

Entrevista a Jean-Marie Schaeffer

Les troubles du récit o del arché protonarrativo

Elena Yrigoyen
Universidad Autónoma de Madrid
yrigoyen.carpintero@gmail.com

Jean-Marie Schaeffer es filósofo y autor de numerosas obras en el campo de la estética, la teoría literaria y la antropología filosófica. Entre ellas destacan *L'Art de l'âge moderne* (Gallimard, 1992), *Les Célibataires de l'Art*, (Gallimard, 1996), *Pour quoi la fiction* (Seuil, 1999), *La fin de l'exception humaine* (Gallimard, 2007), *L'expérience esthétique* (Gallimard, 2015) o *Les troubles du récit* (Thierry Marchaisse, 2020). El conjunto de sus investigaciones se basa en los trabajos y avances contemporáneos de la antropología, las ciencias cognitivas y la filosofía naturalista de la mente.

Elena Yrigoyen es investigadora predoctoral en el Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid. Allí combina la realización de tareas docentes con la redacción de su tesis en torno a la antropología filosófica naturalista de Jean-Marie Schaeffer.

* * *

E. Y.: Buenos días, muchas gracias por haberme recibido. Quería hacerle unas preguntas para la revista *Aisthesis* y el público lector hispanohablante. Me encantaría comenzar por cuestiones de corte más general, para luego preguntarle acerca de su último libro publicado, *Les troubles du récit* (Thierry Marchaisse, 2020), y las reflexiones que allí realiza en torno a la narración y la ficción. Para empezar, por tanto, quería preguntarle: ¿Cuál ha sido su formación filosófica y su trayectoria?

J. M. S.: Bueno, no sé por dónde empezar. He tenido una doble formación en filosofía: por una parte, me he formado en filosofía continental, fundamentalmente en la tradición alemana –Leibniz, Kant...–. Y además me formé en lógica y filosofía analítica. Las dos en paralelo, gracias a que en Luxemburgo, donde pasé mis primeros años universitarios, la filosofía analítica estaba mucho más presente que en Francia, donde no existía. Allí (en Luxemburgo), sin embargo, estaban mucho más próximos a la tradición inglesa y angloamericana. Por otra parte, desde el principio tuve que cursar antropología, pero

finalmente decidí quedarme en filosofía. Mi predilección siempre fueron los filósofos que mantenían una actitud abierta a las otras ciencias, pero también a la vida común y a la cognición común –la manera en la que todo el mundo piensa, actúa, etc.–. Esa es una de las razones por las que he leído y releído mucho a Hume. Me parece que en la filosofía clásica es uno de los pensadores más conscientes de esto. Siempre he tenido un interés en una comprensión positiva, creadora, del pensamiento; no solo es más agradable, sino más interesante, e incluso necesaria. La polémica [la controversia, la discusión] era simplemente una buena manera de intentar transitar una tradición que es también la mía, la nuestra. Me parecía que hacía falta transitarla en lugar de simplemente decir “esto no me concierne”. En un momento dado, sin embargo, había que elegir: o hacer filosofía cognitiva, aunque eso ya no me interesaba más, o continuar con mis estudios en psicología cognitiva. Pero también podía mantenerme entre las dos, es decir, desarrollar una filosofía que se deja interrogar por los saberes pedestres científicos. En *El fin de la excepción humana* (FCE, 2007), por ejemplo, lo que más me interesan son los últimos capítulos donde parto bien de la antropología, bien de la psicología cognitiva –depende de la cuestión en concreto– para tratar de demostrar que podemos comprender las mismas preguntas de siempre formulándolas de otra manera, abriendo un diálogo interdisciplinar como antaño lo hacía la filosofía. Cuando uno presenta los argumentos naturalistas sin tener en cuenta las posiciones de aquellos que las refutan totalmente, no se convence a nadie excepto a aquellos ya convencidos. Así que hace falta releer irremediamente los textos y conocer las posturas de esos grandes autores cuyo pensamiento es profundo pero diferente al nuestro. Lo que me ha ayudado a no entrar en polémicas estériles ha sido siempre tratar de situar a estos autores en su contexto histórico, es decir, si yo hubiera escrito o hubiera vivido en este otro momento, no habría sido quien soy y habría pensado irremediamente de otra manera. No se trata de caer en el relativismo historicista, pero sí de practicar cierto tipo de caridad interpretativa y decir “bueno, ¡tiene el mismo cerebro que yo! Piensa indudablemente mejor que yo, pero vive envuelto en una serie de prejuicios –no en el sentido negativo del término, sino en tanto que conjunto de evidencias– que le permiten pensar, igual que yo tengo las mías, que nosotros tenemos las nuestras”. No conocemos nunca el suelo que nos sostiene. Podemos conocer el de las generaciones pasadas, pero eso que nos hace crecer, no puede conocerse. Hay que aceptar que no siempre nos comprendemos muy bien a nosotros mismos.

