobre el tiempo y el movimiento. Es el tiempo calendario cuya racionalización encuentra apoyo en el estrato natural (día, mes lunar, ciclos anuales), que luego se refina y formaliza en función de la actividad lógico-científica, pero siempre referida a fenómenos espaciales.

El tiempo imaginario es el que está constituido como tiempo significativo. Esta dimensión de la temporalidad mantiene con el tiempo identitario una relación de inherencia recíproca, o bien, de implicación circular, lo que se da siempre entre las dos dimensiones que Castoriadis le otorga a toda institución social, a saber, la dimensión conjuntista-identitaria y la dimensión de la significación que, como se ha señalado, es de naturaleza indeterminada: “El tiempo identitario sólo es ‘tiempo’ porque se refiere al tiempo imaginario que le confiere su significación de ‘tiempo’; y el tiempo imaginario sería indefinible, ilocalizable, inaprensible, no sería *nada*, al margen del tiempo identitario” (78). El tiempo imaginario es una suerte de tiempo narrativo, es el tiempo de *los trabajos y los días*, es decir, es el que se encarga de dotar de significado a las simples fechas numéricas del calendario, ya que este tiempo indica la “manifestación esencial del orden del mundo, tal como es instituido por la sociedad en cuestión, de las fuerzas que lo animan, de los momentos privilegiados de la actividad social ya sea en relación con el trabajo, los ritos, las fiestas o la política” (78). Se refiere nuestro autor a los momentos principales del ciclo diario, tales como el amanecer,

el crepúsculo, el mediodía o la medianoche, a las estaciones e incluso a los años, colocados bajo alguna significación particular. Lo cual se ilustra muy bien con la forma en que otras culturas daban significado a la temporalidad. En el caso de las órdenes monásticas del medioevo, su cotidianidad se articulaba con las horas canónicas o litúrgicas, en las cuales se aplicaba un *legein* y un *teukhein* específico: en *maitines* o *vigiliae* (entre 2:30 y 3 de la madrugada) los monjes montaban guardia y oraban para evitar que el demonio se infiltrara cuando todos dormían; *laudes* o *matutini* (entre 5 y 6 de la mañana) se realizaban los primeros oficios religiosos con que se iniciaba el día en el monasterio, y así sucesivamente; durante las horas en que estaban divididos el día y la noche se efectuaban las actividades laborales propias de la abadía, así como las relacionadas con la alimentación y el descanso, y, a la vez, tenían significados religiosos precisos. Algo similar se produjo con los calendarios y los zodíacos: los chinos, por ejemplo, asocian los años con diversos animales que son portadores de presagios, pronósticos cósmicos e incluso pautas éticas para el buen vivir.

En el tiempo imaginario se ubican tanto los límites como los períodos del tiempo, las distintas imágenes de la temporalidad, dando lugar a diversas cronologías imaginarias elaboradas por las culturas a lo largo de la historia. La idea de un origen y de un fin del tiempo o la ausencia de términos, se postulan en la institución social del mundo que lleva a cabo cada sociedad, de tal modo que el tiempo en que se autoconcebe una sociedad estará suspendido entre un comienzo y un final, contemplará el eterno retorno de lo mismo o bien postulará su infinitud, su linealidad progresiva e incesante. Cualquiera de esas concepciones del tiempo constituye una significación eminentemente imaginaria, una significación central cuyo apoyo en lo fáctico natural se diluye, nunca se dio o cuyo sustento lógico sencillamente no existe⁷¹.

71 Es bien conocida la dificultad, por no decir, la imposibilidad en que se ve el pensamiento filosófico, desde Aristóteles y San Agustín, para explicar lógicamente el tiempo. Ricoeur hace un examen prolijo de estas dificultades en *Tiempo*

§10. Epítome: teorética

A partir de este conjunto de ideas es posible proceder a elaborar una teorética en torno a lo que he denominado una *semántica de la imaginariidad* del discurso, la cual no se encuentra plenamente explicitada en la obra de Castoriadis –tal y como ya apunté–, pero considero que se puede derivar de su teoría del lenguaje y del imaginario social. Veámoslo en detalle.

