

UNIVERSIDAD DE CHILE

FACULTAD DE FILOSOFIA Y HUMANIDADES

DEPARTAMENTO DE LITERATURA

**“EL DISCURSO RELIGIOSO, UN DISCURSO
SIMBÓLICO”**

Informe Final de Seminario para optar al grado de Licenciada en Filosofía

Alumna:

Carolina Neira Castillo

Profesora guía:

Ana Escribár W.

Santiago, 2004

*A aquellos que me han acompañado y apoyado en mis decisiones: a Miriam,
Sergio, Romina, Ester, Gertrudis, Felipe, Francisco, Y en especial a
Claudia.*

INTRODUCCIÓN

En la vida, un hombre se enfrenta a distintas situaciones, algunas de ellas embargan su espíritu de tal manera que le son de difícil expresión. Se ve frente a situaciones en las cuales su poder de dominar con el habla se ve frustrado pues no logra alcanzar con ella la totalidad de lo que experimenta. Tal es el caso de la experiencia religiosa y su relación con lo sagrado o trascendente. Una experiencia que es pre-lingüística y que patentiza una forma de ser en el mundo. Manifiesta una trascendencia ontológica que declara la conciencia de la radical finitud de lo humano, y que nos remite a algo último y secreto del ser.

Esta experiencia de lo sagrado se nos escapa de las manos –o más bien de la boca- cuando intentamos decirla. Es una experiencia que nos hace sentir abarcados, aunque ella misma sea inabarcable. Cuando pretendemos decirla es cuando menos podemos expresarla a cabalidad, las palabras parecieran no bastar, sin embargo, nos ‘alivian’. Se tiene la confianza de que ellas dicen un poco de este ser y del nuestro, se cree que ellas no se cierran sobre sí mismas sino que traen una concepción pre-lingüística de nosotros mismos, de nuestra relación con el mundo y los otros.

El lenguaje expresaría un modo de estar-en-el-mundo, un estado pre-verbal y por tanto, anterior al sujeto cognoscente que domina con las palabras lo que le circunda (esto pues el hombre para decir que conoce y domina los objetos le es necesario sino conceptualizarlos, racionalizarlos, y para ello debe llevarlos al lenguaje). Este estado pre-lingüístico es un estado de apertura al mundo, al otro y a sí mismo, por tanto, al ser. -En el símbolo de lo sagrado residiría un alcance ontológico, según el pensamiento heideggeriano este sería una palabra del ser-. Éste es un estado colmado de experiencias existenciales, en el cual el hombre se siente ‘devorado’, trascendido y que necesita manifestar.

Esta expresión la encuentra en el lenguaje poético. Lenguaje que a través de sus figuras es capaz de dar expresión de cierto modo a este estado inefable. En el lenguaje poético encuentra la posibilidad de abrir ese mundo inédito que nos pertenece. Este lenguaje nos

abriría a un mundo, nos revelaría un mundo y un modo de ser en él que comúnmente no comprendemos en el lenguaje ordinario. Nos encontramos entonces frente al *develar poético*. Develar que a través de expresiones ideogramáticas, no conceptuales, sino *simbólicas* daría expresión a experiencias existenciales, cosa que gracias a un discurso directo, descriptivo y científico no se podría alcanzar. Ya que un discurso tal, es decir, simbólico, apunta más allá de cierta cosa determinada, más allá de lo literal. Apunta a experiencias, no ‘objetos’. Esto se debe a que el símbolo tiene un exceso de sentido, tiene una doble intencionalidad¹: una 1° o literal y sobre la 1°, una 2° o latente que apuntaría a cierta situación del hombre, por tanto, un sentido que es necesario descifrar, des-ocultar, de-velar y que por ello será revelador de una verdad del hombre.

Es por ello el título de este estudio “*El discurso religioso, un discurso simbólico*”, pues el simbolismo es la única manera de expresión sensata de la experiencia de lo sagrado. El simbolismo es quien nos hace señas, nos indica, nos muestra, nos en-seña (*zuwinken*) la situación existencial del hombre, y en este caso, su experiencia existencial respecto a lo trascendente. Los símbolos han sido capaces de des-cubrir otros modos de la realidad. Por esto que, Ricoeur analiza los símbolos. Por medio de ellos, el discurso religioso logra su carácter pre-conceptual y logra referirse a ese nuevo revelado modo de ser o de habitar en el mundo, a través de los símbolos se ofrece una especie de redescrición de la existencia.

El filósofo francés se propone no la tarea de una exégesis de los mitos, sino más bien que a partir de los símbolos que en ellos se descubren comenzar una filosofía por los símbolos, por ende, tratar de pensar más que interpretar los símbolos². Pero el símbolo sólo se piensa, se comprende, gracias a una hermenéutica. En esta comprensión hay tres etapas: 1) una fenomenología, que es una comprensión del símbolo por el símbolo, que a veces se ocupa

¹ En cuanto el *símbolo* apunta más allá de cierta cosa determinada podemos decir que *es un signo*, pero no todo signo es simbólico ya que hay signos técnicos que no dicen más que lo que plantea el significado.

² Ya que se trata “al mismo tiempo de transmitir, por medio de una elaboración de la razón, una riqueza de significado que ya estaba allí, que siempre precedió a toda elaboración racional.” P. Ricoeur. *Introducción a la simbólica del mal*, Ediciones Megápolis, Buenos Aires, 1976. Pág.35.

de entender un símbolo por medio de otro, o por un rito o mito. 2) la hermenéutica, propiamente dicha, que nos hace participar en la lucha mediante la cual el símbolo busca su propia superación. 3) un pensamiento *a partir* del símbolo. Pues “el símbolo da qué pensar”, incita a la inteligencia a descifrarlo; y por medio de este pensar, tal como Ricoeur, pretendemos *una* interpretación del enigma de la existencia, por tanto, una renovada autocomprensión de sí mismo, que como los símbolos, jamás es definitiva, pues siempre de ellos podremos decir más.

CAPITULO I. El discurso religioso como discurso poético³

1. LA CONFIANZA EN EL LENGUAJE

Fe en el lenguaje

*“El lenguaje no captura sino la espuma de la vida”*⁴

El lenguaje es mediación entre el hombre y el mundo, entre el hombre y los demás hombres y finalmente –pero no menos importante- mediación entre el hombre y él mismo⁵. Mediación que hace referencia a la condición originariamente lingüística de toda experiencia humana. Es decir, *“El lenguaje cambia simultáneamente nuestra visión del mundo, nuestro poder comunicar y la comprensión que tenemos de nosotros mismos.”*⁶

Paul Ricoeur tiene la convicción de que el discurso jamás se cierra sobre sí mismo sino que siempre pretende llevar al lenguaje una experiencia, un modo de vivir y estar-en-el-mundo que *preceden al lenguaje* y que exigen ser dichos. Este estar-en-el-mundo (concepción

³ Este título ha sido inspirado por la lectura del artículo *“El discurso religioso como discurso poético y la verdad como revelación”* de Escribano W, Ana. Revista Chilena de Humanidades, Nº 14, Santiago. Facultad de Filosofía y Humanidades, 1993.

⁴ Ricoeur, Paul. *Hermenéutica y acción: de la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*. Traducción Mauricio M. Prelooker, Editorial Docencia, Buenos Aires, 1985. Pág.20.

⁵ Cfr. Paul Ricoeur. *Retórica, poética y hermenéutica*, Conferencia(1970) en Institut des Hautes Etudes de Bélgica. Aparece en *“Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur”*, edición al cuidado de Gabriel Aranzueque. Cuaderno Gris Nº 2 (1997).

⁶ Ricoeur, Paul. *Educación y política*. Editorial Docencia. Buenos Aires.1984. Capítulo I. Pág.21.

heideggeriana) es la forma de estar-en-el-mundo como en un estado de apertura (Erschlossenheit) al mundo y que no puede abandonarse jamás. Primero estamos en el mundo, luego nos referimos a él y a nosotros mismos. Estamos así en una pre-comprensión, y gracias a ella podemos enfrentarnos a objetos para así dominarlos. Por tanto, antes de conocer y someter a los objetos a un dominio intelectual, *somos*.

A esta experiencia existencial de apertura como denomina Heidegger, a la cual apunta el lenguaje, Ricoeur le llama *ontología hermenéutica*⁷. Por tanto, el lenguaje no sería en sí mismo su propio fin. El lenguaje no quedaría reducido a un sistema de signos sin anclaje subjetivo, por el contrario, tendría una intencionalidad ontológica del discurso.

El filósofo francés nos da el claro ejemplo de la metáfora. La metáfora nos enseña a ver de determinada manera, nos enseña a ver algo *como* otra cosa. Este “ver como”, pondría de manifiesto un “*ser como*”, de manera que la metáfora y el lenguaje poético en general - es decir, hacemos aquí referencia también al discurso religioso⁸ -tendrían un valor de verdad que nos enseñaría ciertas formas de ser que no pueden ser dichas conceptualmente en un discurso directo. Este decirnos *cómo* son las cosas y aún más, mostrarnos *cómo* somos nosotros mismos, nos revela al lenguaje siendo *mediador* entre hombre y mundo, entre los hombres y los demás hombres, y entre el hombre y sí mismo, lo que nos indica que la conciencia y su autoconocimiento no es inmediata sino al contrario, es tarea que debe ser *mediatizada* por la *interpretación* de las obras (textos, acciones, historia, etc.), ya que la pura introspección no es instrumento de autoconocimiento. Esta mediación se da a través de los signos, símbolos y textos (obras). Mediación que hace referencia a la *condición originariamente lingüística de toda experiencia humana*. Por ende, la conciencia es siempre tarea.

⁷ Que declara heredar de ‘Ser y Tiempo’ de Heidegger y de ‘Verdad y Método’ de Gadamer.

⁸ Tal como Calderón de la Barca nos enseña a ver “El pájaro como flor de plumas o ramilletes de alas”, asimismo la religión nos enseña a ver a Dios como Lo Altísimo, como Juez, como Roca, como Pastor, como Salvador y a la culpa como una carga, etc.

Ricoeur concluirá que no hay ni puede haber una intuición directa de sí por parte del sujeto, pues es previo el conocimiento de algo al conocimiento de sí⁹. Dirá entonces que toda autocomprensión está necesariamente mediada por la interpretación de signos, símbolos y textos, en los que el sujeto se expresa a sí mismo, donde de alguna manera el sujeto se objetiva para ser de alguna forma conocido.

Ya que toda experiencia humana pasa por el lenguaje, toda experiencia se expresa lingüísticamente, lo que manifiesta la condición lingüística del hombre. Sin embargo, en nuestra vida se nos presentan experiencias que no tienen un discurso directo. Para estas experiencias existe un *lenguaje simbólico*, experiencias que sin este lenguaje quedarían en silencio, en absoluto mutismo. Entre tales experiencias encontramos la experiencia de lo sagrado, la del mal (expresada en la culpa, en la carga, en la mancha, etc.) y en general, la experiencia religiosa.

