



Revista científica de la Red Internacional de Ética del Discurso

www.revistaeyd.org – contacto@revistaeyd.org – Licencia: CC BY-NC-SA 4.0

PERTENENCIA Y REFLEXIÓN.

Un examen hermenéutico-trascendental

Ownership and reflection. A transcendental-hermeneutical review

Zugehörigkeit und Reflexion. Eine transzendental-hermeneutische Einsicht

Alberto Mario Damiani

Universidad de Buenos Aires, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET),
Argentina

damial@filo.uba.ar

Recibido: 31-08-2022

Aceptado: 15-11-2022

Alberto Mario Damiani es Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA), ha obtenido la Habilitation für Philosophie de la Freie Universität Berlin. Se desempeña como Profesor de Historia de la Filosofía Moderna en la Universidad Nacional de Rosario (UNR) y, en la UBA, de Filosofía Política en la UBA. Es Investigador Principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Director del Centro de Estudios en Filosofía Moderna de la UNR, Director de la Maestría en Filosofía Política y de la Sección de Filosofía Política y Social del Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Sus investigaciones versan sobre filosofía política moderna y pragmática trascendental contemporánea. Entre sus últimas publicaciones se encuentran: *Verbindlichkeitstransfer und Begleitdiskurs. Sinnkritische Bemerkungen über den Handlungsbegriff. Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 80 (2021), pp. 3-23; Interpretación, racionalidad y crítica. Sobre una contribución de Julio De Zan a la metodología de la hermenéutica filosófica. *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural*, 22 (1), 2020, pp. 25-43.

Resumen

El objetivo de este trabajo es aclarar la relación entre pertenencia hermenéutica y reflexión trascendental. El trabajo comienza con una reconstrucción de la crítica hermenéutica del estructuralismo y del idealismo fenomenológico. Luego, la interpretación dogmática y la traducción lingüística son presentadas como dos modelos diferentes de interpretación. A continuación, se propone una rectificación del concepto de pertenencia hermenéutica dentro de un marco pragmático-trascendental. Esta rectificación sostiene que hay una doble pertenencia: a la tradición histórica y a la comunidad ideal e ilimitada de comunicación. La conclusión es que ese marco permite aclarar la relación entre pertenencia hermenéutica y reflexión trascendental.

Palabras clave: *Hermenéutica; Pertenencia; Reflexión; Trascendental; Paul Ricoeur.*

Abstract

This paper aims to explain the relationship between hermeneutical ownership and transcendental reflection. The paper begins with a reconstruction of the hermeneutical critique of structuralism and of phenomenological idealism. After that, dogmatic interpretation and linguistic translation are presented as two different models of interpretation. Then, a rectification of the concept of hermeneutical ownership in a transcendental-pragmatic frame is proposed. This rectification asserts that there is double ownership: to the historical tradition and to the ideal and unlimited community of communication. The conclusion is that this frame allows to understand the relationship between hermeneutical ownership and transcendental reflection.

Keywords: *Hermeneutic; Ownership; Reflection; Transcendental; Paul Ricoeur.*

Zusammenfassung

Ziel dieses Beitrags ist es, das Verhältnis zwischen hermeneutischer Zugehörigkeit und transzendentaler Reflexion zu klären. Der Aufsatz beginnt mit einer Rekonstruktion der hermeneutischen Kritik des Strukturalismus und des phänomenologischen Idealismus. Anschließend werden die dogmatische Auslegung und die sprachliche Übersetzung als zwei unterschiedliche Modelle der Interpretation vorgestellt. Nachher wird eine Berichtigung des Begriffs der hermeneutischen Zugehörigkeit in einem transzendentalpragmatischen Rahmen vorgeschlagen. Diese Berichtigung besagt, dass es eine doppelte Zugehörigkeit gibt: zur geschichtlichen Überlieferung und zur idealen und unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft. Die Schlussfolgerung ist, dass ein solcher Rahmen es erlaubt, die Beziehung zwischen hermeneutischer Zugehörigkeit und transzendentaler Reflexion zu erklären.

Schlüsselwörter: *Hermeneutik; Zugehörigkeit; Reflexion; Transzendental; Paul Ricoeur.*

1. Introducción

La relación entre hermenéutica y reflexión no aparece claramente determinada en la filosofía actual. La hermenéutica filosófica es una corriente que hunde sus raíces en las disciplinas exegéticas tradicionales, propias de la teología, el derecho, la filología y la historia. La reflexión filosófica parece remitir, a primera vista, al giro, típicamente moderno, inaugurado por René Descartes y desarrollado por Edmund Husserl. Para examinar e intentar resolver problemas filosóficos, la hermenéutica le presta atención a la actividad de interpretar el sentido de los textos que ha sido transmitido por la tradición. La reflexión filosófica, en cambio, atiende a la actividad del sujeto pensante, que vuelve sobre sí mismo para encontrar la fuente del sentido y de la validez en general.

Esta manera de comprender la relación entre hermenéutica y reflexión ha conducido a una crítica de la “filosofía de la reflexión”, formulada por destacados representantes de la hermenéutica filosófica contemporánea. (Gadamer, 1999, p. 346-352) Esa crítica intenta esclarecer las limitaciones de tal filosofía mediante la explicitación de las distorsiones provocadas por la reflexión. La revelación de estas distorsiones ha funcionado, entonces, como un argumento para preferir la atención hermenéutica a los textos en lugar de la atención reflexiva al sujeto.

Sin embargo, la crítica mencionada no conduce necesariamente a desconocer totalmente el valor filosófico de la reflexión. Muy por el contrario, la hermenéutica filosófica también se ha ocupado de reivindicar la función de la reflexión frente a corrientes del pensamiento lingüístico y científico social, tales como la semiótica textual y la antropología estructural. (Ricoeur, 1963, 1980) Estas corrientes pretenden reducir la comprensión científica de las obras humanas a las estructuras objetivas que las organizan a espaldas de sus autores.

La hermenéutica existencial se opone simultáneamente al idealismo fenomenológico y a la ideología estructuralista. Contra la filosofía de la reflexión, denuncia como ilusoria la soberanía del sujeto reflexionante, presunto constituyente de todo sentido, y propone prestar atención a la modesta actividad realizada por quienes interpretan textos legados por la tradición. Contra la semiótica textual, denuncia la “ideología” que

pretende reducir el sentido de los textos a estructuras objetivas y propone examinar *reflexivamente* la relación que los intérpretes mantienen con los textos interpretados. Este doble movimiento oscurece la relación entre hermenéutica y reflexión, y nos conduce a la pregunta por los alcances de la reflexión hermenéutica.