El discurso, para Castoriadis, en la medida en que constituye un tejido significante, no puede agotar todo el sentido o carga de significaciones del cual es portador –esto en razón de su condición indeterminada y no conjuntista, como se explicó anteriormente. Un agotamiento del sentido del discurso sólo se puede ambicionar, inútilmente, a partir de la violencia discursiva que ejerce la lógica ensídica y el pensamiento heredado. Dicha violencia resulta “de la utilización exclusiva y despiadada de la lógica identitaria, que es una exigencia esencial del discurso una vez planteada la cuestión de la determinidad y de la coherencia... y que arruina inevitablemente el discurso mismo, pues en éste aquella exigencia no puede satisfacerse” (1989, 299). A propósito se refiere a la sofística como una estrategia argumentativa y discursiva que “plantea esta exigencia con brutalidad y arrogancia y para mostrar que no puede ser satisfecha” (299), mientras que la filosofía logocéntrica “la plantea con escrúpulo y tratando de satisfacerla” (299). Tal exigencia de coherencia y completitud del sentido –prosigue Castoriadis– hace postular a Aristóteles que el sofista y el filósofo sólo difieren en la opción ética: “no se puede hacer filosofía si no es a través de la búsqueda de la comunicación en la verdad, en uno y el mismo discurso coherente” (299). Así la crítica a la sofística y al escepticismo se han hecho bajo el argumento de que ambas corrientes discursivas se destruyen a sí mismas como discursos coherentes. Sin embargo, Castoriadis

y narración (t. I, 41 ss.). Al respecto Ricoeur declara: “...la especulación sobre el tiempo es una cavilación inconclusiva a la que sólo responde la actividad narrativa. No porque ésta resuelva por suplenia las aporías; si las resuelve, es en el sentido poético y no teorético.” (1995, t. I, 43.)

refuta esa exigencia de coherencia y agotamiento del sentido, toda vez que plantea el discurso como "juego" o como "guerra", nociones que no desarrolla, pero que parecieran indicar que el discurso, en tanto tal, es entendido fuera de una rígida tradición que estaría obnubilada por el ideal de otorgarle una plenitud de significación, coherencia sistemática exhaustiva y agotamiento de la cadena semiótica. La concepción agonal del discurso se contrapone a una de tipo lineal, recapitulativa; contempla el discurso como un campo de fuerzas y tensiones, como un evento dinámico que se hace continuamente y no como algo concluido y clausurado. Al respecto conviene recordar como antecedente de esta concepción (no reconocida expresamente por Castoriadis) el *Homo ludens* de Johan Huizinga (1958), texto en el que se expone con erudición y agudeza la idea de un saber y una práctica discursiva, que cubre toda la cultura social *sub specie ludi* —lenguaje, poesía, filosofía, arte, convivencia, etc.—, como tensión lúdica y agonal, dándole un enfoque más rico, menos mecanicista y reductivo a todas las esferas de la actividad humana. El discurso en tanto juego o guerra, pareciera responder a esa lógica-ontología que en su indeterminidad y en su resistencia a ser reducida a una lógica conjuntista identitaria, se concibe como una tensión de significación de índole *poiética*, que deja abierta múltiples vías de producción significativa sin pretender agotarlas, pero susceptibles de sucesivos desarrollos —lo que se relaciona intrínsecamente con la teoría de la intertextualidad y la producción semiótica ilimitada del discurso—.

La idea expresada más arriba, del lenguaje como una alteridad que se conserva y adquiere identidad únicamente en esa transformación constante, hace posible entender la producción discursiva como generación de "un discurso distinto [que] permite el uso inhabitual de lo habitual, [y] saca a la luz la originalidad..." (1989, 90, los agregados entre paréntesis son míos). De modo tal que la consideración del discurso en su imaginariidad, pone de relieve su esencial condición *poiética*. El discurso en tanto *poiesis*, trasciende su condición lingüística básica, objetiva —la dimensión semiótica aportada por la lingüística estructural, que Castoriadis denomina código, o relación signitiva— y se inscribe en el ámbito

de las significaciones sociales imaginarias, subsumiendo en éste la condición aportada por la hermenéutica, a saber, su dimensión semántica y ontológica. Como se ha visto anteriormente, este ámbito es para nuestro autor un magma, lo cual significa que se escapa a cualquier clasificación que lo reduzca a una organización de tipo conjuntista-determinista: "la relación entre el *legein* y el *teukhein* y el magma de significaciones imaginarias sociales no es pensable en el marco referencial identitario de conjuntos, así como no lo son las relaciones entre *legein* y representación, *legein* y naturaleza y entre representación y significación o representación y mundo, o 'consciente' e 'inconsciente'" (290). El magma de significaciones es lógica y ontológicamente indeterminado e indefinido. En esa dimensión, el lenguaje, como ya lo mencioné, opera en su condición de lengua y no únicamente como código, es decir, en tanto se refiere al mundo de las significaciones sociales instituidas, el lenguaje como lengua se desempeña en términos indeterminados y no conjuntistas. Este rasgo esencial es el único que puede hacernos comprender su particular potencialidad de autoalteración, especialmente en la concreción narrativo-imaginaria que se efectualiza en el amplio mundo de los relatos o construcciones discursivas.

