

De la función semiológica a la semántica: Lévi-Strauss y Ricoeur

Acilio da Silva Estanqueiro Rocha

La obra de Paul Ricoeur es hoy paradigma de la actitud filosófica de *escucha*, diálogo, debate y pertinencia de la *crítica*; además de esto, un cuño de originalidad la convierte en un género de «suma filosófica» de nuestra contemporaneidad. El encuentro con las grandes cuestiones suscitadas por el estructuralismo, y particularmente por la obra de Lévi-Strauss, la convierten en un caso ejemplar del discurso filosófico en la filosofía contemporánea.

Por otro lado, el epítome de una «*dialectique à synthèse ajournée*»¹ envuelve su obra, mediante la cual no pretende una disolución de las contradicciones en su especificidad, sino que funciona como horizonte de convergencia: tal intento corresponde a la afirmación constitutiva de la finitud humana, que presupone una exigencia de constante superación; es la vía de una «concordancia discordante» la que es perseguida por Ricoeur, y ella sugiere la posibilidad de la anterioridad ideal de una síntesis última. De este modo busca la reconciliación entre epistemologías de la explicación y el punto de vista de la comprensión (fenomenológico); en verdad, la fenomenología es, para Ricoeur, un proyecto *in fieri*, susceptible de ser inscrito en diferentes sistemas, sin identificarse o agotarse en ninguno de ellos.

El debate con el estructuralismo, particularmente con Lévi-Strauss, es tanto más interesante cuanto que se inscribe en el itinerario de una «vía larga», postulado por el imperativo que se impone al discurso filosófico acerca del irresistible diálogo con otros saberes: «en otro tiempo desmantelada por las ciencias matemáticas y físicas, después por la biología, [la filosofía] se siente ahora amenazada en su propio corazón por las ciencias humanas», y entre éstas, «por el psicoanálisis y por la lingüística estructural, que permitirán plantear de modo más radical la cuestión del sujeto, que es la referencia central, si no de toda la filosofía, por lo menos de la corriente filosófica a la cual me ligo, la de la filosofía reflexiva».²

* Traducción del portugués por Marcelino Agís Villaverde.

1. Lo simbólico y el sentido

Fue Lévi-Strauss quien elaboró, del modo más consumado, la necesidad de pensar las relaciones simbólicas de una comunidad a través de modelos, de cara a aprehender las estructuras constitutivas de los distintos sistemas (lenguaje, sistemas de parentesco, totemismo, mitos, etc. Es, en este sentido, en el que el mito aparece como un sistema simbólico, y por tanto cultural, que refleja la actividad inconsciente del espíritu humano; lejos de que los mitos puedan parecer creaciones fantásticas, obedecen a reglas estructurales y lógicas bien determinadas.

Más aún: Lévi-Strauss procura mostrar como categorías empíricas pueden servir de instrumentos conceptuales para expresar nociones abstractas y encadenarlas proposicionalmente. Sirva como ejemplo un mito del Canadá Occidental, acerca de una raya que intentó, con éxito, controlar o dominar el Viento Sur.³ Se trata de una historia de una época anterior a la existencia del hombre sobre la Tierra, o sea, de un tiempo en el que los hombres no se diferenciaban de los animales; los seres eran medio humanos y medio animales. Todos se sentían muy incómodos con el viento, porque los vientos, especialmente los vientos malos, soplaban durante todo el tiempo, impidiendo que ellos pescasen. Una expedición, que incluía una raya, desempeñó un importante papel en la captura del Viento Sur. Éste sólo fue liberado después de prometer que no volvería a soplar de modo constante, sino solamente de cuando en cuando; la Humanidad puede dedicarse, entonces, a sus actividades.

Con todo, una narrativa irreal como ésta, no puede ser encarada simplemente como fantasiosa o fruto del delirio. El elemento «raya» actúa de acuerdo con determinadas características: la primera, que la raya es un pez y, como todo sus congéneres aplanados, escurridizo por debajo y duro por encima; otra, la que permite a la raya escapar con éxito cuando tiene que enfrentarse a otros animales: parece muy grande vista desde abajo o desde arriba y extremadamente delgada vista de lado. Un adversario podría pensar que sería muy fácil disparar una saeta y matar a la raya, por ser tan grande; pero en tanto que la saeta se dirige hacia el blanco, la raya puede girar o deslizarse rápidamente, ofreciendo a penas el perfil que, evidentemente, es imposible de acertar, pudiendo así escapar.