El presente trabajo no pretende responder esa pregunta sino sólo aclarar la relación entre pertenencia hermenéutica y reflexión trascendental, examinando una tesis formulada por Paul Ricoeur (1986). Esa tesis afirma la noción de pertenencia en oposición al solipsismo metódico del idealismo fenomenológico. Para cumplir con el propósito indicado, se comienza examinando las razones que justifican la reivindicación de una reflexión *incipiente*, por parte de la hermenéutica existencial, frente al estructuralismo antropológico y semiótico (2). Luego se reconstruye la oposición entre pertenencia y reflexión, en el marco de dos modelos de la hermenéutica existencial: la interpretación dogmática y la traducción de textos (3). A continuación, se propone una rectificación reflexiva de la noción de pertenencia, atendiendo no a la actividad del intérprete, sino a la del filósofo de la interpretación (4). Por último, a modo de conclusión, se muestra que la oposición entre hermenéutica existencial e idealismo fenomenológico sólo puede resolverse adecuadamente si, por un lado, se admite el giro lingüístico efectuado por la primera y, por el otro, se conserva la pretensión filosófico-trascendental del segundo, pero transformada radicalmente mediante ese giro (5).

2. La crítica hermenéutica del objetivismo estructuralista

La necesidad de una reflexión hermenéutica frente a una perspectiva objetivista sobre la acción y el lenguaje humanos es formulada claramente en dos textos polémicos y programáticos, en los que Ricoeur establece la relación de la hermenéutica con el estructuralismo. El primer texto es un examen de *La pensée sauvage* de Claude Lévi-Strauss (1962; Ricoeur, 1963). La elección de esta obra se justifica en que se la puede considerar como la última etapa de generalización y de sistematización de la antropología estructural. Según Ricoeur, las obras anteriores de Lévi-Strauss trataban sobre problemas específicos, referentes al sistema de parentesco, el arte o la religión (cf. Lévi-Strauss, 1949, 1958), lo que revelaba cierta conciencia de los límites de la validez

del método estructural. La ulterior generalización de este método parece expresar, en cambio, el desconocimiento de esos límites. La pretensión del examen mencionado no consiste meramente en impugnar la perspectiva estructuralista sino en advertir, por un lado, los límites de su validez y, por el otro, en señalar los posibles aportes de esa perspectiva a la comprensión hermenéutica del pensamiento mítico.

La comparación propuesta por ese examen entre estructuralismo y hermenéutica parte del reconocimiento de que encarnan dos niveles diferentes de análisis: el primero es científico y el segundo, filosófico. La clave de su confrontación se encuentra en el sentido que estas corrientes teóricas le atribuyen al tiempo histórico. Mientras que el primero lo reduce metódicamente a la mera diacronía –es decir, al aspecto supuestamente no inteligible de la vida humana–, la segunda lo identifica con el sentido transmitido por la tradición, heredado y recuperado mediante la apropiación actual de un intérprete. La mencionada reducción proviene del modelo lingüístico que el estructuralismo aplica a las ciencias humanas o, más específicamente, de la diferencia entre lengua y habla establecida por Ferdinand de Saussure (1916). Según este modelo, el objeto de investigación científica es un sistema de signos llamado lengua, metódicamente separado de los sujetos hablantes y constituido por la determinación recíproca entre las cadenas sonora y conceptual de esos signos. Las diferencias y relaciones entre los signos del sistema lingüístico se investigan exclusivamente en el eje de sus coexistencias sincrónicas. Por lo tanto, la historia, reducida a diacronía, aparece sólo como alteración y desorden del sistema y, subordinada a la sincronía, sólo puede estudiarse mediante la comparación entre los estados anteriores y posteriores del sistema lingüístico. Las leyes descubiertas por la lingüística estructural se refieren, entonces, a un nivel inconsciente del espíritu humano, metódicamente desvinculado de toda posible reflexión y de la necesaria historicidad de los hablantes.¹

Este modelo lingüístico influye en el método fonológico, concentrado en el análisis de las relaciones estructurales entre diferentes fonemas, que conforman una estructura inconsciente (Trubetzkoy, 1957). La antropología estructural establece, en primer lugar,

¹ Ricoeur (1963, 1980) examina críticamente sólo la versión del estructuralismo usualmente denominada “estructuralismo sincrónico” (cf. Piaget, 1974).

una analogía entre los sistemas fonológicos y los sistemas de parentesco, permitida porque estos últimos también pueden considerarse como un sistema de comunicación, inconscientemente establecido mediante separaciones diferenciales (v.g.: padre/hijo, marido/mujer, hermano/hermana), que resulta inteligible de manera sincrónica, a pesar de la sucesión generacional presupuesta en el parentesco. Al igual que los sistemas lingüísticos, los sistemas de parentesco pueden estudiarse de manera objetiva, es decir, haciendo abstracción de la relación histórica entre el observador y el sistema. En ambos casos se trata del descubrimiento de un código, cuyas reglas rigen inconscientemente la circulación de ciertos elementos del sistema: palabras en el sistema de la lengua y mujeres en el de parentesco (cf. Levi-Strauss, 1949).

La propuesta estructuralista se concentra, por lo tanto, en el descubrimiento de un código que rige las acciones de los agentes en los distintos sistemas sociales. La intelección científica de esos sistemas consistiría en su decodificación objetiva según el código descubierto en cada caso. Desde el punto de vista de la hermenéutica existencial, la pregunta es si esta decodificación puede sustituir la comprensión hermenéutica del sentido de los signos, descifrado y acrecentado por la interpretación de los agentes históricos concretos. Esta pregunta se vuelve decisiva cuando se pasa del análisis de sistemas arbitrarios, como la lengua o el parentesco, a sistemas culturales, como el arte o la religión, plenos de un sentido transmitido por una tradición continua y, sobre todo, cuando el modelo de la lengua es aplicado para explicar el “pensamiento salvaje”, es decir, el sistema de clasificación propio del totemismo. Este sistema se ajusta a las condiciones metódicas del estructuralismo porque consiste en un orden inconsciente, dependiente de un código de transformaciones que rige las correspondencias y homologías de distintos niveles, tales como clanes, animales, plantas, mitos y artes. Este sistema puede ser estudiado de manera “objetiva”, es decir, haciendo abstracción de su relación histórica con el observador. El método estructural permite descubrir las relaciones entre los signos de ese código, es decir, su sintaxis, haciendo abstracción de esos signos con sus respectivos significados, o sea, de su semántica. Esta legítima abstracción metódica, sin embargo, no viene acompañada *de una reflexión sobre las condiciones de validez* y sobre los consiguientes límites de la aplicación de un método

que considera irrelevantes los significados que tienen los mencionados ordenamientos y que resultan comprensibles para los agentes sociales que participan en ellos.