Bajo esta óptica, el discurso se produce socialmente a lo largo de un proceso que acompaña a la sociedad en su despliegue histórico y, en su esencia, remite al magma de significaciones sociales instituidas, en tanto instancia de remisión primordial. La capacidad *poiética* radica en que el discurso, en su multivocidad y plurisignificatividad, constituye un objeto performador y generador de alteridad, dotado de un potencial de recursos imaginarios, de una *energeia* de representación y efectualización, con complejas consecuencias significativas en la esfera del *legein* y praxiológicas en la esfera del *teukhein*. Se trata de un proceso performativo de tipo circular puesto que el discurso, como ya dije, tiene consecuencias semánticas y extradiscursivas, es decir, produce significantes, significaciones y acciones sociales diversas y complejas y, a la vez, estos productos sociales engendran nuevas elaboraciones discursivas, en una suerte de proceso recursivo y de retroalimentación, de naturaleza indefinida y

no determinista, que incide en la creación tanto del acervo cultural como de los instrumentos praxiológicos que posibilitan la transformación social. Ahora bien, esa circularidad semántica produce círculos *virtuosos* (y no viciosos) debido a su indeterminación, a su incesante apertura semiótica⁷². En ese sentido, el discurso no es un objeto puramente formal, no es únicamente código y relación signitiva en términos lingüísticos, el discurso en su imaginariad es producción social del mundo, es construcción *poiética* capaz de postular mundos posibles –como en la utopía política– e incluso imposibles –como en la ficción y la fábula⁷³– y, en esa medida, instrumento potencial para dinamizar procesos sociales que pueden devenir en transformaciones sociales parciales o comprensivas.

Pero así como para Castoriadis el discurso no es un objeto que se agote en lo formal, tampoco lo entiende reducido a lo simbólico. Recordemos que el discurso para nuestro autor es un constructo particular que tiene lugar en el ámbito del *legein* –en la lengua, en el representar/decir social, como su elemento primario– y en su efectualización articula un conjunto diverso de significaciones (centrales y secundarias) entramadas con la red simbólica, a lo que denomina *imaginario efectivo* –tal y como expuse en el parágrafo §4. Como recordará el agudo lector, cuando planteé lo referente al simbolismo en Castoriadis, mencioné que, para el imaginario, lo simbólico consiste en

72 Al respecto adopto la sugerencia de Jorge Wagensberg: “Cuando el círculo nos sale vicioso significa que el ejercicio ha fracasado; si virtuoso, entonces que ha triunfado. Y el círculo es vicioso cuando el punto de llegada coincide exactamente con el de partida, cuando la definición ensayada no logra enriquecerse en ningún sentido. Se trata entonces de un movimiento circular perfecto y por ello condenado a la eterna y boba rotación trivial. Un círculo virtuoso, en cambio, no cierra. El punto de llegada es el principio de otro círculo ligeramente desplazado. Se forma una espiral, hay precesión, hay virtud.” (1985, 14) Esta circularidad virtuosa es sinónimo de recursividad.

73 Como expondré más adelante, los mundos imposibles (al igual que la metáfora en Ricoeur), tienen la función de enriquecer los mundos posibles, de ampliar el horizonte de lo real.