El lenguaje simbólico nos muestra, nos abre a un mundo, son símbolos revelantes, reveladores de un mundo que sin él quedaría oculto. “Ricoeur dice tener fe en el lenguaje, esperanza de que éste, más que algo hablado por los hombres, sea algo que le es dirigido; es decir, tiene confianza en la posibilidad de una interpelación que alcanzaría al hombre a través de lo que representaría el núcleo mismo de su ser, aquello que al hablar de las religiones arcaicas llamaríamos la estructura última del espíritu...”¹⁰. Pero esta confianza en el lenguaje no es más que la esperanza en una interpelación que nos remitiría a algo que nos trasciende absolutamente y que es, por lo mismo, indecible en su plenitud. “Dicha confianza en una posible interpelación representa el único fundamento que nos podría

⁹ En esta concepción ricoeuriana es posible captar la influencia de la fenomenología de Husserl. El gran aporte de la fenomenología es la “intencionalidad de la conciencia”, que en términos sencillos significa que la conciencia de algo tiene primacía y es más originaria que la conciencia de sí, es decir, primero conozco algo fuera de mí y luego a mí mismo.

¹⁰ Escribár W, Ana. “*Nihilismo y fe en el lenguaje*”. Revista de Filosofía. Universidad de Chile, 1992. Vol. XXXIX-XL. Pág.58.

permitir interpretar nuestro deseo y nuestro esfuerzo por ser como respuesta a un llamado, más que como expresión de voluntad de poder.”¹¹

Cuando hablamos de voluntad de poder, claramente nos referimos al pensamiento de Nietzsche. En su filosofía si hay alguna referencia en el discurso esa es fundamentalmente a la voluntad de poder. Ya que es “el señor”, “el fuerte” el que impone el nombre, el sentido y el significado de las palabras. Es decir, el discurso no tendría ningún valor para informarnos sobre el mundo, sino sólo sobre la voluntad de poder, esto es, nos hablaría sólo de nosotros mismos. Nietzsche como perteneciente a la Escuela de la Sospecha, concibe el lenguaje como teniendo un carácter simbólico, vale decir, que tiene un doble sentido: uno literal y otro oculto o latente. Ricoeur a este respecto no niega el doble sentido del lenguaje, pero dirá que este doble sentido hay que entenderlo no sólo como apuntando a una dominación (voluntad de poder fuerte) sino también apuntando a una liberación, lo que quiere decir que permitiría descubrir aspectos “inéditos” del mundo. Modos de ser y habitar en el mundo. El lenguaje apuntaría más allá de sí mismo, apuntaría a una experiencia, pues toda experiencia humana tiene una condición lingüística. *Todo* pasa por el lenguaje. Sin embargo, como dirá Ortega y Gasset “El hombre, cuando se pone a hablar, lo hace porque cree que va a poder decir lo que piensa. Pues bien esto es ilusorio. El lenguaje no da para tanto.”¹² A esta sentencia se le podría extender en su significado y decir que no sólo el hombre es incapaz de traducir plenamente sus pensamientos sino también le es imposible decir íntegramente sus experiencias existenciales. Es por ello que el símbolo se torna tan importante, pues él puede “decir”, más bien, hacer referencia a una manera de ser y de habitar en el mundo, valores, cualidades de la realidad que no tienen acceso en el lenguaje directamente descriptivo. Implicando una información nueva que nos ayuda ha aproximarnos a las cosas. Nos dicen algo sobre la realidad.

¹¹ *Ibíd.*

¹² Ortega y Gasset, José. *El hombre y la gente*. Capítulo XI. Alianza Editorial. Pág.246.

El discurso y la lengua

Paul Ricoeur al plantearnos esta fe en el lenguaje se está refiriendo al discurso, no a la lengua, pues por ésta se entiende un conjunto de signos que tan sólo apuntan hacia el mismo sistema.

Ricoeur nos plantea que en **el discurso** “siempre alguien dice algo a alguien sobre algo”. Analicemos esta sentencia en detalle para ver con claridad lo dicho por el filósofo:

“*Alguien dice algo a alguien...*” Lo primero que notamos es la presencia de un sujeto, *alguien* dice algo, y lo dice en un tiempo determinado, es decir, el discurso tiene una dimensión temporal, en otras palabras, es un acontecimiento del habla. En este decir efectivamente se produce una comunicación. Un sujeto le dice algo a un interlocutor, a un auditorio (otro u otros). Luego, este decir es “...*sobre algo*”, lo que indica que el discurso tiene referencia, esto es, apunta a algo exterior al discurso mismo. Se refiere a un mundo o a nosotros mismos.

En cambio **la lengua** carece de ese apuntar. Ella es sólo “un sistema de signos dentro del cual cada uno de ellos solo remite a otros pertenecientes al mismo código lingüístico”¹³. La lengua carece de sujeto, es pura virtualidad (es atemporal), pero sin embargo, es instrumento potencial, condición de posibilidad para la comunicación. En este sentido el discurso va más allá de la lengua, pues el discurso se refiere al mundo y a nosotros mismos.

¹³ Escribár W, Ana. “*El discurso religioso como discurso poético y la verdad como revelación*”. Revista Chilena de Humanidades, N° 14, Santiago. Facultad de Filosofía y Humanidades, 1993. Pág.32.

2. EL DISCURSO RELIGIOSO

El discurso religioso y el discurso teológico

Cuando pensamos en discurso religioso es probable que lo confundamos con un discurso teológico por estar ambos en tan estrecha relación con lo sagrado. Sin embargo, estos discursos parten de diferentes puntos de vista.

El *discurso teológico* se preocupa de la **articulación conceptual** de las creencias sobre Dios o lo divino, sobre su naturaleza y atributos y sobre sus relaciones con el cosmos y con los hombres. En cambio el *discurso religioso* “es la expresión de una **experiencia** de lo divino”¹⁴, experiencia para la cual Mircea Eliade ha creado un neologismo: *hierofanía*. Palabra que quiere significar revelación de lo sagrado -por lo cual también se le puede llamar “teofanía”- “porque se caracteriza por la evidencia que deja, de su (no una ‘conquista’, sino) una ‘revelación’ debida a la irrupción de una realidad que sobrepuja absolutamente todo lo que el hombre puede dominar con sus facultades.”¹⁵

El discurso religioso consistiría en más que enunciados racionales y conceptualizaciones de la divinidad. Trataría de transmitir una experiencia de lo sagrado, experiencia que no tiene un discurso directo, por ello este discurso se expresa de forma poética, vale decir, a través de imágenes metafóricas que dan pie para pensar en experiencias existenciales que no tienen una palabra que signifiquen lo que se quiere expresar.

¹⁴ Villegas Mathieu, Beltran. “*La experiencia religiosa en la poesía de los salmos*”. Revista Chilena de Humanidades, N° 14, Santiago. Facultad de Filosofía y Humanidades, 1993. Pág.13.

¹⁵ *Ibíd.*

Lo numinoso, expresión de una experiencia sagrada

Rudolf Otto en su famoso libro “Lo Santo”¹⁶, intenta dar expresión a la experiencia propia de todas las religiones, esto es, a Lo santo.

Lo Santo, en los tiempos arcaicos de la religión era un a priori que no se deducía ni venía de la experiencia, no tenía una connotación moral, tal como se advierte en las palabras hebreas, latinas y griegas que designaban lo santo. Pero con la evolución histórica de la religión esta categoría se fue racionalizando, moralizando y humanizando, hasta que lo Santo – como suele aplicarse actualmente- se ha convertido en lo moral absoluto, en una bondad perfecta, inclusive igualándose santo a suma bondad.

Para Otto lo santo se constituye de dos elementos: *racional* e *irracional*. El primer elemento corresponde a aquellos conceptos personales y racionales del hombre bueno, tales como, espíritu, omnipotencia, buena voluntad, etc., predicados que son atribuidos a la divinidad de manera absoluta y perfecta. Sin embargo, estos conceptos que le son atribuidos a la divinidad son accesibles a análisis y definición, y si llamamos racional al objeto que podemos pensar bajo conceptos y definiciones, la divinidad también lo sería. Pero, “un dios que podemos concebir en conceptos no es un Dios” (Tersteegen). Estos “conocimientos de fe” que conforman estos conceptos tan sólo apuran y no agotan la esencia de la divinidad, puesto que son para y en algo irracional.

Otto entonces, ha buscado una palabra para Santo que no contenga este elemento racional de lo moral, y ha creado un neologismo: lo “*numinoso*” (de *numen*, espíritu, divinidad, *daimon*). Este elemento trascendería absolutamente la razón, mostrando que el objeto de la religión no es hechura de la razón humana. Por tanto, lo numinoso por ser irracional es categoría indefinible. Y debido a esto solo se puede intentar entender gracias a una descripción ideográfica que procederá a través de analogías hasta que se logre despertar el sentimiento numinoso. Esto es, estas analogías no podrán jamás describir totalmente lo numinoso, sino sólo a partir de sentimientos experimentados en la vida diaria *suscitar la*

¹⁶ Cfr. Otto, Rudolf. *Lo Santo*. Traducción del alemán Fernando Vela. Segunda edición. Revista de Occidente, Madrid, 1965.

experiencia de este ‘sentimiento’. Siendo de esta forma comprendido y no quedando en mutismo, pues “La propia mística no cree que sea totalmente incomprensible, aun cuando lo llaman *árreton* (lo inefable, indefinible); pues entonces la mística debería consistir en el silencio. Pero precisamente ha sido la mística verbosa en extremo”.¹⁷

Otto hace un análisis extenso sobre este elemento irracional, no conceptualizable, y describe algunos aspectos de lo numinoso, tales como “*Tremendum*” (especie de temor, estremecimiento, terror demoníaco, que para Otto es sentimiento de pobre criatura, donde el sujeto se desvaloriza), “*augusto*” (aparece el numen exigiendo respeto; en el hombre religioso aparece como un obligación íntima de obediencia), “la *orgē*” (cólera de Dios, oscura e incontrolable), “*majestad tremenda*”(indica omnipotencia y prepotencia divina), “*misterium*”(lo oculto), “*mirabile*”(lo asombroso) y “*fascinans*”(lo que atrae de la divinidad). Pero estas analogías no nos dan conocimiento, sino que nos proporcionan tan sólo una idea de lo que surge en el sujeto.

En síntesis, la obra de Rudolf Otto ayuda a tomar conciencia que el contenido de la religión y por consiguiente su discurso, no se agota en enunciados racionales y descriptivos sino más bien en aspectos experienciales.

En la experiencia de lo sagrado “franqueamos en el umbral de una experiencia que no se inscribe en las categorías del *logos*, de la proclamación, de su transmisión y de su interpretación. El elemento “numinoso” no es en principio lenguaje, aunque siempre devenga totalmente lenguaje.”¹⁸ Sin embargo, lo numinoso es una puesta en guardia contra todas las reducciones lingüísticas.

¹⁷ Ibíd. Pág.13.

¹⁸ Ricoeur, Paul. *Hermenéutica y acción*, ed.cit Pág.18.