Las condiciones de validez mencionadas dependen de delimitar el material etnográfico exclusivamente al que proviene del totemismo. Esta delimitación, advierte Ricoeur, impide generalizar las consecuencias de la aplicación del método estructural al examen de otras formas del pensamiento mítico, tales como el semítico y el indoeuropeo, en las que se enraíza nuestra cultura. Estas formas cuentan con una riqueza *semántica* que permite y exige recuperaciones históricas del sentido en contextos sociales diversos y variables. Estas recuperaciones son actos históricos de interpretación, inscriptos en una tradición continua, no reductibles a un código formal que opere inconscientemente. En esta tradición, cada generación de intérpretes, en contextos históricos siempre renovados, se encarga de comprender y volver a relatar el sentido de los mitos heredados de las generaciones anteriores y transmitidos a las siguientes. Estas formas del pensamiento mítico, a diferencia del totemismo, no agotan su sentido en un código homólogo a un ordenamiento social y proyectable en un sistema simbólico. La explicación estructural descubre una ley de equivalencia entre contrastes significativos situados en distintos planos. Esta explicación, sin embargo, no permite dar cuenta del excedente de sentido que rebasa la función social del mito y se proyecta en una tradición histórica, desde la historia de los acontecimientos míticos fundadores, pasando por la elaboración escrita de las fuentes, hasta la historia de las interpretaciones.²

Como consecuencia de la mencionada absolutización irreflexiva del modelo lingüístico, el estructuralismo termina por identificar, según Ricoeur, al pensamiento humano en general con un orden inconsciente, es decir, con un pensamiento alienado en la objetividad de los códigos que organizan la experiencia sensible en especies clasificatorias de clanes, animales, vegetales, etc., reintegrando la cultura en la naturaleza y la vida humana en sus condiciones físicas. La lengua, concebida como un sistema externo a la conciencia y a la voluntad humanas, termina funcionando como una

² Por eso, Ricoeur (1963) opone al modelo totémico de Levi-Strauss (1962) el modelo kerigmático, propuesto por Gerhard von Rad (1957) para interpretar el *Hexateuco*.

suerte de racionalidad puramente objetiva, desconocida para los propios seres humanos. La hermenéutica existencial, en cambio, se presenta como una filosofía reflexiva, que hace coincidir la tarea de la interpretación con la comprensión del otro, de sí mismo y del ser.

Ricoeur advierte que el mencionado déficit reflexivo de la perspectiva estructuralista no se encuentra sólo en el ámbito de la antropología estructural, sino también en un ámbito mucho más cercano a la hermenéutica, como es la semiótica textual.³ De manera análoga a su análisis del estructuralismo antropológico, su examen del estructuralismo semiótico comienza destacando la diferencia de niveles en que se ubican la semiótica textual y la hermenéutica. Mientras que la primera es una ciencia del texto, inscripta en una teoría general de los sistemas de signos, la segunda es una disciplina filosófica sobre la comprensión y la interpretación de textos, que implica “una *reflexión* sobre los supuestos que se consideran obvios en las ciencias humanas en general y en la semiótica en particular” (Ricoeur, 1980, p. 1, el destacado es mío).

Esta reflexión hermenéutica conduce, por un lado, a reconocer a la semiótica textual como un método o una técnica de análisis que exige “la abstracción del texto” respecto de sus condiciones de emergencia y de recepción y, por el otro, a rechazar la “hipóstasis del texto” como una ideología que pretende ignorar esas condiciones. Para presentar las razones que justifican simultáneamente ese reconocimiento y ese rechazo, Ricoeur compara los modos en que la semiótica y la hermenéutica estudian textos narrativos. Esta comparación comienza advirtiendo que la composición de la trama de un texto narrativo encierra una paradoja ignorada o eludida por la mencionada ideología. En términos aristotélicos, esta paradoja reside en que la composición (*póiesis*) de una trama (*mýthos*) consiste en la reproducción (*mímesis*) de una acción, es decir, en que un texto narrativo contiene a la vez una producción (de la trama) y una reproducción (de la realidad). La ideología del texto, que Ricoeur reprocha a la semiótica textual, consiste en separar radicalmente la actividad lingüística, plasmada en el texto, respecto de los datos extralingüísticos, excluidos como irrelevantes. A fin de examinar la paradoja

³ Ricoeur (1980) toma como objeto de análisis las obras de Greimas (1970), Propp (1965) y Barthes (1978).

mencionada, Ricoeur distingue los modos en que la acción humana es comprendida por tres momentos de la mimesis. El primer modo consiste en una comprensión del mundo de la acción que antecede a la composición de la trama; el segundo, en la reestructuración simbólica y semiótica del sentido de ese mundo mediante la composición del texto narrativo, y el tercero, en una nueva simbolización que les permite a los lectores reelaborar el sentido de su mundo práctico.

El análisis semiótico de los textos narrativos se concentra exclusivamente en el segundo momento de la mimesis y deja a un lado el primero y el tercero. En ello consiste, justamente, la mencionada “abstracción del texto”, que lo considera como una entidad semiótica que se basta a sí misma. Esta abstracción metódica se encuentra justificada, según Ricoeur, por tres razones. La primera reside en la autonomía semántica del texto respecto de los factores que condicionan su composición y su primera recepción, por ejemplo, las intenciones del autor, la comprensión del sentido del texto por parte del público de lectores contemporáneo al autor y las situaciones vitales que pudieron haber compartido. Esta autonomía resulta de la estructura misma de la textualidad como escritura, que permite trasladar la experiencia referida en el texto desde el *Sitz im Leben* al *Sitz im Wort*. La segunda razón que justifica la abstracción del texto reside en que los textos se encuentran relacionados entre sí, es decir, en la denominada intertextualidad. La tercera radica en la existencia de un tipo de lector, no interesado en el contenido o mensaje del texto, sino en el código inmanente que permite producir un texto. Ese código contiene las exigencias que determinan la narratividad de un relato.