Por consiguiente, la razón por la que se escoge a la raya es porque ella es un animal que, considerado de uno u otro punto de vista, es capaz de responder —usando el lenguaje cibernético— en términos de «sí» o «no». Es capaz de dos estadios sucesivos, dis-

continuos, uno positivo y otro negativo. La función que la raya desempeña en el mito, según afirma el autor, es parecida a la que se introduce en los modernos ordenadores y que se puede utilizar para resolver grandes problemas, añadiendo una serie de respuestas de «sí» o «no». A pesar de ser obviamente errado e imposible (desde un punto de vista empírico) que un pez pueda luchar contra el viento, desde un punto de vista lógico puede comprenderse por qué razón se utilizan *imágenes* sacadas de la experiencia. Ésta es la originalidad del pensamiento *mitológico*: desempeñar el papel del pensamiento conceptual: un animal susceptible de ser usado, dice Lévi-Strauss, como un operador binario puede ser, desde un punto de vista lógico, una relación con un problema que es también binario; si el Viento Sur sopla una vez cada dos días —«sí» un día, «no» el otro día, y así en adelante—, se torna entonces posible una especie de compromiso entre las necesidades de la Humanidad y las condiciones predominantes del mundo natural. Desde un punto de vista científico, continúa el autor, la historia no es verdadera; pero puede entenderse esta propiedad del mito en un tiempo en el que la cibernética y los computadores aparecieran en el mundo científico, dándonos el conocimiento de las operaciones binarias, que ya habían sido puestas en práctica de una manera bastante diferente, con objetos o seres concretos por el pensamiento mítico.

A pesar de esto, el objetivo de Ricoeur «no es oponer la hermenéutica al estructuralismo, la historicidad de una a la diacronía de otro. El estructuralismo pertenece a la ciencia; no veo actualmente abordaje más riguroso y más fecundo que el del estructuralismo [...] La interpretación de lo simbólico apenas merece ser llamada hermenéutica en la medida en que es un segmento de la comprensión de sí mismo y de la comprensión del ser; fuera de este trabajo de apropiación del sentido, ella no es nada».⁴ No hay, pues, oposición entre dos vías; su confrontación sugiere incluso la complementariedad: por un lado no hay análisis estructural sin «donación indirecta de sentido que instituye el campo semántico a partir del cual pueden discernirse homologías estructurales», y, por tanto, la búsqueda del sentido presupone un mínimo de comprensión de las estructuras, porque, aislado, el símbolo es demasiado polisémico; el análisis estructural no es una iniciativa exterior para la comprensión de los símbolos, sino el intermediario necesario para la incidencia hermenéutica.

2. Estructuralismo y hermenéutica

De este modo, evaluando las limitaciones tanto de la fenomenología⁵ como del estructuralismo, pero animado por las posibilidades abiertas, concluye con la superación de ambas, evitando la actitud unilateral y el rechazo de cualquiera de ellas, afirmando: la cuestión del origen de la función simbólica parece suscitar una interpretación completamente nueva de la reducción fenomenológica: la reducción, diremos nosotros, es el comienzo de una vida significativa, y ese comienzo no es cronológico, ni histórico; es un comienzo trascendental, así como el contrato es el comienzo de la vida en sociedad. Los dos comienzos, comprendidos así en su radicalidad, apenas son uno solo y mismo comienzo si, según la observación de Lévi-Strauss, la función simbólica es el origen y no el resultado de la vida social. No obstante, si una explicación semiológica no implica la cuestión del sujeto, remitiendo para las «categorías inconscientes del pensamiento», el campo semiótico envuelve el campo de la consciencia; en efecto, el lenguaje es más que el plano semiológico; es, más allá de la lengua, también el discurso, y sólo entonces se puede hablar de significación.