El discurso religioso como discurso poético (Paul Ricoeur)

El discurso poético no hay que entenderlo estrictamente como poesía, sino como *poíesis*, esto es, como una actividad que tiene su meta fuera de sí, que crea una obra que es exterior a la actividad misma.

Hablamos de discurso poético en el sentido amplio de narraciones de ficción. Oponiendo aquí narraciones de ficción al discurso descriptivo, el cual hace una referencia directa del mundo, apuntando hacia los objetos de percepción o hacia las entidades descritas por la ciencia. Esta referencia directa o de primer grado es anulada en el discurso poético ya que señala un aspecto inédito del mundo o de nosotros mismos (lo que permite generar nuevas formas de autocomprensión).

Esta suspensión de primer grado posibilita un apuntar mucho más profundo, lo que permite dejar de mirar al discurso poético como simple pasatiempo o distorsionador de la realidad humana o como mera función del lenguaje que pretende únicamente producir placer artístico.

Esta referencia del discurso poético va *más allá*, implicando una *función reveladora*. Esto es, “Un poner al descubierto algo que hasta ese momento estaba oculto: el mundo de nuestro arraigo originario, el mundo de la vida, la situación de ser-en-el-mundo previa al distanciamiento que instaura a aquel como objeto frente al sujeto en el que el hombre, a su vez, se constituye”.¹⁹ Vale decir, nos revela un mundo pre-lingüístico, y por tanto, pre-racional. Nos presenta nuestra situación en-el-mundo antes de comenzar a obtener un conocimiento al modo científico, es decir, antes de reconocernos como sujeto y al mundo (e incluso a Nosotros mismos y al Otro) como objeto.

¹⁹ Escribar W, Ana. “*El discurso religioso como discurso poético y la verdad como revelación*”, ed.cit. Pág.33.

El discurso poético renunciaría a una referencia directa para abrir un mundo más profundo, “el mundo del texto” o “la cosa del texto”²⁰ de la que habla Gadamer: la propuesta de un mundo que se expande fuera del texto, que se despliega delante de él y a partir del cual quien lo interpreta puede autocomprenderse en forma inédita. Por tanto, el discurso poético estaría ligado a nuevas configuraciones de la realidad, inaugurando nuevas formas de proyectar y de habitar el mundo. Llevando con urgencia al lenguaje lo que la visión ordinaria reprime o ignora, y por ende, poniéndose al servicio de un nuevo modo de ser, esforzándose por forjar un vehículo verbal para experiencias que son pre-lingüísticas (nivel pre-conceptual o simbólico).

El discurso poético no es un lenguaje autorreferente que se celebra a sí mismo y que se desliga del mundo, sino que nos abriría a un mundo que sin él quedaría en absoluto silencio, operando en esta apertura lo que Ricoeur llama la “*verdad-manifestación*”. Entendamos el término verdad tal como lo desarrolla Martin Heidegger en su magistral obra “Ser y Tiempo” (párrafo 44), es decir, como el término griego *αληθεια*, esto es, como un des-ocultamiento o de-velamiento ontológico. Este des-ocultamiento nos mostraría un ser o estar-en-el-mundo (In-der-Welt-sein) anterior al lenguaje y al conocimiento científico objetivante y racionalizador (conceptualizador). Sacaría a la luz -develaría- un habitar del hombre nunca antes explorado.

El discurso poético no intentaría decir qué son las cosas sino “cómo qué” son las cosas últimas, esas cosas del mundo de la vida que son inaccesibles para un discurso directo tal como el discurso descriptivo en su doble función: cotidiana y científica. Este discurso descriptivo se adecua a la realidad del mundo circundante, por ello Ricoeur dice que en él opera una “verdad-adecuación”, teniendo una función referencial de primer grado.

²⁰ O mundo de la obra, es todo el conjunto de referencias que han sido abiertas por los textos. Referencias que para que se desplieguen, tienen que quedar suspendidas todas las referencias ostensivas y descriptivas, vale decir, es el “*mundo que el texto abre y descubre para mí*”. Paul Ricoeur. *Hermenéutica y acción*, ed.cit. Pág.40.

El *discurso religioso* tiene, precisamente, todas las características del discurso poético. El discurso religioso tiene un carácter pre-conceptual e intenta llevar al lenguaje una experiencia que sin él permanecería ciega, confusa e incommunicable. “No todo es lenguaje en la experiencia religiosa, pero la experiencia religiosa no existe sin lenguaje”²¹. Es decir, sólo existe el *discurso* religioso porque busca poner a su servicio el lenguaje, lo que pone en evidencia la condición originariamente lingüística de toda experiencia humana. Sin embargo, no cualquier lenguaje es suficiente para albergar una experiencia existencial, por ello, la experiencia de lo sagrado necesita de un lenguaje poético, más bien simbólico para ser expresado.

El discurso religioso parte de lo poético en cuanto su naturaleza no descriptiva implica la carencia de una referencia directa al mundo circundante. No obstante, esto no significa toda ausencia de referencia, ya que podríamos decir que hace una especie de *re-descripción* de la existencia en cuanto nos abre, nos muestra nuevos modos posibles de ser o habitar en el mundo y por tanto, nos arrastra a una nueva y siempre renovada autocomprensión. Autocomprensión que es mediada por la interpretación del lenguaje, de las obras y huellas del hombre, pero que siempre es tarea.

Un rasgo del discurso poético que aún no hemos analizado y que sin embargo, es primordial para este estudio, es su *función innovadora* “que se enraíza en lo que podría considerarse como la riqueza inventiva de la capacidad metafórica del hombre”²². Y, por otro lado, su *función heurística*, vale decir, su capacidad de descubrir rasgos insospechados de la realidad. Ambas funciones, innovación de sentido y descubrimiento, se cumplen en los juegos del lenguaje, juegos que muestran al hombre en su capacidad para romper con el orden de lo real y abrir un mundo nuevo, comprender a los otros y a sí mismo.

²¹ Ricoeur, Paul. *Educación y Política. De la historia personal a la comunión de libertades*. Editorial Docencia, Buenos Aires, 1984. Pág.19.

²² Escribár W, Ana. “*El discurso religioso como discurso poético y la verdad como revelación*”. Ed.cit. Pág.33.

Por tanto, el discurso religioso sería paradigmático del discurso poético debido a la excelencia con que cumple la función reveladora -consistente en la proyección de un mundo- y la función heurística de descubrir aspectos desconocidos de la existencia humana por medio de un simbolismo que lo remite a algo que lo trasciende y que lo lleva a relacionarse con esa trascendencia a través de lo metafísico, lo estético y lo sagrado.

El nivel pre-conceptual tan característico del discurso poético como del discurso religioso es llamado simbólico también, ya que el símbolo tiene un exceso o doble sentido: uno literal o primer sentido y uno oculto o segundo sentido. Este último corresponde a lo pre-lingüístico y no conceptualizable en discurso directo.

En el simbolismo encontramos productividad de sentido (innovación capaz de llenar lagunas semánticas), potencia de invención y creación, y potencial heurístico. El simbolismo corresponde a esa referencia no directa al mundo, apunta más allá, nos señala aspectos de la realidad que serían indecibles sin ellos. Vale decir, el símbolo posibilita la expresión de experiencias existenciales y rasgos inéditos del mundo. Lo que hace es revelar aspectos del hombre, de su habitar, de su vivir y sentir, de su modo de ser-en-el-mundo. El símbolo nos enseña *como* es el hombre. Y en especial nos enseña como vive y se relaciona con aquello que lo trasciende. Él da expresión a experiencias existenciales a través de imágenes fonéticas en el discurso, y a través de analogías logra suscitar en el sujeto aspectos insospechados de la vida y del mundo.

En el siguiente capítulo de este estudio daremos cabida a la simbólica del mal con el objeto de mostrar la importancia propia de los símbolos con respecto a lo que ellos pueden revelar de las experiencias existenciales del hombre en especial con respecto a la *experiencia del mal*. Por tanto, avanzar así en la tarea del autoconocimiento a través de una hermenéutica de los símbolos.

El discurso poético como discurso religioso (Martin Heidegger)

En una conferencia pronunciada por Martin Heidegger en 1951 en “Bühlerhöhe” titulada “Poéticamente habita el hombre” se logra visualizar esta confianza en el lenguaje descrita

por Paul Ricoeur de que el lenguaje poético apunta a algo más allá de lo circundante, esto es, apunta a un mundo inédito y a un ser inédito del hombre.

Para Heidegger el discurso poético tendría directa relación con la divinidad, con lo sagrado, en el sentido en que este discurso nos colocaría ante lo divino de modo tal que nos reconoceríamos dentro de la cuaternidad (*Geviert*): sobre la tierra, entre los mortales, bajo los celestes, ante los divinos. Vale decir, nos reconoceríamos habitando, siendo, estando-en-el-mundo. Un *estar-en* que no es espacial, no se está-en de manera categorial como cosas que se encuentran ‘dentro’ del mundo, sino que se está-en de manera existencial.

El “ser o estar en el mundo” del hombre no es primariamente un sujeto pensante que se pone ante el mundo para conocerlo; *él es mundo y el mundo pertenece a su estructura* (el hombre es todo lo que llega a ser en el mundo y *con (bei)* el mundo). Pues el hombre no está meramente en el mundo como está algo encima de una mesa, no es un estar-en espacial, si no que su forma de estar-en-el-mundo es un estado de apertura (*Erschlossenheit*) al mundo. Por tanto, “Sólo la comprensión del estar-en-el-mundo como estructura esencial del Dasein hace posible la intelección de la espacialidad existencial del Dasein”²³.

En nuestro análisis anterior hablamos de una “verdad-manifestación” que operaría en el discurso poético, pues bien, Heidegger entiende cosa similar basándose en los versos 24 al 38 del poema de Hölderlin que comienza “En amable azur florece con el metálico tejado el campanario”:

*“¿Puede, si puro esfuerzo la vida, un hombre
alzar la mirada y decir: así
quiero yo también ser? Sí. Tanto como la amabilidad aún
junto al corazón, la pura, dure, mídese
no desdichadamente el hombre
con la divinidad. ¿Es desconocido dios?*

²³ Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*, Traducción J. Rivera. Editorial Universitaria, 1997.

*¿Es él abiertamente como el cielo? Esto
creo más bien. Del hombre medida es.
Pleno de mérito, mas poéticamente, habita
el hombre sobre esta tierra. Pero, más pura
no es la sombra de la noche con las estrellas,
si así pudiera yo decir, que
el hombre, que es llamado una imagen de la divinidad.
¿Dáse sobre la tierra una medida? Dáse
ninguna...”*

Heidegger se detiene en estos versos para pensar sobre *Dichten*. Palabra alemana que trae problemas en su traducción al español pues comprenderla como *poetizar*²⁴, es decir, entenderla como componer una poesía o practicar o impulsar el modo de decir de la poesía, es una imprecisión de nuestro idioma puesto que nos falta un verbo que nombre *el puro actuar la poesía, Dichtung*²⁵. Es decir, carecemos de una palabra que nombre la pura verbalidad de la poesía. Sin embargo, podríamos intentar comprender *Dichten* como un “*develar poético*”²⁶, traducción que adquiere significado al interior del pensamiento de Heidegger y de Ricoeur, pues está señalando la existencia de una “*verdad-manifestación*” que se des-oculta, que se de-vela y deja ver una posición existencial del hombre en-el-mundo.