Las tres razones mencionadas justifican la abstracción del texto practicada por la semiótica textual, pero no la ideología de la hipóstasis del texto, que suele acompañarla como un derivado de la perspectiva estructuralista. Esa hipóstasis ignora, por un lado, que un texto narrativo no nace sólo de su conexión con textos anteriores, sino que necesariamente presupone una comprensión previa de la acción humana, compartida por el autor y el lector de un texto. Esta comprensión incluye, en primer lugar, una red de significados de ciertos términos, tales como “propósito”, “motivo”, “intención”, “interés”, “gusto”, “preferencia”, “pasión”, etc.; en segundo lugar, una red de reglas y normas que dotan de significado a las acciones humanas y permiten narrarlas como tales

y, por último, un orden temporal, propio de la acción humana, no reductible a la mera sucesión de instantes. Por otro lado, esa hipóstasis ignora también que la literatura le permite al lector reelaborar el significado de su propio mundo práctico y que lo permite, justamente, porque ese mundo ya tiene un significado comprensible, previo a la lectura del texto. Esa reelaboración depende de la referencia de los textos de ficción a aspectos del mundo práctico que no son empíricos ni manipulables, sino que constituyen una dimensión profunda del sentido de la acción y de la vida humanas, que pueden expresarse mejor de manera metafórica. (Ricoeur, 1975)

Por lo tanto, el déficit de la hipóstasis estructuralista del texto consiste, por un lado, en obviar que un texto narrativo siempre media entre una comprensión del mundo de la acción que el lector tiene antes de leerlo y la reelaboración de su sentido, que puede realizar gracias a haberlo leído; y, por otro lado, en soslayar que la intelección de la trama de un texto narrativo por parte del lector precede al metalenguaje sistemático de la semiótica, coopera en el juego que cada texto propone entre el código y el mensaje, y completa el sentido del texto mediante el acto de la lectura.

Esta breve reconstrucción de dos confrontaciones de la hermenéutica existencial con el estructuralismo es suficiente para advertir que la primera le reprocha al segundo cierto déficit reflexivo, que lo conduce a desconocer las condiciones de la aplicación del método estructural y, consiguientemente, los límites de su validez.

3. La crítica hermenéutica del idealismo fenomenológico

El mencionado examen hermenéutico de las condiciones de posibilidad del análisis estructural conduce a reivindicar una reflexión *incipiente*, frente a los presupuestos objetivistas de este último. El carácter incipiente de esa reflexión puede advertirse tan pronto como se atiende a la crítica de esta hermenéutica a la función constituyente del sentido que el idealismo fenomenológico atribuye al sujeto trascendental.

En un artículo programático, Ricoeur (1986) intenta aclarar la relación que la hermenéutica filosófica mantiene con la fenomenología, atendiendo a dos aspectos. Por un lado, presenta una crítica hermenéutica de la interpretación idealista de la fenomenología, formulada, según Ricoeur, por el propio Husserl. Por otro lado, se

propone mostrar que, una vez depurada de esa interpretación, la fenomenología mantiene con la hermenéutica una relación “dialéctica” de presuposición recíproca. El primer aspecto ofrece algunos elementos que deben ser tenidos en cuenta para examinar la cuestión del alcance de la reflexión en la hermenéutica filosófica. Ricoeur organiza claramente su crítica al idealismo fenomenológico mediante cinco antítesis, es decir, mediante la oposición de cinco tesis hermenéuticas a cinco tesis afirmadas en el célebre “Nachwort” de *Ideen*. (Husserl, 1952) Atendiendo al objetivo del presente trabajo resulta relevante, sobre todo, la primera antítesis.

La primera tesis idealista se refiere al ideal de cientificidad, entendido como una fundamentación última reflexiva (*letzte Selbstbegründung*), que Husserl opone a diversas corrientes filosóficas de su época. Este ideal exige fundar la unidad del sentido del objeto de conocimiento en la actividad constituyente de un sujeto soberano y autónomo. Frente a esta exigencia del idealismo fenomenológico, la hermenéutica sostiene que la relación entre sujeto y objeto está precedida ontológicamente por una condición que los abarca a ambos. Esta condición es la “pertenencia” comunitaria de todo intérprete a un horizonte de sentido, que siempre ya lo vincula. Esta pertenencia está dada antes de toda reflexión trascendental sobre la constitución del sentido comprendido por el intérprete. Por lo tanto, ante la fundamentación última reflexiva propuesta por el idealismo fenomenológico, la hermenéutica existencial *afirma* la preeminencia ontológica de la pertenencia.

Sin necesidad de cuestionar la validez de esta crítica hermenéutica del idealismo fenomenológico, es posible concentrarse, justamente, en la noción hermenéutica de pertenencia para indagar la naturaleza de los vínculos que nos ligan a un horizonte previo, en el que aparece el sentido comprendido en todo intento de interpretación. Esta indagación sólo puede tener una naturaleza reflexiva y permite advertir que tanto el intérprete como el filósofo de la interpretación *pertenecen* no sólo a una comunidad históricamente situada, que los liga, de manera fáctica y contingente, a la transmisión tradicional del sentido de los textos interpretados, sino también, al menos virtualmente, a una comunidad mucho más amplia cuyos miembros se proponen examinar cuestiones de validez. Estas se refieren, por ejemplo, a la *correcta* interpretación del sentido de un

texto, a la aceptabilidad racional de su contenido y a las pretensiones del filósofo de la interpretación, que *afirma* la primacía ontológica de la pertenencia.

El idealismo fenomenológico atribuye al yo trascendental una actividad que constituye el sentido del objeto de conocimiento. Contra esa atribución, la hermenéutica filosófica *afirma* la pertenencia comunitaria del intérprete a un horizonte de sentido que precede y condiciona su actividad, impidiendo identificarlo con un sujeto constituyente del sentido. Esta afirmación justificada, sin embargo, encuentra limitado su alcance cuando se toma a la interpretación dogmática como el “verdadero modelo” de toda interpretación de textos en general. (Gadamer, 1999, p. 316) Ejemplos paradigmáticos de interpretación dogmática se hallan en el ámbito del derecho y de la teología. En estos ámbitos, el intérprete intenta *aplicar* el sentido de un texto a una situación concreta y presente de la comunidad que lo ha autorizado a tal efecto.