En el fondo, la posición de Ricoeur se caracteriza por confrontar el estructuralismo, como ciencia de los signos, con la hermenéutica, como filosofía del sentido de los signos. Estructuralismo y hermenéutica recorren itinerarios divergentes: el análisis estructural, por un trabajo perseverante de descodificación, procura revelar las reglas constitutivas de los mensajes; y, «así como el estructuralismo aspira a poner a distancia, objetivar, separar de la ecuación personal del investigador la estructura de una institución, de un mito, de un rito, así también el pensamiento hermenéutico se sumerge en lo que se puede llamar el “círculo hermenéutico” del comprender y del creer, que descalifica como ciencia y que califica como pensamiento meditante».⁶ El objetivo hermenéutico se inscribe, por tanto, en el interior del campo de análisis; el símbolo no es solamente materia de reflexión sino una orientación para el ser: tiene el poder de proyectarse en lo real.

Por eso, Ricoeur, a la cuestión —«¿qué es lo que tiene futuro en la filosofía reflexiva?»— responde: «una filosofía reflexiva que, teniendo enteramente asumido las correcciones y las instrucciones del psicoanálisis y de la semiología, toma la vía larga y desviada de una interpretación de los signos, privados y públicos, psíquicos y culturales, donde vengan a expresarse y a explicitarse el deseo de ser y el esfuerzo para existir que nos constituyen.»⁷

El sujeto, productor de sentido en la hermenéutica, se convierte en sujeto ya inscrito en el sentido en

el estructuralismo; de hecho, el análisis estructural supone que el sujeto se descentra relativamente al objeto. La hermenéutica procura recuperar y asumir por la reflexión progresiva y regresiva la actualidad de la comprensión de mensajes, proyectados en una totalidad, presente como ideal regulador y actuante como teleología. En el estructuralismo, las estructuras aprehendidas remiten a las del propio pensamiento; así como la teoría de la información, que se ocupa de la transmisión de mensajes, y es indiferente al sentido vehiculado y al destinatario, ateniéndose a su forma y a las operaciones de descodificación en ella implicadas; o así como la significación para la lógica es definida por las estructuras de los enunciados; o del mismo modo como en la lingüística estructural se distingue la sintaxis por relación a la semántica (versando la lengua como una combinatoria de elementos y cada elemento por una estrategia diferencial y opositiva), así también el estructuralismo postula un sentido immanente al sistema y subsiguiente de una combinatoria. De ahí que Ricoeur afirme: «[...] las leyes lingüísticas designan un nivel inconsciente y, en ese sentido, no-reflexivo, no-histórico del espíritu; este inconsciente no es el inconsciente freudiano de la pulsión, del deseo, en su potencia de simbolización, es más un inconsciente kantiano que freudiano, un inconsciente categorial, combinatorio; es una orden acabada o el finitismo de la orden, pero de tal modo que se ignora. Digo inconsciente kantiano, pero solamente por relación a su organización, porque se trata mucho más de un sistema categorial sin referencia a un sujeto pensante [...]».⁸ Consecuentemente, para Lévi-Strauss, no hay propiamente sentido-*para*: los términos, en sí mismos, son apenas de no-sentido; el sentido está en relación, en oposición, en suma, en la diferencia.

Se trata de una nueva visualización de la categoría de la diferencia: por eso, Lévi-Strauss declara: «cada vez que conseguimos reducir una estructura, no perdemos sentido, como una crítica obtusa lo afirma frecuentemente; recurrimos a un instrumento conceptual que, trabajando sobre la materia prima del mito, permite extraer de él más sentido que aquel que anteriormente se juzgaba posible. Pero toda la simplificación supone que se ha recuperado, para integrarlos en el cuadro de una explicación general, ciertos pormenores de los mitos que, bajo pretexto de insignificancia, se había imaginado poder omitir impunemente».⁹ El estructuralismo no conduce a una supresión del sentido: las estructuras elaboradas no se sitúan en el nivel de las significaciones inmediatamente aprensibles; por otro lado, también el análisis estructural no agota la integridad del sentido; en el límite, hay siempre un «exceso de significación» irreductible.