²⁴ Poetizar traduce Eustaquio Barjau en *Conferencias y Artículos*, Ediciones del Serbal, 2º Edición, 2001.

²⁵ *Dichtung* se refiere a la categoría primordial del hablar y *Poesie* al sentido de subespecie de literatura, palabra latinizada que quiere decir poetizar o hacer poesía.

²⁶ Traducción que hace Jorge Serrano Cabezas, en su Tesina para optar al grado de Licenciado en Filosofía en la Universidad de Chile, *Traducción comentada de Dichterisch wohnt der Mensch...*, Mayo 2001.

Pues bien, si asociamos *Dichtung* – “poesía”- con la palabra *Lichtung*²⁷ (claro) o *Licht* (luz), podemos decir entonces que *Dichten*, el develar poético es un *sacar a la luz*. Por tanto, *Dichten* no alude a un mero decir de los poetas, sino que *es el modo en que se da*²⁸ *lo que viene a la palabra* y el modo en que *re-luce* en ella. Es decir, es todo aquello que decimos que “*es*”. Y el modo en que ese darse es recibido y llevado a la voz en el hombre, es lo develado.

Dichtung- poesía en sentido de categoría primordial del habla - tiene un estrecho lazo con la palabra. El ser se deja ver escuchándolo en el lenguaje humano y, especialmente, en el poético, porque el lenguaje es “la casa del ser”, donde vive el hombre; Y pensadores y poetas lo manifiestan. El hombre no habla sino que *se encuentra en el habla*. El hombre llega a la comprensión del ser por estar inmerso en el lenguaje.

Cuando pronunciamos la voz “... poéticamente habita el hombre...” fácilmente podríamos asociarlo con un habitar que se refiere solamente a los poetas, sin embargo, cuando Hölderlin dice “hombre” se refiere a cada hombre como hombre, no sólo a los poetas. Por tanto, cada hombre constantemente habitaría poéticamente. Aquí, habitar se piensa como el trazo fundamental del Dasein, esto es, su existencia. Lo que quiere decir que cuando Heidegger nos dice que el hombre habita poéticamente, este adverbio no es sólo un adorno. “Lo ‘poético’ lo ve desde la relación a este habitar esencialmente entendido”²⁹. Vale decir, al igual que Ricoeur, ve en el develar poético una mirada a lo normalmente oculto, esto es, rasgos inéditos del hombre que se develan y que se dan en especial en su relación con lo sagrado.

²⁷ *Lichtung*, que podríamos decir que es Lo Iluminado, ahí donde la *αλεθεια* se da, esto es, en un lugar abierto.

²⁸ El ser se dona, se da. El ser se confía a la voz poética. El ser confía al hombre su des-ocultamiento.

²⁹ M. Heidegger. *Poéticamente habita el hombre*, Traducción comentada de Jorge Serrano Cabezas, ed.cit. Pág.9.

*“Pleno de mérito, mas poéticamente, habita
el hombre sobre esta tierra.”³⁰*

“Pleno de mérito, mas...”, suena casi como si la palabra que sigue, “poéticamente”, aportara una restricción al habitar lleno de méritos del hombre. Pero es lo contrario. Pues a “Pleno de méritos” - nos dice Heidegger- debemos agregar un “sin duda”, un “por cierto”. Pues es indudable que el hombre en su vivir debe enfrentarse con diversos menesteres. “Él labora y en su labor se presta servicio a sí mismo y para ello se sirve de lo que lo rodea. Así laborando, el hombre, se hace merecedor de recompensas por su esfuerzo”³¹. Sin embargo, tal merecida recompensa siempre constriñe a los límites del servir. Esto es, la labor trae méritos, es cierto, pero su goce incita cada vez mayores servicios. “La labor aprisiona precisamente cuando parecía que su mérito nos permitiría el gozo”³². De esta manera, frente a estos *méritos* que ha ganado el hombre con su trabajo, la poesía aparece como un modo de alivianar la vida, un decorativo, una distracción o para disfrutar cuando se pausa la labor, sin embargo, resulta ser todo lo contrario. Ya que aunque pareciera que lo poético, nos arrancara de la tierra y nos llevara a un mundo de fantasía que sobrevolaría toda realidad, Hölderlin nos dice explícitamente que “poéticamente habita el hombre *sobre esta tierra*”, aclarándonos que “El poetizar [develar poético], antes que nada pone al hombre sobre esta tierra, lo lleva a ella, lo lleva al habitar.”³³ *Le revela su habitar.*

El hombre labora, se esfuerza y obtiene méritos porque el hombre se enfrenta a las cosas. “Mas el hombre se enfrenta a las cosas porque ellas mismas le hacen frente. Ellas le hacen

³⁰ “*Voll Verdienst, doch dichterisch, wohnt*

Der Mensch auf dieser Erde.” Hölderlin.

³¹ M. Heidegger. *Poéticamente habita el hombre*, Traducción comentada de Jorge Serrano Cabezas, ed.cit. Pág.43.

³² *Ibíd.*

³³ M. Heidegger. *Poéticamente habita el hombre...* Eustaquio Barjau en *Conferencias y Artículos*, Ediciones del Serbal, 2º Edición, 2001. Pág.143.

frente porque ya previamente el hombre está vertido a su ser. Todo hacer frente, todo “ante” es posible cuando se abre el ser de lo que se enfrenta.”³⁴. El hombre encuentra lo ente, pero lo hace porque el ya se encuentra en un “es”, el hombre se halla vertido a algo abierto, de modo tal que está expuesto a eso que se abre, tal hallarse nunca es mérito. El ser se dona, se da. Así el hombre está originariamente ex-puesto al ser. Este darse del ser, el hombre lo recibe *alzando la mirada* hacia aquello que está expuesto, “El alzar la mirada hacia la donante tranquilidad, que como tal, no exige esfuerzo ni mérito, y que no obstante permite ser al hombre, es lo poético del habitar.”³⁵

El hombre habita poéticamente cuando puede *alzar la mirada* (*aufschauen*), cuando se detiene y deja de hacer su vida en base a la labor, al esfuerzo y a los méritos que puede obtener. Así sucede en días de celebración, y aún más en días de acontecimiento sagrado. Los días feriados, son días de fiesta. Ante todo “*feriar*” significa dejar la actividad diaria, dejar descansar el trabajo. Los días festivos son interrupción del tiempo de trabajo. “En el mero cese del trabajo ya puede ser determinante el reservarse a sí. Ahí es como llegamos a nosotros mismos. No como si nos replegáramos egoístamente sobre nuestro yo. El reservarse en sí más bien nos traslada afuera, a un ámbito apenas experimentado, por el cual queda determinado nuestro ser. [Nos traslada a ámbitos inéditos del hombre y rasgos insospechados del mundo] A partir de tal traslado comienza el asombro o incluso el espanto o incluso el pudor. A cada vez surge una disposición”³⁶. Esto es, en torno al hombre se abre todo, sin embargo la cotidianidad a la que estamos acostumbrados no es capaz de mantener abierto Lo Abierto. “Sólo lo *desacostumbrado* puede iluminar lo Abierto, en cuanto lo *desacostumbrado* tiene su medida escondida en la rareza de lo sencillo”³⁷. Lo

³⁴ M. Heidegger. *Poéticamente habita el hombre*, Traducción comentada de Jorge Serrano Cabezas, ed.cit. Pág.43.

³⁵ *Ibíd.* Pág.44.

³⁶ Heidegger, Martin. *Recuerdo*, en *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, ed.cit. Pág.120.

³⁷ *Ibíd.* Pág.121.

desacostumbrado no se deja captar directamente en lo acostumbrado y es en el develar poético donde lo inhabitual se abre y Abre lo Abierto. En palabras de Ricoeur, habría una “urgencia de llevar al lenguaje modos de ser que la visión común oblitera, léase reprime.”³⁸

Entonces, los días feriados (de *feriar*) son un quedar libre para lo inhabitual del día que está iluminado, a diferencia de la turbiedad sin brillo de lo cotidiano. “*En esos días se cumple el destino del poeta, con ello se abre el destino del hombre*”³⁹, el hombre recién ahí –en los días de celebración- es hombre “y por eso permanece entregado al desocultamiento del ser”⁴⁰.

En los días de celebración el hombre *alza la mirada (aufschauen)*, mira hacia arriba, a los celestes, sin embargo, permanece abajo. Sobre la tierra. Este mirar “hacia arriba” mide el *entre* de cielo y tierra. Este *entre* como medida al habitar del hombre. Esto es, al mirar los celestes nos encontramos sobre la tierra, alzamos la mirada y nos hallamos ante la presencia de lo divino. Pues es la divinidad la medida del hombre.

El hombre, al alzar la mirada presencia lo divino, decíamos, esto ya que no es un mero mirar hacia arriba, sino que es un mirar a lo abierto, y en esa sola mirada recorrerlo enteramente. “Mas, para que el hombre pueda mirar a lo abierto, su mirada debe ser abierta a eso abierto.”⁴¹. Así, el ser se abre abriendo al hombre. Lo aperiente se abre y a la vez la mirada del hombre. Esto es, esta apertura va quedando determinada con la mirada del hombre. Esta apertura es el *entre* que se abre con la mirada del hombre, mirada que decide el modo de ser (*Wesen*) del ser. Sin embargo no es el hombre quien decide sino que al ser abierto recibe una medida de acuerdo a lo que quede abierto. Es decir, el hombre no es la medida para la apertura del *entre*. El *entre*, del cual hablamos, no es sino el ámbito de

³⁸ Ricoeur, Paul. *Hermenéutica y acción*, ed.cit. Pág.18.

³⁹ Serrano Cabezas, Jorge. *Traducción comentada de Dichterisch wohnet der Mensch*, ed.cit. Pág.47.

⁴⁰ *Ibíd.* Pág.48.

⁴¹ *Ibíd.* Pág.50.

desocultamiento y ocultamiento del ser. Y a este entre de cielo y tierra Heidegger le llama la *Dimensión*.

La Dimensión no es una extensión del espacio, sino que todo lo espacial necesita de la dimensión. Así el ser de la Dimensión es la asignación de medida del *entre*, medible de un cabo a otro: del hacia arriba y del hacia abajo. Medición a la que pertenece tanto el cielo como la tierra, por tanto no es geometría, puesto que geometría (que tiene su raíz etimológica en $\gamma\eta$) es una medida propia de la tierra que deja entonces fuera al cielo, a los celestes. Celestes que pertenecen a la cuaternidad *-das Geviert-* que Heidegger le asigna al habitar del hombre: pues habitar es habitar en la tierra, bajo el cielo, permaneciendo ante lo divino, perteneciendo a los mortales.