El carácter dogmático de este modelo hermenéutico reside en que tanto el intérprete como la comunidad *admiten como válido* el contenido del texto. La función del juez no es cuestionar el contenido de la ley, sino que se restringe a aplicarla para dictar sentencia en un caso de su jurisdicción. La función de un sacerdote no consiste en objetar el contenido de las Escrituras, sino aplicarlas para pronunciar un sermón o un consejo ante los fieles de su iglesia. Por ello se dice que, en estos casos, el intérprete admite dogmáticamente la validez del contenido del texto interpretado. En los marcos de la hermenéutica jurídica y de la teológica, el autor del texto interpretado es considerado infalible. Tanto el intérprete como el destinatario de la interpretación dan por supuestas la verdad y la corrección normativa de las expresiones escritas en ese texto. Esos marcos vienen condicionados por las interpretaciones anteriores del mismo texto dentro de la misma comunidad y de la misma tradición hermenéutica. La jurisprudencia y la tradición teológica funcionan como horizontes de la transmisión histórica del sentido del texto interpretado, dentro de la comunidad a la que *pertenecen* tanto el intérprete como el destinatario de la interpretación. A pesar de la jerarquía que separa al juez del súbdito y al sacerdote de su grey, la pertenencia comunitaria impide representarse al intérprete como un sujeto autónomo, cuya actividad determine el

sentido del texto interpretado, a la manera del yo trascendental del idealismo fenomenológico.

El mencionado modelo de la interpretación dogmática parece imponer, no obstante, ciertas limitaciones al significado de la noción de pertenencia, afirmada por la hermenéutica existencial contra el idealismo fenomenológico. Respecto de esas limitaciones pueden formularse las siguientes consideraciones. En primer lugar, si bien el intérprete dogmático no pone en cuestión la validez del contenido del texto interpretado, pretende comprender *correctamente* su sentido. Es cierto que la autorización institucional de su comunidad de pertenencia inmuniza, en cierta medida, su interpretación del texto (legal o sagrado) contra posibles críticas. Sin embargo, como sabemos, esa inmunización no puede ser total, al menos por dos razones. La primera se refiere al marco institucional de la comunidad a la que pertenecen el intérprete del texto y el destinatario de la interpretación. En ese marco, las interpretaciones de textos jurídicos y religiosos suelen estar sujetas a revisión por parte de instancias hermenéuticas superiores y/o futuras. La segunda razón radica en lo siguiente. Aunque la aplicación autorizada de un texto conserve su carácter vinculante para los inmediatamente afectados, toda interpretación puede ser objeto de revisión también por fuera de la comunidad originaria de pertenencia, por parte de *todo posible interesado* en la cuestión. Estas dos razones parecen estar indicando, por un lado, que hay interpretaciones mejores que otras y no sólo distintas de otras. (Gadamer, 1999, p. 302; Kuhlmann, 1992) Por otro lado, cabe advertir que incluso el intérprete dogmático, que ejerce profesionalmente su labor de aplicación de textos dentro de la comunidad institucional que lo autoriza como tal, no sólo pertenece a ella, sino también a una comunidad mucho más amplia, en principio *ilimitada*, a la que *pertenecen* también todos los posibles interesados por el sentido de un texto. (Böhler, 1978; Damiani, 2011)

La oposición entre la noción hermenéutica de pertenencia y el solipsismo metódico del idealismo fenomenológico puede considerarse también a la luz de un segundo modelo utilizado por la hermenéutica existencial: la actividad de traducir textos de un idioma a otro.

A primera vista, podría resultar extraño que la hermenéutica dogmática sea adoptada como modelo que permita comprender el procedimiento de toda interpretación posible. El motivo de esta extrañeza consiste en que no siempre ni necesariamente el intérprete de un texto debe atribuirle a su autor un carácter infalible, como hacen el juez y el sacerdote. La interpretación de fuentes históricas, literarias y filosóficas, por ejemplo, no supone esa atribución. Sin embargo, esa extrañeza comienza a disolverse tan pronto como advertimos que la tarea de todo intérprete puede asimilarse a la de un traductor, que aclara a sus lectores el sentido de un texto escrito en un idioma que éstos ignoran. (Gadamer, 1999, p. 387-393; De Zan, 1996) Al igual que el traductor, el intérprete de cualquier tipo de texto puede hacer abstracción del problema de la validez del contenido del texto. Su tarea no consiste en cuestionar ni en justificar las afirmaciones o las normas expresadas por el autor, sino sólo en aclarar su sentido. Esta aclaración es una necesidad de una comunidad *particular* de lectores, que no pueden comprender, sin su mediación, el sentido del texto original. Por ello, aunque los intérpretes, por lo general, no necesiten aceptar dogmáticamente la validez de las expresiones contenidas en el texto interpretado, tampoco necesitan, para ofrecer una buena interpretación, involucrarse en el complejo procedimiento de resolución de pretensiones de validez elevadas por el autor del texto ante el público lector. Su tarea, como la del traductor, parece reducirse a la de redactar un segundo texto que aclare el sentido del primero.

La mencionada asimilación de interpretación y traducción, sin embargo, no debería conducirnos a reducir la comprensión del sentido de una expresión lingüística con su contenido semántico, es decir, a saber lo que es el caso si esa expresión es verdadera. (Wittgenstein, 1999, p. 28: 4.024) El rechazo de esa reducción puede justificarse del siguiente modo. Toda expresión lingüística tiene una “doble estructura”, es decir que se compone de una parte proposicional y una parte performativa. (Habermas, 1984, p. 404-409) Ambas partes contribuyen al sentido de cada expresión. Por ejemplo, la correcta comprensión de la expresión “el gato está sobre el felpudo” no se reduce a la comprensión de lo que es el caso si ello acaece, sino que abarca también la comprensión de que se trata de una afirmación y no de una pregunta, una promesa, un consejo, una

confesión o una apuesta. La comprensión del sentido de esa expresión abarca también la correcta identificación de la pretensión de validez prioritaria, elevada por su autor, es decir que el autor pretende que el destinatario acepte su expresión, *fundamentalmente*, como verdadera y no justa o sincera. Tanto en una interpretación como en una traducción de un texto, una comprensión deficitaria o un malentendido puede deberse tanto a una confusión respecto del contenido semántico del texto, como a un error en la identificación de la fuerza ilocucionaria o de la pretensión de validez prioritaria de las expresiones que lo componen.