un *medio representativo* que le permite pasar de lo virtual y significar en el ámbito de lo real “... la relación simbólica (cuyo uso ‘propio’ supone la función imaginaria y su dominio por la función racional) vuelve, o mejor, se queda ya desde el comienzo allí donde surgió: en el vínculo rígido (la mayoría de las veces, bajo el modo de la identificación, de la participación o de la causación) entre el significante y el significado, el símbolo y la cosa, es decir en lo imaginario efectivo” (1983, 221). De este modo, la *semántica de la imaginariad* castoriadiana adquiere concreción en el discurso, en tanto el discurso siempre se dirige a algo distinto del simbolismo, se dirige a establecer un *sentido* –tanto en el ámbito del texto como de la praxis– y no se limita a lo puramente representativo. Este *sentido*, insiste nuestro autor, puede ser *percibido* –cuando es elaborado por el sensorio a partir de la experiencia con lo sensible–, puede ser *pensado* –cuando se trata de una operación eminentemente racional–, o bien puede ser *imaginado*⁷⁴, cuando la significación no se reduce a las dos anteriores y constituye una *significación central*, es decir una organización de los significantes y significados como *sistema*, como unidad cruzada de unos y otros, lo que posibilita su extensión, multiplicación y modificación (1983, 243). De este modo, *significación* en Castoriadis constituye la tensión que se establece entre significante y significado, tensión dinámica, recursiva, abierta e indeterminada. Para ilustrar el caso de una significación central, Castoriadis plantea considerar la significación “Dios”: “Sean cuales sean los puntos de apoyo que su representación tome en lo percibido; sea cual sea su eficacia racional como principio de organización del mundo para ciertas culturas, Dios no es ni una significación real, ni una significación racional; tampoco es símbolo de otra cosa. ¿Qué es Dios,

74 Este planteamiento pareciera inconsistente a partir de las mismas ideas castoriadianas, puesto que cualquier sentido, provenga de la percepción o de la razón, tiene que ser tramado imaginariamente. Es decir, que sin eliminar las especificidades, las facetas perceptivas, racionales o imaginarias, todas están articuladas por ésta última, tal y como puede afirmarse ya desde el mismo Kant (Cf. Capítulo primero, §3).

no como concepto de teólogo, ni como idea de filósofo, sino para nosotros, quienes pensamos en quién es para los que creen en Dios? No pueden evocarlos, referirse a él sino con la ayuda de símbolos, aunque sólo sea por el 'Nombre' –pero, para ellos, y para nosotros, quienes consideramos este fenómeno histórico constituido por Dios y por los que creen en Dios, supera infinitamente este 'Nombre', es otra cosa. Dios no es ni el nombre de Dios, ni las imágenes que un pueblo puede darse, ni nada similar. Llevado, indicado por todos estos símbolos, [Dios] es, en cada religión, lo que... convierte [los símbolos] en símbolos religiosos –una significación central... Y esta significación, ni de algo percibido (real), ni de algo pensado (racional), es una significación imaginaria." (243, los agregados entre paréntesis cuadrado son míos.)

De este modo, para Castoriadis la relación con el sentido (percibido, racional o imaginario) es lo que hace del discurso un relato con cierta coherencia, o bien, un delirio –que, nos dice el autor, puede ser gramatical, sintáctica y léxicamente impecables (243). Afirmación que no deja de producir problemas con su concepción de la imaginabilidad ya que como se sabe, desde Lewis Carroll, *Dadá* y el Surrealismo, el delirio y el "sinsentido" son considerados construcciones discursivas que producen efectos de sentido y significación⁷⁵. Más aún, se trata de la producción de efectos de sentido y significación en esa dimensión tan preciada para Castoriadis, me refiero a lo indeterminado y a lo no identitario, o sea un sentido que no se agota en la clara delimitación de términos y definiciones, ni en su habitual organización binaria o identitaria, ni

en una falsa pretensión de exhaustividad. Pese a estas dificultades, que puede que se deban más a un descuido ocasional, en el conjunto de su obra Castoriadis insiste en el sentido no ensídico de la imaginabilidad, abierto a la incoherencia y a la proliferación semiótica, como cuando legitima la intención semántica del discurso de la sofística y del escepticismo, tal y como mencioné anteriormente.

Ahora bien, lo que se empeña en destacar nuestro autor es la semántica del discurso: la producción de sentido en el discurso está mediada por la red simbólica que lo articula con lo real, que le otorga consistencia óptica y ontológica, que lo liga al ser en su concreta dimensión de sujeto y objeto, de ser-ente. La *semántica de la imaginabilidad* entiende que el discurso, en tanto objeto de la lengua, articula un plexo de elementos simbólicos, de significantes, que remiten al magma de significaciones imaginarias y a través de éste, a los distintos estratos o sedimentaciones de lo real: las diversas densidades del sujeto/objeto histórico-social. Por lo que debe entenderse que la significación imaginaria no es equivalente a símbolo, ya que aquélla no denota nada, no representa nada y por el contrario, connota y se convierte en referente de múltiples símbolos, significantes y elaboraciones discursivas.