E. Y.: ¿Esta doble formación en filosofía analítica y continental era algo habitual? ¿Qué situación había respecto a esta dicotomía, no solo en Luxemburgo, sino en Francia, donde continuó sus estudios universitarios y ha desarrollado gran parte de su carrera?

J. M. S.: Francia ha tenido, por una parte, una gran tradición nacional y, a partir del siglo XIX, una atracción paradójica, dadas las relaciones políticas del momento, con la filosofía alemana. Ya era así en la época de Luis XIV, con Hegel y después Heidegger, de manera que esta conjunción, esta doble tradición –de hecho, contradictoria, porque

la filosofía alemana procedía esencialmente de los siglos XIX y XX, mientras que la francesa, en la que los alumnos de la École Normale Supérieure eran formados, era dos siglos anterior– ha hecho quizás más interesante la filosofía francesa contemporánea. Sin embargo, diría que, por el contrario, después de la Segunda Guerra Mundial, bajo la influencia de la fenomenología, Francia se cerró por completo a la filosofía inglesa y angloamericana que durante el siglo XVIII, e incluso hasta principios del XIX, había sido omnipresente. Así, en lo relativo a la filosofía analítica ha habido un vacío enorme; no ha habido nada. No fue sino la generación de Derrida y Lyotard la que recuperó algo esta tradición, concretamente este último recuperaría a Wittgenstein, aunque fuera para desarrollar un planteamiento filosófico nada “wittgensteiniano”. En el CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique) pasaba algo parecido en aquella época. Era casi imposible contratar a alguien que hiciera filosofía analítica, mucho más cuando las ciencias cognitivas, que eran, de hecho, una filosofía, comenzaban a ganar terreno. Ahora bien, a la hora de llegar a desarrollar una antropología naturalista, los intentos de pensar conjuntamente ciencias y filosofía, ya presentes a principios del siglo XX, no solo habían ido desapareciendo de Francia, sino también de la propia tradición analítica, porque esta se convirtió muy rápido en una filosofía del lenguaje que absolutizaba la función lingüística, ya fueran las primeras generaciones que aún estaban en contacto con el empirismo inglés, ya fueran las generaciones más tardías, como la de Searle, en las que la lingüística de Chomsky ya había reintroducido la dimensión biológica.

E. Y.: Sin embargo, Searle parece haber sido especialmente relevante en su carrera.

J. M. S.: Sí, al principio me interesé mucho en él debido a los actos del lenguaje porque me pareció una aproximación muy relevante en el dominio de la teoría literaria. Permitía hacer preguntas que no se hacían, por ejemplo, en cuanto a la cuestión de los géneros. Y después, su evolución ulterior naturalista de la intencionalidad me ha parecido muy relevante. [Searle] me ha sido, en definitiva, una especie de herramienta conveniente.

E. Y.: Precisamente en su construcción de una teoría naturalista de la cultura y la identidad humana, la teoría searliana de la conciencia o los fenómenos mentales parece fundamental, incluida su consideración de que toda nuestra vida representacional y nuestros actos intencionales –la percepción, la acción, el lenguaje, la memoria– son posibilitados por un “Trasfondo” de competencias o capacidades prerrepresentacionales. ¿No podrían tenderse aquí algunos puentes con la tradición hermenéutica a partir de Heidegger?