Es cierto que la labor del intérprete, al igual que la del traductor, se restringe a aclarar o explicitar el sentido de las expresiones de un texto y no a examinar, cuestionar o justificar sus pretensiones de validez. Sin embargo, *la comprensión de estas pretensiones forma parte de la comprensión del sentido de un texto*. Por ello, aunque un intérprete pueda prescindir del examen racional de estas pretensiones, debe poder identificarlas correctamente ya en el momento en que formula su interpretación. Aunque, en ese momento sólo se dedique a interpretar el sentido de un texto, debe *saber* que dichas pretensiones solo pueden ser resueltas mediante un discurso racional, es decir, mediante un examen crítico del contenido del texto interpretado. (Damiani, 2009, p. 82-92) Por lo tanto, independientemente del género literario de un texto, *todo intérprete pertenece simultáneamente a dos comunidades*: por un lado, la comunidad fáctica y particular, interesada sólo por comprender el sentido del texto y, por otro lado, pertenece también, al menos virtualmente, a una comunidad mucho más amplia (ideal e ilimitada), capaz de examinar y resolver racionalmente las pretensiones de validez elevadas en el mismo.

4. El déficit reflexivo de la hermenéutica existencial

La hermenéutica existencial encuentra en la noción de pertenencia una objeción contra la reflexión trascendental del idealismo fenomenológico. Tanto el intérprete como el destinatario de una interpretación comprenden el sentido de un texto sin necesidad de presuponer la actividad de un sujeto trascendental. Sin embargo, si se examina la actividad del filósofo de la interpretación, puede advertirse la necesidad de

rectificar *reflexivamente* la noción de pertenencia. Esta rectificación permite descubrir una dimensión de esta noción que la hermenéutica existencial parece desconocer.

Las consideraciones precedentes parecen exigir esa rectificación de la noción de pertenencia, propuesta por la hermenéutica existencial. Esta hermenéutica, por un lado, reconoce que esta noción se refiere a “la experiencia hermenéutica misma” y que constituye “la condición ontológica de la comprensión”. Por otro lado, sin embargo, sostiene que el sentido de esta noción puede ser aprehendido como “la finitud del conocer”. El matiz negativo de esta última expresión se debe, según Ricoeur (1986, p. 45), a la necesidad de oponerse a una representación desmesurada del sujeto de conocimiento, como constituyente del sentido. Frente a esta *hýbris* cometida por el idealismo fenomenológico, la pertenencia debe ser presentada como finitud. Por ello, la hermenéutica existencial concibe a la finitud como condición insuperable de toda empresa de justificación y fundamentación, intentando eliminar así la posibilidad de *toda* “fundamentación última reflexiva”.

Ante todo, cabe destacar que la cuestión referente a esa posibilidad es estrictamente filosófica porque los intérpretes de textos en general no necesitan plantearse para realizar adecuadamente su tarea. Por ello, a fin de examinar la cuestión es necesario detenerse ahora no ya en la pertenencia del intérprete de textos a las dos comunidades mencionadas, sino en la del filósofo de la interpretación. Ricoeur impugna la fundamentación última ensayada por el idealismo fenomenológico de Husserl. La cuestión que queda por examinar es ahora si esa impugnación afecta también, en general, a todo intento filosófico de fundamentación última. Este examen sólo puede ser de índole reflexiva, pero no debe confundirse con la indagación fenomenológica de la función constituyente de un yo trascendental, metódicamente aislado por la reflexión filosófica. Sino que se trata de un examen reflexivo de la ya mencionada doble estructura del habla, es decir, de los actos de habla del propio filósofo de la interpretación.

Como ya se indicó, en la parte performativa de esa estructura se encuentran contenidas implícitamente la fuerza ilocucionaria, las pretensiones de sentido y validez, y la indicación de la pretensión prioritaria. También se encuentra allí la *pertenencia* del

hablante a las dos comunidades a las que se dirige con su acto: una comunidad fáctica y limitada y otra ideal e ilimitada. Esta última pertenencia se hace evidente tan pronto como se atiende al destinatario de una expresión lingüística. Este destinatario es el interlocutor ante el cual el hablante (o el lector ante el cual el autor) eleva sus pretensiones de validez con vistas a su resolución discursiva. Siempre que un hablante o un escritor eleva pretensiones de validez lo hace ante una comunidad ideal e ilimitada, a la que reconoce, implícita pero *necesariamente*, como única instancia de la resolución discursiva de las mismas. La necesidad de este reconocimiento se muestra evidente en los intentos, forzosamente irrealizables, de rechazar esa instancia o de deducirla a partir de premisas. Como se verá a continuación, estos intentos presuponen, en la parte performativa de su formulación, la aceptación de esa instancia, que ellos pretenden rechazar y deducir respectivamente. (Kuhlmann, 1985)

La mencionada reflexión sobre la doble estructura de los actos de habla puede realizarla fácilmente el lector de estas páginas que atienda a la parte performativa de los actos de afirmar los enunciados que estas contienen. Comencemos por considerar un *primer* enunciado: “la hermenéutica existencial se opone simultáneamente al idealismo fenomenológico y a la ideología estructuralista” (Ricoeur, 1980, p. 2). Atendamos ahora al contenido proposicional de este enunciado, sino al acto de afirmarlo. En primer lugar, comprendemos que se trata de una afirmación y no de otro tipo de acto, tal como una pregunta, una promesa, una apuesta, una confesión, un consejo, etc. También comprendemos que se propone prioritariamente como verdadera y no como moralmente correcta o como sincera. Esta propuesta es una pretensión que el autor eleva ante la comunidad de los lectores que asuman la tarea de resolverla positiva o negativamente, sobre la base de razones relevantes. La comunidad que realiza esta tarea no se encuentra delimitada a los que comparten una tradición histórica, particular y contingente, y *pertenecen* a un mismo horizonte de sentido, sino que esta comunidad abarca a todos los posibles interesados en la cuestión. *A esa comunidad pertenece también, en este momento, el lector de estas líneas.*

La realización de la tarea mencionada exige que los miembros de esa comunidad ilimitada determinen su juicio, sobre las pretensiones de validez del autor, atendiendo

exclusivamente a las razones disponibles, es decir, que dejen a un lado cualquier otro tipo de motivación o condicionamiento, tales como intereses particulares, preferencias subjetivas, pasiones, gustos, prejuicios, etc. Por ello, se dice que la comunidad que resuelve pretensiones de validez no sólo es ilimitada, sino también “ideal”, en el sentido de que sus miembros se encuentran sometidos *sólo* a la denominada “coerción no coercitiva del mejor argumento” (Habermas, 1971, p. 137).