La Dimensión es lo que el hombre cumple con su mirar: la *Durchmessung*, esto es, la medida de un confín a otro del entre. Que diríamos, es la apertura entregada al hombre en medida al habitar. Así el hombre habita alzando la mirada y con ello midiendo el *entre*. Esta medida que va realizando el hombre al alzar la mirada varia cada vez dependiendo del modo en que el ser se dé al hombre y se retire de él. El medir de la dimensión trae al habitar a su rasgo fundamental, es decir, el develar poético. El hombre con su mirada ya mide todo el alcance de su habitar. La medición del habitar es la consolidación de la apertura en la que ilumina el ser.

El habitar del hombre no es un mero vivir. Habitar es conmensurar el abierto ser de aquel ente propiamente abierto, es decir, el hombre, y “comidiendo preservar lo que está siendo en eso abierto, de acuerdo a la medida de lo que otorga su apertura al hombre.”⁴² Las cosas aparecen al hombre siempre de acuerdo a como éste sea abierto a la apertura del ser, por ello el canto del poeta (el develar poético) no es una divinización de lo que aparece entre cielo y tierra. Sino que el poeta revela la presencia de lo divino en todo lo que bajo el cielo aparece para los hombres. El habitar del hombre “...reposa en lo poético. El ser de lo

⁴² Serrano Cabezas, J. *Traducción comentada de Dichterisch wohnt der Mensch*, ed.cit. Pág.59.

“poético”, lo ve Hölderlin en la toma de medida, a través de la cual se lleva a cabo la conmensuración del ser del hombre.”⁴³

La divinidad es la medida con la que el hombre establece las medidas de su habitar: la residencia en la tierra bajo el cielo. El hombre mide la dimensión al medirse con los celestes. Y es en esta medición donde el hombre es hombre y reconoce todos aquellos aspectos que describe Rudolf Otto de lo numinosos, vale decir, un estremecimiento ante lo “*Tremendum*” que se expresa como un temor místico, como un sentimiento de “pobre criatura”⁴⁴, una humildad religiosa, una impotencia frente a la prepotencia, entonces, una desestima y desvalorización de sí, un sentimiento de ser nulo, nada ante lo tremendo, absolutamente inaccesible y omnipotente divino, vale decir, ante la “*majestad tremenda*” que aparece como “*augusto*”, es decir, exigiendo respeto, pero que produce en el hombre, a la vez asombro (*mirum* o *mirabile*) y fascinación (*fascinans*), etc.

El hombre puede acortar o deformar esta medición pero no puede sustraerse a ella. Pues el hombre siempre se ha medido en relación con algo celeste y junto a algo celeste- dirá Heidegger. (Así, Lucifer, también viene del cielo, lo que relacionamos con la concepción del mal.) Sin embargo, lo que es la medida del hombre, i.e., la divinidad, es desconocido. ¿Entonces como es nuestra medida algo que nos es desconocido? Diríamos entonces que a Dios se le conoce y no. Esto es, no se le conoce en su plenitud inabarcable, sin embargo, lo conocemos como *medida*, como allá arriba, con los celestes. Sólo se deja conocer para ser Medida. Heidegger junto a Hölderlin reconocen aquí un misterio. Con sorpresa pregunta Hölderlin “¿Es él abiertamente como el cielo?”. Esto es, ¿Conocemos esta medida divina? ¿Dáse sobre la tierra una medida? A la primera pregunta debemos responder que esta Medida de la cual hablamos no es un *quantum*. Por tanto nos parece una rara y turbadora medida para el habitual representar de los mortales. Una rara medida para el representar científico e incomoda para el fácil entenderlo todo del opinar cotidiano. Y a la pregunta

⁴³ Heidegger, Martín. *Ibíd.* Pág. 16.

⁴⁴ Que Schleiermacher concibe como sentimiento de dependencia, de ser creado, una dependencia absoluta. Lo que correspondería a la causalidad divina de condicionarlo todo.

¿hay tal Medida en la tierra? Rotundamente el poeta nos responde que ninguna. “El cielo es la medida”⁴⁵, el esplendor del cielo alberga todo lo anunciante. Y toda medida sobre la tierra es otorgada, es dada por la divinidad. Ella nos da la arquitectónica del habitar.

Todo hombre habita poéticamente, ya que todo hombre tiene, como Dasein, la condición de estado-de-abierto, de aperturidad, que debe entenderse como un estar-al descubierto y un ser-descubridor. Dasein, entonces es esencialmente abierto, y por estar abierto, abre y descubre nuevos modos de ser, de estar y de habitar el mundo. *El develar poético nos pone de manifiesto un mundo*, pero no en el mero sentido de conjunto de cosas existentes, ni nada similar. Sino que la poesía –como toda obra de arte- nos pone de manifiesto un mundo, un mundo que es la conciencia que se enciende como una luz para dar cuenta al hombre de su existencia y de su posición: Bajo el cielo, sobre la tierra, ante los divinos, pertenecientes a los mortales⁴⁶.

Este develar poético se manifiesta a través de expresiones ideogramáticas, no conceptuales, simbólicas. Expresiones que se encuentran por sobre la razón. Sin embargo, para Ricoeur estos *símbolos* precisamente *dan qué pensar*, vale decir, tienen una vocación de racionalidad, esto es, suscitan intentos de conceptualizaciones. Por tanto, para experiencias existenciales que no poseen un discurso directo –como la experiencia de lo sagrado, de la trascendencia, del mal, etc.- se buscan medios indirectos para darles expresión. Estos medios son símbolos (imágenes arcaicas, imágenes bíblicas, imágenes concretas, etc.), símbolos que se ponen al servicio del hombre para expresar experiencias marcadas por la consternación y la desesperación del lenguaje cotidiano y científico frente a experiencias existenciales, tales como la de lo sagrado.

⁴⁵ *Ibíd.* Pág.21.

⁴⁶ Cfr. Heidegger, Martín. *Construir Habitar Pensar en Filosofía, Ciencia y Técnica*. Editorial Universitaria. Prologo Francisco Soler y Jorge Acevedo. 4º edición,2003. Pág.204 y ss.

CAPITULO II. La simbólica del mal

1. UNA TEORÍA DEL SIMBOLO A PARTIR DE UNA SIMBÓLICA DEL MAL

*“Apuesto a que comprenderé mejor al hombre
y el vínculo entre el ser del hombre y el ser de todos
los entes si sigo la indicación del pensamiento simbólico”⁴⁷*

Paul Ricoeur plantea que el hombre debe, para conocerse a sí mismo, conocer sus obras, descifrar sus huellas, y aún más, debe interpretarlas, ya que sus obras y acciones puesto que son lenguaje (todo pasa por el lenguaje) tienen un doble sentido. Por esto que la autoconciencia sólo es posible gracias a la hermenéutica, a la interpretación, pero ésta es sin fin. Lo que significara que no se podrá llegar a un conocimiento *total* de sí mismo jamás.

Para Ricoeur, los símbolos son el “*indicio* de la situación humana”, símbolos que como tales requieren de una lectura especial, puesto que tal como lo señala el sentido griego del término *συμβολον*, el símbolo es un enigma y por ende requerirá de un desciframiento, provocará a la inteligencia exigiéndole un trabajo, algo que desarrollar y sacar a la luz, pues su sentido no es obvio.

El pensador, entonces, hace una teoría general del símbolo a partir de un complejo de símbolos determinado: la *simbólica del mal*. Para así lograr acercarse a una de las más complejas experiencias existenciales del hombre: El mal (una de las experiencias más significativas dentro del planteamiento del discurso religioso).

⁴⁷ Ricoeur, Paul. *La Symbolique du Mal*, Aubier, Editions Montaigne, París, 1960. Pág.330. Citado por Néstor Corona en el estudio preliminar de *Fe y Filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, Editoriales Almagesto y Docencia. Buenos Aires, Argentina, 1994. Pág.7.

El problema del mal es susceptible de ser abordado de tres maneras: 1. Por una “reflexión pura”, es decir, por una reflexión que no necesitaría recurrir a imágenes, mitos, símbolos, etc. Reflexión que Ricoeur estudia en una “antropología de la desproporción” (que trata de la condición de posibilidad del mal, de su falibilidad). 2. El problema también puede ser abordado por la ética, la cual describe ya la actualidad del mal. Esto es, hace su análisis en un momento posterior a la ‘caída’. 3. También existe la posibilidad de tratar el problema del mal en el momento de la ‘caída’, esto es a través del recurso del mito (que no es otro que un discurso simbólico) que narraría cómo se produce la entrada del mal en el mundo. Y es aquí donde se sitúa el análisis de Ricoeur, puesto que considera que entre (1) y (2) hay un salto pues no se explica en ellos la actualidad de la presencia del mal.

Por ello, el filósofo francés, parte de la simbólica del mal porque acerca del mal, de su experiencia y de su origen sólo se puede hablar simbólicamente. Ricoeur escoge la simbólica del mal de nuestra cultura, la occidental (judeo-cristiana) no de forma azarosa, sino muy por el contrario, en su decisión existen variadas razones. Para comenzar, él sabe que en la hermenéutica moderna el *círculo hermenéutico* es indispensable si se quiere *penetrar* el texto, sabe que debe comprometerse de forma apasionada y crítica a la vez con los símbolos, y abandonar la posición de espectador, para así apropiarse de este simbolismo singular. “*Es necesario comprender para creer, pero hay que creer para comprender*”⁴⁸, lo que quiere decir que el intérprete jamás se acercará a lo que dice su texto si no *vive* en la anticipación del sentido que se interroga, i.e., plantea que la interpretación supone una *pre-comprensión* de aquello que se trata de comprender mediante la interpretación. Este círculo no es un círculo vicioso, sino un círculo abierto que muestra aquella identificación entre hermenéutica y ontología. Es un círculo vivo y estimulante. Esta terminología Ricoeur la ha tomado de Heidegger, quién en el comienzo de su gran obra “Ser y Tiempo” ejemplifica precisamente este círculo, pues nos dirá que si nos planteamos la pregunta por el ser es precisamente porque ya tenemos una precomprensión del ser. Nos explica que esto se debe a que el preguntar es una búsqueda con una previa conducción de parte de lo buscado, es decir, para encontrar algo hay que saber *ya* que ello está ahí. Entonces, cuando se pregunta

⁴⁸ Ricoeur, Paul. *Introducción a la simbólica del mal*. Ediciones Megápolis, 1976, Pág.37.

por el ser, ya debe estar de alguna manera a nuestra disposición cierta comprensión (esto es, una pre-comprensión) del ser aunque no podamos fijar conceptualmente lo que significa el ‘es’.