J. M. S.: Creo que hay dos direcciones que han sido importantes en relación con la noción de Trasfondo: primero, están los trabajos de los biólogos y los psicólogos cognitivos que han mostrado que gran parte de nuestras decisiones, de nuestras posiciones en relación con la vida, son de carácter subpersonal, es decir, no conscientes: estamos

siempre sesgados en nuestra manera de actuar, de juzgar en todos los espacios y dominios. Nuestros actos y evaluaciones son traducciones de procesos subpersonales. Lo que ha sido ya generalmente rechazado es el hecho de creer que decir que son procesos subpersonales nos instala en una posición subjetivista. No es así, porque el Trasfondo es simplemente la sociedad en la cabeza de una persona. Estos trabajos han cambiado totalmente lo que concebimos que es la persona humana. Por otra parte, en la tradición hermenéutica de Heidegger y Gadamer ha habido una reflexión muy profunda sobre el hecho de que nuestra relación normal con nosotros mismos no es reflexiva; la única dificultad es que en Heidegger –especialmente, aunque también en Gadamer– eso se traduce en una suerte de descalificación de la otra parte –de la parte reflexiva, del hecho de que esta existe, de que funciona e interactúa con la parte no reflexiva–. Es la relación entre ambas lo que hay que tratar de comprender. Heidegger aporta elementos verdaderamente importantes en la medida en que pone por delante la acción, y plantea reflexiones muy pertinentes sobre la relación que mantenemos con el útil que no se alejan mucho de lo que hoy dice la psicología. Una simple acción motriz, por ejemplo, es algo extremadamente complejo, y a la vez algo muy sencillo, porque se da “ella sola”. La dirección hermenéutica es además interesante para todo lo relacionado con lo social y la cultura; esta idea de que la cultura no es solo reflexiva, sino que está relacionada con el habitus.

E. Y.: Algunas de sus obras han sido traducidas al español, por ejemplo, *Pour quoi la fiction*, *La fin de l'exception humaine* o *L'Art de l'âge moderne*. ¿Qué relación mantiene con el mundo hispanohablante y en concreto con América Latina?

J. M. S.: Efectivamente, algunos de mis libros han sido traducidos al español de América del Sur (Uruguay, Venezuela y Argentina): *El arte de la edad moderna* (Caracas), *El fin de la excepción humana* (Buenos Aires), *Pequeña ecología de los estudios literarios* (Buenos Aires), un conjunto de artículos *Arte, objetos, ficción, cuerpo* (Buenos Aires) y *La experiencia estética* (Buenos Aires), así como también al brasileño (*A imagen precaria*). Creo que mi último libro, *Les troubles du récit*, no ha sido traducido al español. He tenido también algunos muy buenos doctorandos procedentes de América Latina (notablemente de Brasil y de Argentina). Uno de ellos, por ejemplo, se interesó en muchos de los seminarios de investigación dedicados al cine que di durante dos años, pero de los cuales, por falta de tiempo, nunca he sacado una publicación.

E. Y.: Entre los temas que ha abordado, ¿cuáles cree que han suscitado mayor interés entre el público lector de América Latina y de España? ¿Considera que ha habido una buena aceptación de su enfoque naturalista sobre el ser humano y los fenómenos estéticos o, por el contrario, ha encontrado cierta reticencia?

J. M. S.: Nunca he encontrado grandes reticencias en cuanto a mi lectura “naturalista”, ni en España (di conferencias en Barcelona, Madrid y Girona) ni en América Latina (di una serie de conferencias en Buenos Aires que fueron bien recibidas).

Me es difícil saber lo que más podría interesar al público de América Latina actualmente; en el pasado ha habido interés por mis trabajos relacionados con la fotografía, la poética (especialmente el *Nuevo Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*, con Ducrot), la teoría del arte, la antropología filosófica (la teoría “naturalista” de la cultura) y, finalmente, sin duda, el interés más sostenido desde hace unos quince años: la estética antropológica.

E. Y.: En su último trabajo, *Les troubles du récit*, reivindica una aproximación a los procesos narrativos desde los estudios cognitivos; ¿qué relación tiene con el llamado “cognitivismo”? ¿Rechazaría alguna forma de tal aproximación?

J. M. S.: El cognitivismo lo rechazo como tal porque es una forma de “-ismo”, es decir, es un discurso que construye una visión de mundo que pretende remplazar a otra como ella; y como todas las visiones de mundo, se equivoca en su función. Tengo la impresión de que la orientación cognitiva verdaderamente científica es la psicología cognitiva, es decir, una forma de psicología experimental que, contrariamente a la psicología behaviorista, no se prohíbe a sí misma preguntarse por determinados fenómenos cerebrales. Y ello porque la neurología ha hecho suficientes avances y ha tenido los suficientes medios para observar cierta actividad del cerebro a la que antes no se podía acceder. Después hay interpretaciones; lo que yo hago es también un tipo de interpretación, pero intento no proponer una filosofía cognitivista. Trato de hacer generalizaciones que no van demasiado lejos o que se quedan en forma de hipótesis porque dependen de transformaciones ulteriores. Sin duda una de las cosas que encuentro negativas en algunas orientaciones cognitivistas, que son filosofías cognitivistas, más bien, es el reduccionismo. Esto se ha encontrado sobre todo en la filosofía analítica; han sido ellos los que han considerado que había que hacer tabla rasa y después la revolución copernicana. Tienen una actitud...