Entonces, para Lévi-Strauss, el núcleo de la cuestión no es saber si, con el análisis, se gana o se pierde sentido, sino si el sentido que es preservado vale más que aquel del que se tuvo «la sabiduría de renunciar»;¹⁰ el sentido al cual el estructuralismo renuncia es el sentido de lo «vívido»; el sentido preservado es el que subsiste al término del análisis estructural; no se niega, por tanto, la primera vía, pero se considera como un punto de partida y no de llegada. «¿Qué es el sentido para mí? —se interroga Lévi-Strauss—: un sabor específico percibido por una conciencia cuando saborea una combinatoria de elementos de los cuales ninguno tomado en particular ofrecía un sabor comparable. Y entonces, del mismo modo que un científico de laboratorio, que procura realizar una combinación química, dispone de muchos medios para asegurarse el éxito [...], el etnólogo procura también retomar el sentido y completar por la intuición sus pruebas objetivas. Porque es un ser dotado de sensibilidad y de inteligencia, y porque dispone también de ese medio. Intentamos, entonces, reconstruir un sentido; lo reconstituimos por medios mecánicos, lo fabricamos, le quitamos la corteza. Y después, por último, somos hombres: lo saboreamos».¹¹ El estructuralista explica en tanto que comprende: al contrario de la hermenéutica, fija como objetivo la analítica de un *corpus*, del exterior, como un investigador, y no pretende revivir la situación como el protagonista de un mensaje para proclamar.

Por fortuna, la perplejidad de muchos críticos con respecto a la nueva metodología, se expresa en esta observación de Ricoeur a Lévi-Strauss, en el marco de un debate entre ambos: «usted está en la desesperación del sentido; pero se salva por el pensamiento de que si las personas no tienen nada que decir, al menos lo dicen tan bien que se puede someter su discurso al estructuralismo. Usted salva el sentido, pero es el sentido del no-sentido el admirable arreglo sintáctico de un discurso que no dice nada. Lo veo en esta conjunción de agnosticismo y de una hiperinteligencia de las sintaxis. Por lo que es al mismo tiempo fascinante e inquietante».¹² A la observación hecha por Ricoeur, Lévi-Strauss responde: «lo que usted persigue [...] es un sentido del sentido, un sentido que está por detrás del sentido; mientras que, desde mi perspectiva, el sentido no es nunca un fenómeno primero: el sentido es siempre reductible. Con otras palabras, por detrás del sentido hay un no-sentido, y lo contrario no es verdadero. Para mí la significación es siempre fenomenal».¹³ No se trata, pues, de una «ausencia de sentido», como lo estipulan ciertas filosofías del absurdo; antes al contrario, es un sentido que se constituye en los sistemas, como «sentido fluctuante».

3. De las aporías a la complementariedad

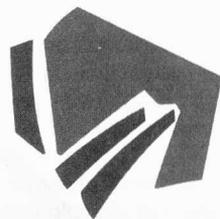
Una de las primeras críticas que Ricoeur dirige al estructuralismo es «el paso al límite de una ciencia estructural a una “filosofía estructuralista”»; en efecto, para Ricoeur la descodificación depende «de una filosofía reflexiva de comprenderse a sí misma como hermenéutica, a fin de crear la estructura de acogida para una antropología estructural, en tanto que hace coincidir la comprensión del otro —y de sus signos en múltiples culturas— con la comprensión del sí y del se».¹⁴ Ahora bien, para Lévi-Strauss, la antropología estructural «se quiere una ciencia semiológica, pues se sitúa resueltamente en el nivel de la significación. Ésta es, para la antropología, una razón a mayores (al lado de muchas otras) para mantener un contacto estrecho con la lingüística, donde se encuentra, relativamente a ese hecho social que es el lenguaje, el mismo cuidado en no separar las bases objetivas de la lengua, esto es, el aspecto soy, de su función signifiante, el aspecto sentido»;¹⁵ en lugar del *ego*, el estructuralismo examina la obra secreta del lenguaje. Y, fuera de que algunos pasajes de Lévi-Strauss acerca de la fenomenología y de las filosofías de la conciencia aparezcan un poco más como caricaturas y evocadas pero en sus espectros vulgares, la verdad es que el itinerario del estructuralismo es otro distinto, como Ricoeur ejemplarmente lo