Por esto Ricoeur toma la simbólica del mal, él tiene una pre-comprensión del mundo cristiano que le ayudará a descifrar los símbolos que encuentre en su análisis. Además, considera que este complejo de símbolos es *paradigmático*, puesto que mostraría las características propias de todos los símbolos y en cuanto es de carácter religioso sería asimismo paradigmático del discurso poético. Y por último, el filósofo prefiere reflexionar sobre el *mal* ya que presenta una gran problemática en su *origen* que sólo puede ser explicado simbólicamente, esto puesto que “*El único acceso a la experiencia del mal son las expresiones simbólicas, trátase del mal padecido o cometido, del mal moral o el sufrimiento*”⁴⁹. En otras palabras, el único acceso que tenemos es por medio de palabras que parten de una significación literal (tal como mancha, desviación y deambulación en el espacio, peso o carga, esclavitud, caída, etc.) y que nos señalan hacia otro sentido, un sentido oculto o segundo, que podemos denominar existencial.

Si ahondamos en el problema del origen del mal, vemos como en la tradición judeo-cristiana Dios se presenta como todo poderoso, omnipotente y sumamente bondadoso, y sin embargo, aun así, hay presencia del mal, ¿Cómo se explica esto bajo la presencia de un Dios así descrito?.

“Están aún por contestarse las antiguas preguntas de Epicuro.

*¿Debe evitar el mal, pero es incapaz de hacerlo? Entonces es impotente. ¿Está capacitado, pero no lo desea? Entonces es malévolos. ¿Está deseoso, y tiene capacidad? Entonces ¿de dónde procede el mal?”*⁵⁰

⁴⁹ *Ibíd.* Pág. 55.

⁵⁰ Hume, David. *Diálogos sobre religión natural*. FCE. México, 1978. Pág.118. Aparece en *Textos de filosofía del Diccionario de Filosofía en CD-ROM*, Editorial Herder, 2º Edición, 1992. Autores: Jordi Cortés Morató.

Surgen así las teodiceas que tratan de coordinar estas tres premisas - Dios es omnipotente; Dios es bondadoso; existe el mal.- pero el intento es en vano ya que sólo dos de ellas pueden hacerlo sin contradicción: 1) Si Dios es omnipotente y bondadoso, entonces no existiría el mal. 2) Si Dios es bondadoso y existe el mal, entonces Dios no sería omnipotente, sería limitado. 3) Si Dios es omnipotente y existe el mal, entonces Dios no sería bondadoso. Entonces al no poder coordinar las tres premisas sin contradicción, las teodiceas tratan de “disculpar” a Dios y culpan al hombre. Por lo tanto de esas teodiceas se establecerá una relación estrecha entre sufrimiento y pecado.

Se origina así el problema del mal, problema al que se llega en un afán de preocupación por el sentido de la vida, problema que aunque no pueda ser respondido a cabalidad, el hombre no puede dejar de plantearse. Por ende, el mal resulta ser un desafío para el pensamiento filosófico, ya que se ha tendido a hacer una relación circular entre el mal y la libertad, en cuanto que el mal ha sido considerado consecuencia de la libertad, pero a la vez ha sido considerado como condición de posibilidad de la libertad.

Por tanto, habría dos formas de mostrar la existencia del mal: La comprensión trágica y la comprensión ética, la primera ve al mal como un destino que lo acosa, mientras la otra ve al mal como consecuencia de la libre decisión de la libertad del hombre.

2. EL SÍMBOLO

LA TEORÍA DEL SÍMBOLO de Paul Ricoeur

En su teoría del símbolo Ricoeur nos dice que el símbolo es una expresión lingüística cuya característica es el doble sentido. Esto es, tiene un sentido primero o literal que apunta hacia un segundo sentido que sólo se puede alcanzar a través del primero, y es en este segundo sentido donde encontramos el *exceso de sentido* (que se enraíza en un ámbito pre-lingüístico) que lo hace ser *inagotable*. Sin embargo, en estricto sentido “no hay dos significaciones, una literal y otra simbólica, sino un sólo movimiento que nos transfiere de

un nivel al otro y que nos asimila a la significación segunda gracias a – o a través de – la significación literal.”⁵¹

Decíamos que en el símbolo radica un exceso de sentido que lo hace ser inagotable, pues bien, esto quiere decir que el símbolo no es agotado por el lenguaje conceptual, pero no por ello debemos de renegar los conceptos ya que ellos posibilitan atestiguar, precisamente, el exceso de sentido (que es el aspecto no semántico del símbolo, que no es captable ni por análisis lingüístico ni lógico).

Partiendo de esta base, el filósofo francés afirma que el *símbolo da qué pensar*, “El símbolo transmite el contenido de un conjunto de pensamientos, incita a la expresión especulativa, no es un pensamiento inarticulado y confuso propiamente dicho, sino la inauguración de un movimiento que acaba sublimándose o desembocándose en un lenguaje racional.”⁵²

“*El símbolo da que pensar*” significa que yo no planteo el sentido, sino que es el símbolo quien lo da, quien lo plantea, y lo hace en forma de enigma, entonces como se decía antes, se deberá descifrar el símbolo, ya que es *opaco* - no es diáfano en su significación. Por el contrario, es escurridizo a la luz del “conocimiento” objetivador-.

En el símbolo hay algo implícito y confuso, algo se resiste en él. Esto debido a que el símbolo está entre *logos* y *bios*, justamente ahí donde la vida se resiste a la palabra. Ejemplo de esto es el símbolo de la “mancha”- el símbolo más arcaico del que se pueda partir del mal concebido como suciedad - en ella podemos encontrar más que una mancha material. Simbólicamente expresaría una experiencia existencial de impureza, como

⁵¹ Ricoeur, Paul. *Hermenéutica y acción: de la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*, ed.cit. Pág. 14.

⁵² Tilliette, Xavier, *Reflexión y Símbolo. La empresa filosófica de Paul Ricoeur*. En *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*, edición al cuidado de G. Aranzueque. Cuaderno Gris N° 2 (1997). Pág. 396.

impureza adquirida por contagio (comprensión trágica del mal); *algo como*⁵³ una mancha que si no fuese por este símbolo quedaría sin expresión, ya que no hay un discurso directo que nos indique lo simbolizado puesto que hay *algo* en el símbolo que se nos escapa, que no pasa a la palabra (*logos*), que se mantiene en la *bios* humana. Por tanto, *los símbolos son el lenguaje irremplazable del campo de la experiencia.*

Diremos, entonces, que el símbolo refiere el elemento del lenguaje a *otra cosa*, relaciona dos niveles o universos diferentes del discurso: lo lingüístico y lo no lingüístico (o pre-lingüístico o pre-verbal). Otro ejemplo de esta relación son las imágenes concretas que toma la historia comparada de las religiones, como lo hace Mircea Eliade (quien estudia la simbólica de lo sagrado). Imágenes tales como el árbol sagrado, el laberinto o figuras que expresan verticalidad como la escalera, la montaña, etc., imágenes que transmiten la idea de trascendencia. Apuntando, todas estas figuras a lo totalmente otro ('ganz andere'), a lo sagrado y trascendente. Mircea Eliade para designar estas figuras acuñó la palabra "*hierofanía*", que significaría el mostrarse de lo sagrado. Como hierofanía el objeto se convierte en otra cosa, pero sin dejar de ser el mismo. Por ejemplo, el pan y el vino que se utiliza en las liturgias cristianas se convierten en el cuerpo y la sangre de Cristo, pero siguen siendo en realidad pan y vino.

Para Mircea Eliade el símbolo permite una forma de participación mística en lo sagrado, puesto que es manifestación suya, y aspecto esencial de la hierofanía. Mediante el símbolo,

⁵³ Es decir, existe un lazo analógico entre el sentido literal y el segundo sentido. Pero no se puede reducir la relación entre el primer y segundo sentido a una analogía, "Mientras que la analogía es un razonamiento no concluyente, que procede por cuarto proporcional (A es a B como C es a D), en el símbolo no se puede objetivar la relación analógica que une el segundo sentido con el primero. Al vivir en el sentido primero soy llevado por él más allá de sí mismo: *el sentido simbólico se construye en y por el sentido literal el cual opera la analogía al dar lo análogo.* A diferencia de una comparación que consideramos desde fuera, el símbolo es el movimiento mismo del sentido primero que nos hace participar en el sentido latente y así nos asimila a lo simbolizado sin que podamos dominar la similitud intelectualmente." (Paul Ricoeur. *Introducción a la simbólica del mal*, ed.cit. Pág.28)

el hombre podría percibir la presencia de lo sagrado. Por esto el símbolo ocupa un lugar central en el culto y en todo ritual, y constituye la base del lenguaje religioso.

Existen muchos tipos distintos de símbolos que, en general, pueden agruparse en: cosmológicos, soteriológicos y antropológicos. Existen símbolos que se refieren al *espacio sagrado* de entre los que, según Eliade, el fundamental es el símbolo del *centro del mundo* o “*axis mundi*” que es un espacio que ha sido consagrado y que para el hombre religioso es el único real, el único que existe verdaderamente. Gracias a éste es posible la fundación y constitución del mundo ya que se descubre un ‘punto fijo’, un ‘centro’ que hace toda orientación posible. Además este centro del mundo sería una conexión entre los distintos niveles del universo, mostrando entonces el espacio como no homogéneo, vale decir, que sólo en espacios consagrados existe este nexo ‘entre tierra y cielo’.

También existen símbolos que permiten distinguir el tiempo sagrado del profano. El tiempo sagrado relatado por los mitos permitiría al hombre religioso reinstalarse en el mundo divino aun no desgastado, en *illo tempore*.

En el análisis de Eliade nos encontramos también con símbolos de la naturaleza y su relación con el ser humano que establecen una relación entre el macrocosmos y el microcosmos. Por tanto y de esta manera, concibe el *símbolo como un instrumento de conocimiento* que forma parte de una esfera pre-lingüística, es decir, que precede al lenguaje y a la razón discursiva.

Los símbolos -según Eliade-, constituirían aperturas hacia un mundo transhistórico, imágenes, símbolos y mitos no serían creaciones irresponsables de la psique humana, sino más bien responderían a una necesidad, esta es, dejar al desnudo las modalidades más secretas del ser. Y si el hombre se ha servido de las imágenes para aprehender la realidad última de las cosas es, precisamente, porque esta realidad se manifiesta de un modo contradictorio y, por consiguiente, que no puede ser expresada en conceptos. Es por ello que Ricoeur ha optado por una hermenéutica de los símbolos y mitos, pues ellos *redescriben* la realidad, relatan la realidad última que no puede decirse con un discurso directo.

EL “MOMENTO” SEMÁNTICO DEL SÍMBOLO: la metáfora.

En el símbolo podemos diferenciar dos “momentos”, uno semántico y otro no semántico. Entendamos ‘momentos’ no como partes independientes de una estructura, sino al contrario, i.e., cada momento estaría referido al otro y se articularía en la unidad del símbolo.