E. Y.: ... antinaturalista.

J. M. S.: Sí, eso es. Son doctrinas incompatibles con una actitud naturalista. Es muy empobrecedor porque hay muchos trabajos en el campo de las ciencias humanas y sociales que constituyen enormes reservas de conocimiento y que no son incompatibles con la idea de que el ser humano es un ser vivo y un animal. Sobre todo un animal social entre otros, que particularmente ha desarrollado una estructura social y una cultura más complejas. Es normal que deba haber niveles de explicación diferentes, pero cada nivel debe ser lo más compatible con los otros. Eso no significa necesariamente que el nivel de las ciencias humanas y sociales deba estar siempre de acuerdo con el de las explicaciones psicológicas, porque estas últimas pueden también ser falsas por no haber tomado en cuenta las variables o elementos estudiados por la sociología, la antropología, la economía, etc. [Actuar así] es una ilusión...

E. Y.: En su aproximación a los procesos narrativos y a la frontera ficción-no ficción deja a un lado la problemática de la mimesis trabajada en *Por qué la ficción*, con Platón

y Aristóteles como principales representantes, para centrarse en la de la imaginación, con Hume como protagonista. ¿A qué se debe tal desplazamiento?

J. M. S.: Las cuestiones no son las mismas. La mimesis es más extensa que la ficción, aunque solemos identificarla con ella. Ha habido un término, no obstante, que no ligamos tanto a la ficción, el de “imaginación”, porque a través de Kant y toda la tradición filosófica anterior, se ha conectado, más bien, a la simulación. La mimesis, sin embargo, es solo un tipo de simulación –la simulación analógica–. En *Les troubles du récit* estaba más interesado en esto, en la imaginación como simulación –no en el sentido de engaño, claro, ni nada por el estilo–. Tal desplazamiento se debe también a que en los veinte años que han pasado entre *Por qué la ficción* y *Les troubles du récit* he descubierto en una serie de trabajos empíricos que la frontera entre lo ficcional y lo factual tiene que ver con el nivel de las creencias, con una cuestión de adhesión (esto explica la intervención de Hume, que me ayudó mucho). Siempre he pensado que tal distinción no es algo que tenga que ver con lo verdadero o lo falso, pero lo explicaba en el seno de un enfoque pragmático. Y es cierto que eso oscurecía la ficción al mantenerla en su propia “burbuja”. Pero, cuando leemos ficción no es así como esta funciona. Si lo que nos interesa son las transferencias bidireccionales entre lo ficcional y lo factual, creo que una noción como la de “imaginación” es importante; no solo nos lleva al concepto de “simulación” general, sino que nos permite acceder a tipos de simulación que no son ficcionales, como los tipos retroyectivo y proyectivo. Por ejemplo, tengo una serie de recuerdos pero noto que entre dos de ellos me falta uno, que hay un vacío. Trato de imaginar, prácticamente de simular, lo que ha podido pasar entre los dos. Lo mismo en el caso del futuro. Y eso está ya ligado a la acción; la acción implica una simulación desde el principio, pero una que no es ficcional. Finalmente, también la cuestión del relato explica ese desplazamiento; en *Les troubles du récit* hay, en realidad, dos grandes cuestiones: por una parte, pensar la frontera entre ficción y no-ficción, que no es impermeable. Por otra, mostrar que los relatos públicos son posibles porque hay un tipo de narratividad que es incoativa.

E. Y.: Teniendo en cuenta esta aproximación distinta a la frontera ficción-no ficción, ¿qué relación trazaría entre el fingimiento lúdico, una de las competencias que usted situaba a la base de la ficción en *Por qué la ficción*, y la institución de tal frontera?