De este modo, una *semántica de la imaginabilidad* entiende el discurso plenamente tramado por el tiempo imaginario en tanto tiempo de la significación, en la medida en que puede ser entendido como tiempo narrativo y cualitativo –tal y como planteaba más arriba. Considero que la concepción de la temporalidad que se encuentra en Castoriadis otorga al discurso características novedosas, de tal modo que los límites del tiempo socialmente instituido, su periodización, su cualitatividad, adquieren una concreción esencial en el discurso en tanto el discurso es un evento privilegiado de la lengua, que ve su efectualización en el habla y en la escritura, en la alocución y en el texto. La lengua, en tanto refiere al magma de significaciones imaginarias, en su indeterminidad, es el evento instrumental por excelencia para la efectualización del tiempo imaginario socialmente instituido, performativizando su concreción en la producción de discurso –el relato narrativo, la poesía, el texto argumentativo-categorial, todos

75 La estética de vanguardia ha demostrado que un discurso no puede ser radicalmente incoherente, o un pleno sinsentido o absurdo sin que ponga en peligro su misma constitución discursiva. Un "cadáver exquisito", un "poema automático", la "asociación libre", adquiere discursividad en la medida en que produce efectos de sentido, en la medida en que una cierta sintaxis hace posible, al menos, la producción de ciertas imágenes, asociaciones, atmósferas, etc. En una palabra, un discurso desprovisto absolutamente de sentido, coherencia y significación ya no es un discurso, será, a los sumo, una colección errática de palabras.

ellos se aglutinan con el magma de significaciones imaginarias, con un material magmático primordial, sin el cual no tendrían ningún efecto de sentido ni de realidad en las esferas de *legein* y *teukhein*. De este modo, la *poiesicidad* del discurso, su capacidad de alteración y autoalteración, la posibilidad de plantear lo habitual como no habitual, es posible únicamente gracias a su temporalidad. Ahora bien, dicha temporalidad tiene un carácter esencialmente histórico, en tanto la temporalidad es producida socialmente como historicidad. De este modo, el tiempo del discurso es un tiempo histórico, es decir, más allá de su estructura temporal inmanente –aportada por el enfoque hermenéutico–, y a partir de esa particular constitución, el discurso es un material significativo que se efectualiza y concreta históricamente. Su *historicidad* está en relación con esa efectualización, con su articulación al imaginario social, de tal modo que un discurso carente de esa vinculación es un discurso deshistorizado, anacrónico –en sentido literal. Así, la *historicidad* del discurso es lo que le puede posibilitar una incidencia concreta en la cotidianidad y convertirse en parte de la estructura de la preocupación, de la cura⁷⁶ y en consecuencia, desplegar recursos significativos, recursos imaginarios, en el *legein/teukhein* y en la *praxis*, potencialmente transformadores de la sociedad. Al respecto Kosík plantea que: “Separada de la Historia se vacía la cotidianidad y queda reducida a una absurda inmutabilidad, mientras que la Historia separada de la cotidianidad se convierte en un coloso absurdamente *impotente*, que irrumpe como una catástrofe sobre la cotidianidad, sin poder modificarla, es decir, sin poder eliminar su banalidad y darle contenido.” (1976, 97) El discurso dotado de la temporalidad imaginaria que le da densidad histórica, puede otorgar sentido a la cotidianidad banalizada. Esto es posible en la medida en que su condición *poiética* propicia su vinculación performativa tanto con el *cuasimundo del texto* como con la *praxis*. La cohesión de esa escisión

entre cotidianidad e historia se puede producir, en consecuencia, en un doble registro: como producción de significación en el ámbito textual, producción crítica y transformadora del *legein*; y como una eventual inserción en una praxis significativa y transformadora de lo real social, es decir, como un discurso que adquiere vigencia y hegemonía histórico social.

La temporalidad del discurso consiste, en ese sentido, en una temporalidad aglomerante, cohesiva, ya que en el texto se concretan múltiples significaciones imaginarias sociales primordiales, actualizando e historizando el discurso.

Una *semántica de la imaginariidad*, entonces, pone de relieve la *poiesicidad* del discurso. La *poiesis* –tal y como planteaba en el epítome del primer capítulo– la concibo como una categoría performativa que aglutina dinámica y recursivamente el plasma significativo del discurso con el magma de las significaciones imaginarias sociales –es decir, con el imaginario. Pero esta aglutinación –ya ahora se puede ver con mayor claridad tras la indagatoria de la multifacética teoría del discurso realizada en este capítulo– es una *aglutinación concreta*. Veamos esto con mayor detalle.