Tanto el autor como el lector del enunciado mencionado reconocen necesariamente a esa comunidad ideal e ilimitada como la única instancia capaz de resolver discursivamente las pretensiones de validez elevadas por el autor mediante su acto de enunciación. La necesidad de ese reconocimiento se advierte *reflexivamente* si se intenta tanto negar ese reconocimiento como deducirlo a partir de premisas. A fin de examinar esos intentos, comencemos por considerar reflexivamente un *segundo* enunciado, en el que se niega explícitamente esa necesidad: “Para resolver una pretensión de validez no es necesaria la intervención de una comunidad ideal e ilimitada de comunicación, sino que basta con una comunidad particular, limitada a quienes juzgan atendiendo a prejuicios transmitidos por una tradición históricamente contingente”.

Al igual que hicimos en el primer caso, atendamos ahora al acto de afirmar este segundo enunciado y prescindamos, por un momento, de su contenido proposicional, es decir, atendamos a la parte performativa de ese acto. El autor que afirme ese enunciado eleva una pretensión de validez ante todo posible lector interesado en la cuestión. El lector que participe en el proceso de su resolución discursiva de esa pretensión atiende *exclusivamente* a la “coerción no coercitiva del mejor argumento”. La evidente dificultad de este segundo enunciado consiste, por tanto, en que su contenido proposicional niega un presupuesto necesario del acto de afirmarlo. Esta dificultad es lo que, en términos técnicos, se ha denominado “autocontradicción performativa” (cf. Apel, 1998). Si se explicitan las dos partes de ese acto de habla el resultado es: “Por la presente, elevo ante una comunidad ideal e ilimitada de comunicación la pretensión de validez de la siguiente afirmación: para resolver una

pretensión de validez no es necesaria la intervención de una comunidad ideal e ilimitada de comunicación, sino que basta, etc.”.

Esta necesidad de reconocer a la comunidad ideal e ilimitada de comunicación como única instancia capaz de resolver las pretensiones de validez elevadas por el filósofo de la interpretación puede advertirse, *también reflexivamente*, si se intenta, además, deducir ese reconocimiento a partir de premisas, por ejemplo, mediante el siguiente razonamiento. “Sólo la comunidad ideal e ilimitada de comunicación puede resolver pretensiones de validez *porque* estas son universales y sólo esa comunidad puede resolver ese tipo de pretensiones”. Tal como hicimos con los dos enunciados ya examinados, atendamos ahora, no al contenido proposicional de las premisas y la conclusión de este razonamiento, sino reflexivamente a su parte performativa. El autor que sostenga ese razonamiento eleva necesariamente una pretensión de validez y reconoce a la comunidad ideal e ilimitada de comunicación como la única instancia que puede resolverla. La evidente dificultad de este razonamiento radica en cierto tipo de circularidad, consistente en que la conclusión extraída en la parte proposicional se encuentra inevitablemente siempre ya presupuesta en la parte performativa del acto de afirmarlo.

Los referidos intentos fallidos de negar y de deducir la función de la comunidad ideal e ilimitada de comunicación muestran que esta es un presupuesto ineludible de toda afirmación con sentido. Estos intentos son una aplicación del denominado argumento de la fundamentación última pragmático-trascendental. (Apel, 1998; Kuhlmann, 1985) Como puede observarse, este permite reconocer *reflexivamente* que la noción de pertenencia no puede acotarse, tal como propone la hermenéutica existencial, al sentido transmitido por una tradición histórica particular y contingente, sino que debe ampliarse también a la participación en una comunidad ideal e ilimitada, que resuelve las pretensiones de validez elevadas por los filósofos de la interpretación.

De esta manera puede advertirse que la afirmación de la pertenencia y de la finitud como condición de la comprensión y de toda empresa hermenéutica no conduce a eliminar la posibilidad de una fundamentación última en general, sino sólo a rechazar el intento de esa fundamentación ensayado por el idealismo fenomenológico. La

pertenencia del filósofo de la interpretación a una comunidad ideal e ilimitada, en la que puedan resolverse racionalmente sus pretensiones de validez, es una condición necesaria del sentido de sus tesis. Esta pertenencia sólo puede descubrirse mediante una reflexión sobre la parte performativa de los actos de habla del filósofo de la interpretación y se encuentra fundamentada de manera última, porque no es posible negarla sin cometer una autocontradicción performativa y no puede ser deducida sin cometer una petición de principios pragmática.

El filósofo de la interpretación, *que se resuelva a reflexionar* sobre la condición mencionada, podrá advertir, por un lado, que su finitud consiste en que él sólo puede pretender validez para sus tesis y que la resolución discursiva de sus pretensiones depende de un trabajo colectivo de la comunidad ideal e ilimitada a la que necesariamente pertenece. Por otro lado, sin embargo, podrá advertir también que esta comunidad no tiene ya capacidades finitas, sino que debe poder determinar *in the long run*, si sus pretensiones están racionalmente justificadas o no lo están.

La reflexión realizada por el filósofo de la interpretación sobre su propia pertenencia comunitaria puede tener distintos alcances. Si esa reflexión se limita arbitrariamente a las condiciones fácticas de su pertenencia a una comunidad del sentido transmitido por una tradición, los resultados serán los que Ricoeur destaca contra el idealismo fenomenológico. En cambio, si esa reflexión se realiza de manera consecuente y se extiende tanto como sea posible, encontrará sus *verdaderos* límites, necesarios e inevitables, en la *ineludible* pertenencia de ese filósofo a una comunidad ideal e ilimitada, como la única instancia que puede resolver discursivamente las pretensiones universales de sentido y validez, que él eleva al afirmar sus tesis filosóficas sobre la naturaleza de la interpretación.

5. Reflexión trascendental y doble pertenencia

Para concluir cabe señalar que la hermenéutica existencial efectúa en la tradición fenomenológica el giro lingüístico que exige revisar la función asignada al yo como constituyente del sentido. Este giro, como advierte Ricoeur, no conduce a una reducción de la comprensión del sentido a las estructuras objetivas del texto, sino que la

hermenéutica existencial realiza una reflexión *incipiente*, que le permite reconocer la pertenencia del autor y del intérprete a un horizonte intersubjetivo del sentido del texto, transmitido históricamente por la tradición.