J. M. S.: Desde la perspectiva de una historia natural, la relación es ontogenética. Los niños aprenden poco a poco a instituir el “hacer como si”, a jugar, antes de estar seguros de si las historias que les contamos son verdaderas o falsas. Llegan a angustiarse cuando les contamos una historia de vampiros, juegan a ser vampiros con sus amigos y sus padres... Y quizás esto se debe a que la palabra es algo que se presupone sincero, porque si no lo es la comunicación y las relaciones sociales fallan. Esto lo mantenemos cuando somos adultos; si alguien nos dice algo tendemos a darlo por verdadero, incluso sabiendo que se nos puede estar mintiendo. No podríamos vivir sin esa confianza; si tuviéramos que controlar cada cosa que se nos dice, no podríamos siquiera conocer

nada. La ficción, que es como un imperio que hemos logrado construir socialmente, se adquiere bastante tarde en la infancia. Pero no solo debido al fingimiento lúdico, sino porque hace falta que los niños aprendan a diferenciar entre lo que es el caso cuando alguien dice algo y lo que ellos se representan sobre aquello que se dice.

E. Y.: Ha mencionado antes dos tipos de simulación imaginativa, la proyectiva y la retroyectiva, las que provienen de la conocida obra de Kendall Walton *Mimesis as Make-believe: On the Foundations of Representational Arts*. Pero usted añade o explicita un rasgo fundamental de estas formas de simulación: su carácter preproposicional y prelingüístico. ¿Puede profundizar algo en eso?

J. M. S.: Claro, para mí es una cuestión empírica. Un niño, antes de dominar verdaderamente el lenguaje, ya tiene procesos imaginativos, procesos de interpretación en aquello que vive. Por ejemplo, muy pronto es capaz de seguir una historia visual, así como de jugar y mantener intercambios con sus padres. Debe haber, eso sí, un trasfondo, unas competencias prelingüísticas que estarán activas toda la vida, que no serán remplazadas por el lenguaje. Y el lenguaje mismo, para darse, presupone la existencia de un trasfondo, sea una gramática universal u otra cosa. El aprendizaje del lenguaje es demasiado rápido para que podamos explicarlo en términos de “ensayo y error” a partir de una página en blanco. Pero, además, una gran parte de lo que decimos, se dice solo; vamos con retraso. Hay algo previo que actúa constantemente, aunque siempre en interacción con los otros. A pesar de ser algo débiles, hay en psicología y en teoría de la decisión trabajos que parecen mostrar que, de hecho, nuestras decisiones se toman antes de que “nosotros” las tomemos, antes de que digamos: “voy a hacer esto”.

E. Y.: Walton propone la idea de que este tipo de imaginación retro/proyectiva está necesariamente egocentrada. ¿Qué sentido de “ego” está jugando ahí?

J. M. S.: Pienso en Antonio Damasio, quien habla de varios niveles del “yo”: el proto-yo, el yo-autobiográfico y el yo-central, y así multiplica las instancias conformando una especie de “milhojas”. Sin embargo, no estoy muy seguro de este yo-central. Cuando estoy aquí, por ejemplo, veo el mundo a través de los ojos. Por tanto, hay una perspectiva. En última instancia, todo lo que es tratado por nuestro cerebro o nuestra mente –poco importa el término– es “perspectivista”, nuestras “entradas” implican una perspectiva; no tenemos visión ni oído, etc., omnicomprendivos. Podríamos pensar, más bien, al estilo de Hume, que somos una colección de impresiones ilusoria, una ilusión estatutaria, y que es el encadenamiento de tales impresiones lo que nos hace creer en un “yo”. Es la tradición filosófica reflexiva o la idea de que nuestra identidad es verificable en la autoespeculación y la reflexividad la que nos hace perder de vista que podemos describir, pensar y comprender muchas cosas como procesos sin tener la necesidad de preguntarnos por si hay un núcleo o sustancia donde todo ello se reúne, porque después habrá que deshacerse de tal sustancia. De lo que se trata sobre todo es de pensar en términos de interacción.

E. Y.: Ricoeur, que piensa en términos de identidad narrativa, aparece en esta obra como un interlocutor al que considerar en la medida en que ha trabajado precisamente la cuestión del relato, en su caso girando en torno a la mimesis y a la *Poética* aristotélica. ¿Considera agotada esta forma de aproximación?