Al plantear esa aglutinación *poiética* del discurso con el imaginario como de carácter concreto, me refiero explícitamente a la condición triádica del discurso que he examinado aquí: la *poiesis* discursiva logra un anclaje objetivo en la dimensión léxico-semiótica que aporta el estructuralismo bartheano; a la vez, establece una vinculación fuerte con la dimensión ontológico-semántica que proporciona la hermenéutica ricoeurdiana; y, simultáneamente –pero en una suerte de enlace crítico-comprensivo, abierto e indeterminado– la aglutinación concreta de esas dos dimensiones es posible únicamente a partir de la *semántica de la imaginariidad*, toda vez que posibilita efectualizarla como una aglutinación dinámica, recursiva y performativa, toda vez que la concibe como una *energeia* que vincula y cohesiona lo puramente objetivo-léxico y lo ontológico-semántico con lo imaginario.

La concreción tiene que ver, además, con el carácter dinámico y recursivo de la aglutinación. Este carácter dinámico es lo que permite entender el proceso semiósico en su despliegue

76 Las categorías de cura y preocupación son entendidas aquí no en el sentido ensimismado y deshistorizado en que lo hace Heidegger, sino bajo el enfoque fenomenológico-marxista aportado por Kosík (1976, 83 ss).

y desarrollo. Pero tal dinámica no es lineal, sino recursiva. Lo cual significa que ese despliegue es multidireccional: las significaciones imaginarias connotan las categorías del discurso, y éstas, a la vez, constituyen instancias de producción semántica que retroalimentan (matizando, modificando, alterando, trastornando) las significaciones imaginarias primordiales⁷⁷. Lo cual permite entender que ni el imaginario ni los discursos son estáticos, sino que se modifican recursivamente entre ellos y, a la vez, conjuntamente con la entera sociedad en su acontecer histórico. Por último, conviene recordar que, sin embargo, en este proceso recursivo el imaginario social aparece como magma primigenio de significaciones, del cual derivan y al cual remiten las producciones discursivas, aunque luego, a raíz de la dinámica indeterminada que se genera entre ambas instancias, es posible ubicar en tales producciones discursivas las transformaciones que suceden en el imaginario social. Esto es necesario destacarlo, puesto que, como he venido sosteniendo, el imaginario cristaliza en las producciones de discurso y es ahí donde podemos explicarlo e interpretarlo —en especial cuando se trata de culturas extintas de las cuales únicamente nos quedan monumentos textuales⁷⁸.

Tal y como podrá haber apreciado el amable lector —y ya con el afán de darle término a este capítulo— la *semántica de la imaginariadad* que he elaborado, propone que discursos de variado tipo, histórica y socialmente adquieren un carácter *poiético* que los singulariza como discursos epocales, como los discursos y categorías claves de cierta cultura durante cierto período (o culturas o períodos) y que, en una suerte de hegemonía discursiva, traman y cohesionan múltiples eventos y producciones discursivas derivadas, influyen y condicionan diversas prácticas sociales potenciando a los actores sociales para orientar su praxis hacia la transformación del imaginario dominante, propiciando imaginarios alternativos y emergentes, y provocando transformaciones socio históricas significativas, sean éstas parciales o totales; de igual modo, las clases sociales en el poder desarrollan discursos con ese carácter *poiético* que les permite reinventar su dominación, recobrando hegemonía social y política, e insuflándole al imaginario dominante legitimidad y efectividad. Esta será una idea esencial con la que procederé al estudio de las ciudades imaginarias en la segunda parte de esta investigación.

77 Estas modificaciones se producen en el tiempo a escala histórica. Se trata de períodos considerables, en los que tienen ocasión cambios culturales significativos. Algunos autores lo han llamado “cambios de paradigma”, otros de “episteme”, etc. (Foucault, 1993, 7ss.). Una significación central como “Dios”, como bien se sabe, produce connotaciones diversas, con cambios ligeros o radicales a lo largo del desarrollo de la cultura. El Dios del catolicismo medieval es distinto —aunque comparte rasgos constantes—, en cuanto significación imaginaria, al del Renacimiento, la Ilustración europeas, o la contemporaneidad.

78 El término *monumentos textuales* se refiere tanto a los documentos registrados por la escritura como a la objetualidad construida por una cultura y que son susceptibles de ser *leídos* por antropólogos, arqueólogos y paleontólogos.