AUTORES TEXTOS Y TEMAS
FILOSOFÍA

PAUL RICOEUR: LOS CAMINOS DE LA INTERPRETACIÓN

SYMPOSIUM INTERNACIONAL SOBRE
EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO
DE PAUL RICOEUR

Tomás Calvo Martínez
Remedios Ávila Crespo (Eds.)



reconoce: «es una dura prueba para el pensador reflexivo, educado por Descartes, por Kant, por Fichte, por Husserl. Debe aprender a dudar de la conciencia, como Descartes le había enseñado a dudar de las cosas; entramos así en una época del pensamiento en la que la conciencia que duda de las cosas se torna ella misma dudosa». ¹⁶ Ahora bien, del mismo modo que la *epoché* de la fenomenología no es una negación del mundo, tampoco el estructuralismo niega la actividad intencional de la conciencia; si la fenomenología práctica la *epoché* relativamente al mundo para que la conciencia viva su intencionalidad, el estructuralismo, poniendo «entre paréntesis» la actividad intencional de la conciencia, practica en cierto modo una «epoché inversa». ¹⁷ La fenomenología está más interesada en referirse al polo constitutivo de la subjetividad trascendental, en tanto que el estructuralismo, con la investigación de las estructuras, abandona el tema de la conciencia productora o constitutiva.

En este sentido, la hermenéutica, según Ricoeur, reconoce que el análisis estructural representa una etapa de objetividad científica, en el trayecto para la recuperación del sentido; lo que importa, al final, es una articulación entre las dos inteligibilidades; entonces, «la objetividad estructural puede aparecer como un momento abstracto —y válidamente abstracto— de la apropiación y del reconocimiento por el cual la reflexión abstracta se torna reflexión concreta. En último término, esta apropiación y este reconocimiento consistirían en una recapitulación total de todos los contenidos significantes en un saber de sí y del ser, como Hegel lo intentó, en una lógica que sería la de los contenidos, no la de las sintaxis»; lo que sucede, sin embargo, es que la «exégesis de sí y del ser», por un lado, la inteligibilidad estructural, por otro, apenas se desenvuelven por «fragmentos que se saben parciales»; esta última, más allá de ser abstracta (pues no procede de una recapitulación del significado), es solamente «por empobrecimiento semántico» cómo alcanza su «nivel lógico». ¹⁸ Si la validez de un método depende de la perfección de sus límites, con el análisis estructural, la articulación se opera por el estudio de los contenidos de los símbolos así como de sus códigos; él tiende hacia la hermenéutica, que tampoco puede desconocer los datos del análisis estructural, como la etapa de objetividad, para que la recuperación de sentido se efectúe con una mínima comprensión de las estructuras.

Ricoeur señala, todavía, otro pasaje al límite: la filosofía subyacente al *pensamiento salvaje* se procesa mediante «un ejemplo demasiado fácil que puede ser tal vez excepcional»; y constata: «sucede que una parte de la civilización, aquella precisamente de donde no procede nuestra cultura, se presta mejor

que cualquier otra a la aplicación del método estructural transportado de la lingüística. Pero eso no prueba que la inteligibilidad de las estructuras sea tan esclarecedora en otros casos, y sobre todo se basta tanto a sí misma. [...] El pensamiento de los totemistas, me parece, es precisamente el que más afinidad tiene con el estructuralismo. Me pregunto si el ejemplo es... ejemplar o si no es excepcional». ¹⁹ Una de las áreas diferentes, evocadas por Ricoeur, es la del pensamiento semítico, pre-helénico o indoeuropeo; y se cuestiona: «¿qué es decisivo para la comprensión del núcleo de sentido del Antiguo Testamento? No nomenclaturas, clasificaciones, sino acontecimientos fundadores. Si nos limitamos a la teología del Hexateuco, el contenido significativo es un *kerigma*, el anuncio de la gesta de Jehová, constituido por una red de acontecimientos». ²⁰