El ‘momento’ o núcleo semántico del símbolo radica, a saber, en la *metáfora*. La metáfora es “el núcleo propiamente semántico del símbolo, en la medida en que este es comprendido como una expresión de doble sentido.”⁵⁴

La metáfora primeramente fue estudiada por Aristóteles en “La Poética”⁵⁵. La palabra metáfora en Aristóteles, se aplicaría a toda transposición de términos, definiéndose por tanto, la metáfora en términos de movimiento, la *epiphora* descrita como un desde...hacia..., un movimiento en forma horizontal, es decir, los términos en un mismo nivel. A estos nombres que se desplazan Aristóteles les llama *alotrios*, extraño, extranjero, vale decir, que designan otra cosa. *Alotrios* hace referencia a un préstamo desde un campo habitual hacia una nueva ubicación en tanto que metafórico. Esta transposición se hace a) desde el género a la especie o b) desde la especie al género, o c) de una especie a otra especie, o d) según analogía (semejanza)⁵⁶.

⁵⁴ Ricoeur, Paul. *Educación y Política. De la historia personal a la comunión de las libertades*, ed.cit. Pág.32.

⁵⁵ Cfr. Aristóteles, *La Poética*. Editorial trilingüe por Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 1974. Cap.21.

⁵⁶ Comprendiendo en el caso a) algo así como “mi nave está detenida”, ya que anclada es una forma de estar detenida. El caso b) sustituyendo, por ejemplo, la palabra muchos por innumerables. En c) siguiendo los ejemplos de Aristóteles, sustituyendo detenida por estacionada y d) según analogía, “el segundo término sea al primero como el cuarto al tercero, entonces podrá usarse el cuarto en vez del segundo o el segundo en vez del cuarto”,

Según el análisis de Aristóteles los objetivos de esta transposición son dos: primero, ya que tenemos más ideas que palabras, lo que se quiere es llenar “lagunas semánticas”, y para ello, hay que servirse de la semejanza. Y segundo, esta transposición tendría la intención de adornar el discurso para seducir, atraer y convencer (por ende, mayormente la metáfora era usada en discursos retóricos).

Para Aristóteles la metáfora constituiría una expresión impropia, transportada y figurativa, y en cuanto imagen no primera del mundo de los objetos no tendría ningún valor cognoscitivo. Es decir, la sustitución no implicaría una innovación semántica (no surgiría un nuevo sentido), ya que se podría deshacer lo hecho, podríamos traducir la metáfora al sentido original de la palabra, por tanto, la metáfora no transmitiría ninguna información sobre lo real.

Pero, por el contrario, *la teoría moderna de la metáfora* la ha afirmado como una *innovación de sentido* pues considera que un enunciado metafórico logra poner en tensión varias palabras que entran en ese enunciado. Tensión que se alcanza mediante el absurdo del sentido literal, lo que logra un nuevo sentido. Pero ¿qué supone una interpretación metafórica? A saber, ésta nos exige transformar la contradicción, la destrucción del significado literal, el absurdo en una contradicción significante. La torsión que provoca la metáfora en el sentido original obliga a buscar un nuevo significado para reemplazar aquel que se rompió y que se volvió absurdo. Como producto de esta “impertinencia semántica” se generará una ampliación del sentido. Una creación de sentido.

La metáfora hace aparecer una cercanía donde no la había, ahí donde el ojo ordinario no la descubre. La metáfora nos enseña a ver de una determinada manera, nos enseña a *ver una cosa como otra*. Aproxima lo distante ya que percibe la semejanza. Por ejemplo, el poeta dice “el tiempo es un mendigo”, y nos enseña a ver el tiempo *como* un mendigo, como si fuese un mendigo. Descubre cierta analogía.

así el ejemplo dado es “la copa es a Dionisio como el escudo a Ares; el poeta llamará “a la copa escudo de Dionisio y al escudo copa de Ares”.

El lenguaje poético no nos dice *qué* son las cosas, sino “como que” son. Por ende, nos proporcionan una nueva información sobre la realidad al aproximarnos a las cosas, acercamientos que antes no habían sido percibidos. Lo que hace es re-describir la realidad en cuanto nos enseñan a ver las cosas de otra manera. Nos enseña algo del ser de las cosas. Descubre nuevos modos de ser, lo que nos indica que también tiene una función heurística. Por tanto, el discurso religioso como discurso poético nos enseña a ver y a descubrir modos de ser de Dios –por ejemplo- como Padre, como Roca, como Juez, etc.; A la mancha como impureza espiritual, etc., vale decir, a través de la interpretación de símbolos percibimos aspectos insospechados a primera vista de la “realidad sagrada.”

EL MOMENTO NO SEMÁNTICO

El momento no semántico del símbolo se refiere al arraigo pre-lingüístico que le caracteriza y que constituye su exceso o reserva de sentido que no se agota. “La opacidad del símbolo atestigua su resistencia a toda reducción a una estrategia del discurso tan bien manejada como la de la escritura poética. Un símbolo es siempre algo más que una metáfora literaria. Yo diré que un símbolo es una metáfora “ligada” en virtud de su arraigo en un suelo prelingüístico cuya identificación pertenece a las disciplinas no retóricas.”⁵⁷

El estudio del símbolo pertenece a campos de estudios muy diversos: psicoanálisis, crítica literaria y fenomenología de la religión. En estas tres áreas de estudio de la simbólica encontramos en común que aunque con esfuerzo se trate, hay algo en el símbolo que no pasa íntegramente al juego del lenguaje, siempre se queda en deuda con lo que hay que decir. No se logra agotar el exceso de sentido que radica en el simbolismo. En este sentido, la metáfora sería más que el símbolo, ya que lograría llevar al lenguaje el significado que estaba implícito, pero la metáfora no es más que la superficie lingüística que da expresión a la parte semántica del símbolo. Por tanto, en este sentido habría más en el símbolo que en la metáfora, puesto que la metáfora es sólo procedimiento lingüístico que da expresión a lo simbólico.

⁵⁷ Ricoeur, Paul. *Educación Y Política. De la historia Personal a la comunión de las libertades*, ed.cit. Pág.33.

3. ANALISIS DE LOS SÍMBOLOS

SÍMBOLOS PRIMARIOS

Ricoeur distingue entre símbolos primarios y símbolos secundarios o mitos. Entre los primeros, distingue tres niveles y en cada uno de ellos una experiencia existencial en relación al mal:

1º nivel: aquí nos hallamos frente al símbolo más arcaico, la *mancha*, la que expresa el nivel simbólico de la *impureza*, de la contaminación. En este nivel el mal es *como* una mancha. Es un momento en que el mal es comprendido por el hombre como fuera de él, exterior, como algo que el hombre adquiere por contagio, por contacto. Es por ello que en este nivel existen muchos tabúes de tocar algo *manchado* o que sea tocado algo o alguien por alguien o algo *manchado*. En este nivel no hay responsabilidad del hombre, sino que éste es más bien una víctima. Todo aquí tiene un carácter trágico, de exterioridad. Es decir, esto correspondería a una experiencia trágica del mal, en cuanto el mal formaría parte del ser, de lo que es, incluso de los dioses, por ende, el hombre no es responsable del mal y puede hacer todo lo posible para evitarlo (como Edipo Rey) pero no le sirve de nada, el mal es un destino, es necesario, i.e., inevitable.

2º nivel: éste ya representa una etapa superior con respecto a la anterior (es menos arcaica), donde la experiencia existencial del mal es la de la *ruptura de una relación* (con Dios) y se experimenta como una desviación, como un vagar (en la experiencia existencial del pecado). Este vagabundeo es de carácter más ético que el anterior, puesto que el mal aquí empieza una 'subjetividad' (interioridad) y con ella se inicia una responsabilidad del hombre. Claro que, a este nivel se trata de una responsabilidad no individual sino que colectiva, del pueblo que peca puesto que se expresa en el símbolo del *cautiverio* (del pueblo elegido en Babilonia). En este punto, el mal no está en Dios, sino en la distancia, en el alejamiento, en la ruptura con él. La imagen del cautiverio es imagen simbólica de una situación del hombre ante lo sagrado. Donde hay una especie de realismo⁵⁸ donde el mal

⁵⁸ Una concepción realista del mal tanto así que el hombre puede estar en 'pecado', incluso si él no lo sabe pues es colectivo.

tiene un carácter casi ontológico, pues expresa una manera de *ser* del hombre ante lo sagrado.

3º nivel: en este nivel la experiencia existencial es de una *culpa* y se va a expresar en el símbolo del *peso* o de la carga. Aquí la responsabilidad es individual (y dependerá del grado de conciencia de cada cual), es un momento en que se expresa una concepción ética, de responsabilidad del hombre. Ya no se trata de una situación ante Dios, sino una situación de culpabilidad ante la propia conciencia. Esto es, hay una interiorización creciente de la percepción del mal.

Si analizamos estos tres niveles, vemos cómo en la simbólica del mal (en el nivel primario) hay una evolución en su comprensión. En el primer nivel nos encontramos con una comprensión trágica del mal, hallamos al mal como formando parte del ser. Una visión de exterioridad (respecto a la responsabilidad del hombre). Y luego, poco a poco esta comprensión avanza hacia una comprensión ética del mal, donde el hombre es responsable del mal, donde el mal carece de ser y es consecuencia de la voluntad humana. Es una interiorización del mal. Lo que corresponde a una *desmitologización* de la problemática del mal. Se puede hablar legítimamente de desmitologización si se le distingue de desmitificación. La primera tiene la intención final de mostrar al mito como mito y recuperar el valor del simbolismo: “Al acelerar el movimiento de desmitologización, la hermenéutica moderna nos revela la dimensión del símbolo en su calidad de signo originario de lo sagrado; de esa manera contribuye a reavivar la filosofía al contacto con los símbolos; es, pues, una de las maneras de rejuvenecerla.”⁵⁹ En cambio la desmitificación solo pretende mostrar al mito como simple cuento, sin atender a su carácter revelador. Por tanto, la desmitologización que le corresponde a la problemática del mal raya peligrosamente entre la ingenuidad mitológica y la gnosis especulativa y dogmática.

⁵⁹ Ricoeur, Paul. *Finitud y Culpabilidad*, Taurus, Madrid, 1969. Pág. 707. Aparece en *Textos de filosofía del Diccionario de Filosofía en CD-ROM*, Editorial Herder, 2º Edición, 1992. Autores: Jordi Cortés Morató.

Ricoeur recalca que esta dirección de la simbólica del mal que describe una determinada trayectoria que marca el paso de la exterioridad a la interioridad (en relación al origen del mal), va acompañado de un empobrecimiento de la riqueza simbólica. Por lo tanto no podemos hablar de progreso, sino de evolución.

Este proceso de interiorización nunca es completo. Sino que esta evolución se trata de un cambio en las proporciones, ninguno, ni exterioridad ni interioridad, desaparece completamente. Así en el primer nivel simbólico se tiene la conciencia que el mal no es una mancha, sino *como* una mancha. No es nunca totalmente exterior. En el nivel segundo la interioridad no es total, esto en la medida en que el cautiverio es imagen importante pues cautiverio supone una fuerza exterior que ata, que amarra. Y finalmente en el tercer nivel, surge una ley moral rigurosa pero que no llega nunca a definirse en forma total. Pero que sin embargo es cada vez más exigente, y por ello el hombre no puede nunca cumplirla, este es un nuevo cautiverio (en relación a la ley que es fuerza exterior que oprime) y además, la culpa se expresa como un peso (externo).