Esa reflexión permite a la hermenéutica existencial investigar, como se indicó más arriba, las condiciones de posibilidad del estructuralismo, es decir, las condiciones de aplicación de un método que hace abstracción de los significados transmitidos y reinterpretados continuamente por una tradición histórica, para concentrarse exclusivamente en los códigos sintácticos que organizan inconscientemente la estructura objetiva de las obras culturales y literarias. Esa reflexión es, sin embargo, sólo incipiente porque se concentra exclusivamente en esos significados semánticos, haciendo abstracción de sus propias condiciones pragmáticas de sentido y validez. Una de esas condiciones es la *pertenencia* del hermeneuta existencial a una comunidad ideal e ilimitada de comunicación, ante la que necesariamente eleva sus pretensiones de validez. Esta pertenencia ya no puede ser reducida a una condición ontológica de la comprensión y, por tanto, asimilada con la finitud del existente humano. El reconocimiento reflexivo de la pertenencia a esa comunidad permite descubrir los límites de la hermenéutica existencial como una teoría filosófica que parece ignorar las condiciones ineludibles del sentido, presupuestas necesariamente en la parte performativa de los enunciados formulados por autores, intérpretes y filósofos de la interpretación.

Por ello es necesario indicar aquí que una reflexión *consecuente* sobre esa pertenencia permite sacar a la luz y *fundamentar de manera última* una dimensión trascendental de la interpretación, ignorada por la hermenéutica existencial. Esa fundamentación no puede confundirse con la ensayada por el idealismo fenomenológico, impugnado por Ricoeur, sino que forma parte de lo que se ha denominado “hermenéutica trascendental” (Apel, 1973, 1998). Esta consiste en una teoría filosófica de la interpretación que no se limite a analizar las condiciones ontológicas de la comprensión, como propone la hermenéutica existencial, sino que atienda también, reflexivamente, a las condiciones del sentido y la validez de ese mismo examen. Sólo esa reflexión permite reconocer que tanto el autor y el intérprete de

textos como el filósofo de la interpretación *pertenecen*, no sólo a una comunidad fáctica, histórica y particular, que recibe y transmite el sentido de textos mediante la tradición, sino también, necesariamente, a una comunidad ideal e ilimitada que, por un lado, busca siempre una mejor interpretación de los textos y, por el otro, es capaz de resolver discursivamente las pretensiones de validez elevadas por los autores, por los intérpretes y por los filósofos de la interpretación.

El reconocimiento reflexivo de esa doble pertenencia parece caer fuera del campo visual de la hermenéutica existencial y requiere de una indagación propiamente trascendental, que va más allá del idealismo fenomenológico porque se enmarca en el giro lingüístico pragmático de la filosofía contemporánea.

Referencias

- Apel, K.-O. (1973). Szientismus oder transzendente Hermeneutik? Zur Frage nach dem Subjekt der Zeicheninterpretation in der Semiotik des Pragmatismus. En K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie* (T. 2) (págs. 178-219). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Apel, K.-O. (1998). Regulative Ideen oder Wahrheits-Geschehen? Zu Gadammers Versuch, die Frage nach der Bedingungen der Möglichkeit gültigen Verstehens zu beantworten. En K.-O. Apel, *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes* (págs. 569-607). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Barthes, R. (1978). *Leçon inaugurale 7 janvier 1977*. Paris: Seuil.
- Böhler, D. (1978). Das dialogische Prinzip als hermeneutische Maxime. *Man and World*, 9 (1-2), 131-164.
- Damiani, A. M. (2009). *Handlungswissen. Eine transzendente Erkundung nach der sprachpragmatischen Wende*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.
- Damiani, A. M. (2011). Die Philosophiegeschichte im Lichte einer Transzendentalhermeneutik. *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 60, 2-12.
- De Zan, J. (1996). Pensamiento reconstructivo y mundo simbólico. *Tópicos*, 4 (4), 99-126.
- Gadamer, H.-G. (1999). *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (6ta ed.). Tübingen: J. B. C. Mohr.
- Greimas, A. J. (1970). *Du sens*. Paris: Seuil.

- Habermas, J. (1971). Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der Kommunikativen Kompetenz. En J. Habermas und N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie* (págs. 101-141). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1984). Was heißt Universalpragmatik? En J. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* (págs. 353-440). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Husserl, E. (1952). Nachwort. En E. Husserl, *Ideen, Husserliana* (T. V) (págs. 138-162). La Haya: Nijhoff.
- Kuhlmann, W. (1985). *Reflexive Letztbegründung, Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.
- Kuhlmann, W. (1992). Was ist und wie ist gültiges Verstehen möglich? En W. Kuhlmann, *Spachphilosophie - Hermeneutik - Ethik: Studien zur Transzendentalpragmatik* (págs. 92-119). Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Levi-Strauss, C. (1949). *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: P.U.F.
- Levi-Strauss, C. (1958). *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.
- Levi-Strauss, C. (1962). *La pensée sauvage*. Paris: Plon.
- Piaget, J. (1974). *Le structuralisme*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Propp, V. (1965). *Morphologie du conte*. Paris: Seuil.
- Rad, G. von (1957). *Theologie des Alten Testaments*. München: Kaiser Verlag.
- Ricoeur, P. (1963). Structure et herméneutique. *Esprit*, 322 (11), 596-627.
- Ricoeur, P. (1975). *La métaphore vive*. Paris: Seuil.
- Ricoeur, P. (1980). Herméneutique et sémiotique. *Bulletin du Centre Protestant d'études et de documentations* (supplément), 255, I-XIII.
- Ricoeur, P. (1986). Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl. En P. Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (págs. 39-73). Paris: Seuil.
- de Saussure, F. (1916). *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot & Rivages.
- Skjervheim, H. (1959). *Objectivism and the study of man*. Oslo: Univeristetforlaget.
- Trubetzkoj, N. S. (1957). *Principes de phonologie*. Paris: Klincksieck.
- Wittgenstein, L. (1999). *Tractatus logico-philosophicus*. En L. Wittgenstein, *Werkausgabe* (T. I). Frankfurt am Main: Suhrkamp.