Aun así, Lévi-Strauss destaca que esta característica es coextensiva a las áreas a las que consagró sus estudios: «que hay más *kerigmático* que esos mitos totémicos australianos que, también ellos, se fundan en acontecimientos: aparición del antepasado totémico en un determinado punto del territorio, sus peregrinaciones que santifican esos lugares y definen, para cada indígena, los motivos de un apego personal dotando a la región de un significado profundo [...]». ²¹

Para Ricoeur, la incidencia de la historicidad aparece como el distintivo de ese otro polo, en que el tiempo y la tradición detienen la cifra de una proyectividad; en efecto, se encadenan tres historicidades: después del *tiempo escondido* (acontecimiento fundador) y la *tradicción* (interpretación bíblica), tenemos la *historicidad de la hermenéutica* (de la comprensión); es el exceso inicial el que motiva tradición e interpretación. ²² Mucho más que una «regulación estructural» es pertinente una «regulación semántica por medio del contenido»; el estructuralismo se ajusta bien en sociedades «donde la sincronía es fuerte y la diacronía perturbadora, como en lingüística». ²³ Si la insuficiencia del modelo lingüístico y su transposición en el submodelo etnológico están claros, sin embargo, según Ricoeur, «el estructuralismo es, sin duda, todavía válido [...]; pero en tanto que la explicación estructural aparece sin restos, cuando la sincronía prevalece sobre la diacronía, apenas aporta una especie de esqueleto, cuyo carácter abstracto es manifiesto, cuando se trata de un contenido sobredeterminado que no cesa de dar que pensar y que apenas se explica en la secuencia de las reposiciones que le confieren al mismo tiempo interpretación y renovación»; ²⁴ si la explicación estructural es esclarecedora, ella se refiere más a la función social actual del mito, de algún modo al análogo del

operador totémico; el exceso de sentido que el tiempo y la tradición vehicular, se devuelve a la vertiente diacrónica de ese fondo simbólico.

Por otro lado, no se retoma el sentido posible sin un mínimo de regulación estructural. Para ilustrar este aspecto, Ricoeur recurre a la mentalidad judeocristiana del siglo XII, donde el simbolismo alcanza «su más elevada exuberancia, e incluso intemperancia, y también su más elevada organización»; para esa mentalidad todo es símbolo: cada cosa en la naturaleza tiene un potencial simbólico; en esa polisemia en potencia, un símbolo separado significa muy poco: es apenas en una «economía de conjunto» en donde el simbolismo se torna una «polisemia regulada». También aquí se torna nuevamente patente que «no existe análisis estructural sin comprensión hermenéutica de la transferencia de sentido (sin “metáfora”, sin *translatio*), sin esa donación indirecta de sentido que instituye el campo semántico, a partir del cual pueden ser discernidas homologías estructurales. En el lenguaje de nuestros simbolistas medievales [...] lo que está primero es la traslación [...]. Pero, en compensación, tampoco hay inteligibilidad hermenéutica sin la alternativa de una economía, de un orden, en los cuales lo simbólico significa», que obvie la «oscilación entre el empastamiento en lo imaginativo y la evaporación en el alegorismo». De ahí que la comprensión de las estructuras sea «hoy el intermediario».²⁵

Tal conclusión resume, por un lado, la crítica ricoeuriana a las extrapolaciones filosóficas del estructuralismo, sobre todo la generalización del «pensamiento salvaje» a todo el pensamiento, y por otro, reclama una reducción recíproca de los métodos, sometiendo cada uno de ellos a las necesidades internas del otro, a partir de la percepción de los respectivos límites.

NOTAS

1. P. Ricoeur: *Histoire et vérité*, París, Seuil, 1955, p. 18; esta expresión significa una «estructura no concertada», esto es, por un lado, «un apetito de reconciliación, tanto en el orden metodológico, como en el orden ético-cultural», y por otro, una «desconfianza enérgica contra resoluciones prematuras» (*ibíd.*).