J. M. S.: El modelo de la triple mimesis de Ricoeur se ha convertido en un modelo o artefacto metodológico muy fuerte y bastante problemático, yo creo que a su pesar. Sin embargo, en Ricoeur hay muchas perspectivas; trabajó mucho sobre la memoria, podría haber propuesto una conexión más clara entre relato y memoria, pero pienso que no lo hizo porque, para él, el verdadero relato era el relato literario, que es casi un modo de pensar filosófico en la medida en que supone una solución a la aporía del tiempo. Me hace pensar en el joven Schelling, sobre el que trabajé mucho al comienzo de mi carrera, porque este buscaba en el arte algo que le permitiera ofrecer eso que la filosofía ya no podía ofrecer –que en realidad no había podido ofrecer nunca, pero había creído que sí–. También hay algo así en Ricoeur; por una parte, está muy abierto a todo aquello que no es filosofía, pero por otra, es la filosofía la que al final saca las castañas del fuego y cierra por completo la cuestión.

E. Y.: Recuerdo que ya en *Por qué la ficción* usted criticaba la aproximación ricoeuriana y el modelo de la triple mimesis en la medida en que estaba limitado por el presupuesto hermenéutico de que la vida, la acción humana en este caso, estaba a la espera de una actividad interpretativa que habría de darle un sentido.

J. M. S.: Sí, para Ricoeur la acción es deficiente. Es extraño, pero lo es porque no tiene el poder hermenéutico deseado. Así que la acción no deviene verdadera acción más que cuando es trascendida por el relato; y un relato, para Ricoeur, es algo que tiene un comienzo, un medio y un fin. Eso es aristotélico, incluso más que aristotélico, porque Aristóteles solo habla de tal estructura en el seno de la reflexión sobre la tragedia. Esto pasa, sin embargo, a ser un modelo, un mundo posible o una “variación imaginativa” para Ricoeur, lo que tiene una especial relevancia porque le permite construir una hermenéutica no cerrada sobre sí misma, como la de Heidegger. Pero, al mismo tiempo, si se interesa en la narratología es, finalmente, para trascenderla. Hay que dar un rodeo a través de la cultura para llegar, en última instancia, a la cuestión ontológica. Esta era la que le interesaba y a la que se aproximó de manera clásicamente fenomenológica.

E. Y.: Para finalizar la entrevista me gustaría preguntarle por la expresión que usted utiliza precisamente como broche del libro. Frente a la idea de relato que mencionaba, presente en Ricoeur y muchos otros, busca hablar de protonarratividades, o de un *arché* protonarrativo propio del animal humano y resultante de su evolución. Prefiere entonces utilizar la expresión de “constelaciones situacionales memorizadas” como aquello presente en todos nosotros en tanto integrantes de una misma especie. ¿A qué se refiere con esta expresión exactamente?

J. M. S.: Cuando pensamos en relatos pensamos en estructuras muy integradas, de una cierta extensión, etc. No vemos que, por ejemplo, en los procesos de memorización, y simplemente en nuestra vida cotidiana –en la relación con nosotros mismos– la verdadera importancia reside no en los relatos, sino en las estructuras “narrativizantes”, que son contextuales y no dejan de cambiar. Si el relato y la narración son importantes no es porque, como pensaba Ricoeur, permitan construir una vida única, una vida integrada con un sentido, sino solo porque es algo que nos permite gestionar en tiempo real nuestra relación con nosotros mismos, con el mundo y con los otros. Por eso utilizo la expresión “constelaciones situacionales”, porque se trata de fragmentos que flotan en un flujo, o de sedimentaciones momentáneas que tienen cierta protoestructura en la que tres o cuatro cosas se encadenan entre sí. Según las personas, algunas tendrán mayor necesidad de juntar estas cosas, otras no, así como habrá situaciones en las que juntemos esto y no lo otro, o prefiramos olvidar esto y no aquello. Pero la base son esos pequeños fragmentos muy numerosos y omnipresentes, que van en diversas direcciones, y que no son relato. Necesitamos sintetizar tales fragmentos, hacer síntesis que, generalmente, son muy selectivas. En realidad, hay una dimensión casi “presentista” en nuestra vida individual o psicológica, y gran parte de nuestros males reside en el hecho de que no queremos aceptar esto. El presente no es algo con una duración calculada, claro... Pienso que nuestra vida narrativa está ahí. Es por eso por lo que hablo de situaciones, en lugar de acciones, porque estas últimas están ya muy fuertemente estructuradas.

E. Y.: Muchas gracias por todo de nuevo. Ha sido un placer escucharle.

J. M. S.: Gracias a usted.