2. P. Ricoeur: «La philosophie à l'âge des sciences humaines», *Cahiers de Philosophie [«Antropologie»]* (París) (1) (enero 1966), p. 93.

3. C. Lévi-Strauss: *Mito e significado*, Lisboa, Ed. 70, s.d., pp. 35-38.

4. Ricoeur distingue el estructuralismo de la hermenéutica en estos términos: «la explicación estructural incide 1) sobre un siste-

ma inconsciente, 2) que está constituido por diferencias y oposiciones [por desniveles significativos], 3) independientemente el observador. La interpretación de un sentido transmitido consiste 1) en una revisión consciente, 2) de un fondo simbólico sobredeterminado, 3) por un intérprete que se coloca en el mismo campo semántico de aquello que comprende y así entra en el “círculo hermenéutico”» (P. Ricoeur: *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique*, París, Seuil, 1969, p. 58; pasaremos a utilizar para esta obra la sigla CI).

5. En este sentido afirma: «quisiera explorar otra vía y proponer una interpretación de la reducción que la tornase estrictamente solidaria con la teoría de la *significación*, de la cual reconozcamos su posición central en la fenomenología. Renunciando, pues, a identificar la reducción con el claro directo que, inmediatamente, de un sólo salto, haría quebrar la actitud fenomenológica de la actitud natural y arrancaría la conciencia del ser, tomaremos el largo desvío [referencia a la vía larga]; y procuraremos una reducción entre las condiciones de posibilidad de la relación significante, de la función simbólica» (CI, p. 253).

6. CI, pp. 33-34.

7. CI, p. 262.

8. CI, pp. 36-37.

9. C. Lévi-Strauss: *Mythologiques: 4. L'homme nu*, París, Plon, 1964, p. 242.

10. Cf. C. Lévi-Strauss: *La pensée sauvage*, París, Plon, 1962, p. 335.

11. «Réponses à quelques questions» [debate de C. Lévi-Strauss, entre otros, con P. Ricoeur], en *Esprit*, 11 (322) (noviembre 1963), p. 641 (en adelante utilizaremos la sigla *Esprit*).

12. *Esprit*, pp. 652-653.

13. *Esprit*, p. 637.

14. CI, p. 54.

15. C. Lévi-Strauss: *Anthropologie Structurale* (AS), París, Plon, 1958, p. 399.

16. P. Ricoeur: «La phenomenologie à l'âge des Sciences Humaines», *op. cit.*, p. 93.

17. Cf. Y. Simonis: *Claude Lévi-Strauss ou la «passion de l'inceste»: introduction au structuralisme*, París, Flammarion, 1980, pp. 199-200.

18. CI, p. 53; las expresiones a que Ricoeur se refiere son de AS, p. 140.

19. CI, pp. 44-45.

20. CI, p. 48. La cuestión está en que, en el área totémica, que Lévi-Strauss considera en sus investigaciones, lo sintáctico parece sobreponerse a lo semántico. «Ahora bien —alega Ricoeur que hay, tal vez, otro polo del pensamiento mítico donde la organización sintáctica es más débil, la incorporación al rito menos marcada, la ligadura a las clasificaciones sociales más tenue, y donde, por el contrario, la riqueza semántica permite repeticiones históricas indefinidas en los contextos sociales más variables». CI, p. 45.

21. *Esprit*, pp. 634, 632. Para el autor, «estas profundas certezas se encuentran en todos los que interiorizan sus propios mitos, pero ellas no pueden ser percibidas, y deben ser puestas de lado por aquellos que las estudian de fuera» (*Esprit*, p. 634).

22. Cf. CI, pp. 49-50.

23. Cf. CI, p. 51.

24. CI, p. 53. Acerca de la naturaleza del tiempo bíblico, cf. P. Ricoeur: «Temps biblique», *Archivio di Filosofia* (Padua, CEDAM), 53 (1) (1985), pp. 23-35.

25. CI, p. 63. Como Ricoeur refiere, se sirve de la obra de P. Chenu, *Teología en el siglo XII*, para la descripción del cuadro de ese simbolismo.