SIMBOLOS SECUNDARIOS

Los símbolos primarios no se dan aisladamente, sino situados en mitos. Los mitos son en primer lugar una narración, un relato que implica tiempo, y como tal, un inicio y un fin de una situación determinada. Implica personajes que intervienen sucesivamente, implican un drama.

Los mitos tienen una gran riqueza de significados, hacen referencia a la situación de un *ánthropos*, de un hombre en situación inicial, donde se da cuenta del paso de una situación de inocencia a culpa, de un universo ideal a uno contaminado, de la perfección a la falla. Estos mitos ayudan a la comprensión del hombre.

Ricoeur considera los mitos como mitos en cuanto carecen de valor etiológico (no entregan conocimiento histórico, sino que nos hablan de un *illo tempore*). Los mitos no son revelados sino reveladores o revelantes en cuanto muestran una manera de ser del hombre en relación a lo sagrado, cosa que sin el mito no podríamos conocer.

El mundo de los mitos no es estático ni mucho menos reconciliado. Los mitos están en una constante lucha entre ellos, son iconoclastas respecto a los otros. Esta oposición fundamental radica en el origen del mal. Unos remiten el origen del mal a una catástrofe anterior al hombre y otros proponen el origen del mal en o con el hombre.

Una **visión trágica del mal**, es decir, el mal formando parte del ser, se ilustra en el drama de la creación por el poema babilónico “Enuma Elish” (que relata el combate originario de donde procedería el nacimiento de los dioses más recientes, la fundación del cosmos y la creación del hombre), y en otros como “prometeo encadenado” y mitos órficos. La característica central de los mitos trágicos está dada por la exterioridad. El mal tiene un origen exterior a la voluntad del hombre, el mal viene de fuera y es algo que nadie puede contra ello. Hay una especie de necesidad del mal, en el sentido en que no se puede evitar.

Una **visión ética del mal**, como interioridad, la encontramos en el relato bíblico de la caída de Adán⁶⁰, mito antropológico, pues el mal es consecuencia de la voluntad humana. La característica principal está dada por la interiorización del origen del mal, el mal ‘entra’ en el mundo por una decisión libre de la voluntad. Por tanto, aparece la contingencia del mal y como algo imputable (como culpable y responsable) a la libertad del hombre.

Sucede aquí la misma trayectoria que en los símbolos primarios: una *interiorización creciente* en la percepción del origen del mal (evolución que por expresarse en los símbolos primarios, es lógico que se presente en los símbolos secundarios o mitos puesto que son la articulación de los primeros.)

Al estudiar el mito adánico Ricoeur reconoce que el conflicto no se encuentra solamente entre estos dos grupos de mitos (trágico y ético), sino que se repite en el mismo mito antropológico, ya que tiene dos facetas: el relato de la caída de Adán y el relato de la

⁶⁰ Parece curioso que Ricoeur nos hable del mito adánico, mito religioso, cristiano, puesto que parece estudio para un teólogo. Pero nos aclarara que no hace diferencia entre filosofía y teología en cuanto reveladoras, y destaca que el mito antropológico puede ser visto tanto como algo revelado (en la religión) o como es este el caso, como símbolo revelador (de una verdad del hombre) perteneciente a la antropología filosófica como cualquier otro símbolo.

tentación (que ocupa tiempo e incluye personajes: Dios prohibidor, serpiente que tienta, mujer seducida, etc.). Es decir, por un lado se encuentra el hombre como imagen de decisión perversa y por el otro lado se encuentra la imagen de la serpiente como el mal que ya está ahí, anterior al hombre. Por tanto, *el mito trágico vuelve a surgir dentro del mito antropológico*, puesto que a la voluntad del hombre se suma el esquema de exterioridad en el que ese encuentra ubicada la serpiente como mal que seduce. Y además hay que añadir que Adán sigue siendo anterior a todo hombre, esto es, hay una anterioridad del mal respecto a todo mal actual⁶¹. Por tanto este mito adánico *reafirma y destruye a la vez* el mito trágico. El mito trágico se presentaría en el antropológico porque existiría un “misterio de iniquidad” del cual el hombre no podría hacerse cargo por completo y por ende dejaría esto a un misterio *divino* del mal. Por tanto, es una incapacidad que se repite.

De esta forma vemos claramente como la evolución de los símbolos primarios se repite en los mitos y que además también se repite que este acrecentamiento de interioridad nunca es completo y que nunca desaparece por completo ni exterioridad ni interioridad en cuanto a los símbolos y mitos que se relaciona con el origen del mal.

Nos damos cuenta que un análisis de la simbólica del mal consta de dos partes: una clarificación de los símbolos primarios y un examen de los símbolos secundarios. Ambos “supondrían la misma tesis, a saber, la “*tautegoría*” del mundo simbólico y mítico.”⁶² Este término se distingue de la alegoría, pues en el mito “no hay que buscar fuera de él un sentido que le es ajeno, sino que él significa lo que enuncia y enuncia lo que significa. Por ello, la hermenéutica de los mitos no consiste en traducirlos, sino en rehacerlos, en volver a

⁶¹ Paul Ricoeur diferencia, - en “*El pecado original: estudio de significación*” de *Introducción a la simbólica del mal*- mal actual de mal presente. El primero es mal en acto, en ejercicio. El segundo es mal a punto de efectivizarse (sentido del mal que se plantea en ese instante).

⁶² Tilliette, Xavier *Reflexión y símbolo. La empresa filosófica de Paul Ricoeur*, ed.cit. Pág.395.

captar su vida implícita y su *logos* latente⁶³. De esta forma se logra vislumbrar el objetivo: una redescipción de la existencia del hombre.

4. CONCEPCIÓN ÉTICA DEL MAL

Para el pensamiento conceptual del origen del mal, esto es, bajo la mirada ética, el mal es una invención de la libertad, libertad que se presenta como poder hacer y poder ser. Además da una explicación mutua del mal por la libertad y la libertad por el mal (círculo vicioso). Esta visión del mal desmitologiza los mitos dualistas, trágicos y órficos. Y ve al mito adánico como filosofema inteligible. No reconoce el carácter revelador de los símbolos, no reconoce al símbolo como expresión de experiencias existenciales.

El concepto de *pecado original* remite al mito adánico. Y cumple la misma función que del relato de la caída del hombre, esto es, es una imagen mítica y de poder simbólico extraordinario.

San Agustín es testigo del momento en que se gestó el concepto de pecado original. Antes de ser un hombre cristiano, Agustín fue maniqueo, por lo tanto tenía también una visión trágica del mal, puesto que el maniqueísmo ve el mal como mundo, como ser. El hombre se encuentra con el mal, lo descubre. El maniqueísmo plantea dos divinidades, bien y mal, donde el mundo es malo. Frente a esto San Agustín debe defender al cristianismo de esta herejía, pero también tendrá que hacerlo con el pelagianismo. El pelagianismo es una concepción ética llevada al extremo, sostiene que cuando se dice que los hombres pecan con Adán, hay que entender que los hombres pecan como Adán, por tanto, el hombre cada vez inicia el pecado y no lo descubre ya allí. Hay una total contingencia del mal.

San Agustín intenta desarrollar una concepción ética del mal a nivel filosófico, intenta conceptualizar el mal no como ser ni como sustancia sino como carencia. Mal como carencia de ser (*defectus*), esto es, que no es del mundo sino nuestro, de nuestra voluntad. Y recurrirá al pensamiento post-platónico, que concibe al mal como una tendencia de lo que

⁶³ *Ibíd.*

tiene más ser a lo que tiene menos ser, como un decaer, desfallecer, como tendencia a la nada.

Además, en esta tarea de llegar al concepto de pecado original, San Agustín tiene una intención antignóstica, es decir contra la gnosis⁶⁴, pero resultará casi gnóstico en su contenido.

Para este filósofo el concepto de pecado original contiene dos elementos: uno casi jurídico de deuda, de responsabilidad, donde el hombre es culpable y la falta debe ser una trasgresión de la voluntad. Y por otro lado, un elemento casi biológico de herencia (*per generationem*), esto es, el hombre es culpable en tanto nace con una especie de mancha, una tara hereditaria, en la que todos somos inculpados en Adán. Lo que pretende Agustín es racionalizar el tema de la reprobación: la perdición es una cuestión de derecho (es justo, ya que Dios es justo) y la salvación corresponde a la gracia. De ahí la idea de una culpabilidad de naturaleza, castigable como un crimen a pesar de ser heredada como una enfermedad. Entonces, el pecado original tiene un tenebroso caudal analógico: a) el mal es anterior a la toma de conciencia; b) no se le puede desglosar en faltas individuales y c) se trata de la impotencia previa. En resumen, contingencia (voluntad) + herencia = pecado original. Esa contingencia tendría una cuasi naturaleza (del mal) en el hombre mismo.

En esta concepción de pecado original, se da el absurdo que el hombre tiene que responder por una deuda que no es suya. Por tanto, dice Ricoeur, este no es un concepto sino un *seudo concepto* porque reúne en una sola noción dos elementos contradictorios entre sí. Es un falso saber (casi saber jurídico, casi saber biológico). Se trataría de un *símbolo racional* de extrema riqueza simbólica. Por lo tanto habría que destruirlo como saber para recuperar su valor como símbolo. Entonces tenemos un pensamiento que quiere ser racional, pero que es incapaz de sostener una experiencia existencial como el mal.

Pero, luego Kant elaboraría el marco conceptual que le faltaba a Agustín, esto con las nociones de Wille, Wilkur, Maxim, etc., elaboraría la condición principal de una

⁶⁴ El gnóstico pretende tener una verdadera ciencia en relación al origen del mal. Tiene un mito cosmológico del origen del mundo que para ellos es verdadero conocimiento.

conceptualización del mal como mal radical. La ventaja de esta formalización consiste en construir el concepto de máxima mala como regla forjada por el libre arbitrio. Es decir, el mal consistiría en un “desplazamiento” del orden de los motivos, en actuar no de acuerdo a la Ley, sino de acuerdo a una máxima que satisfaga mis intereses, pero ésta deberá aparentar que está actuando por respeto al Imperativo Categórico, La ley. Entonces, hay una *falsificación* de los motivos. ¿Porqué sucede esto? Kant dirá que en el hombre, junto con la tendencia al bien existe una inclinación al mal que es innata, pero de la que el hombre es responsable. I.e., volvemos a la contradicción que nos muestra la exterioridad del mal. Bueno, pero ¿por qué esta inclinación hacia el mal? Kant reconoce aquí un misterio, reconoce no saberlo, i.e., en el núcleo del corazón del hombre habría una herida que no podemos explicar.

Sucede, como se logra vislumbrar, que con la visión ética del mal se pierde la experiencia tenebrosa que lo caracteriza, que justamente constituye el elemento trágico. Este elemento caracteriza el esquema de exterioridad, del mal como algo que “*ya está ahí*” y genera todo el ciclo de mitos a excepción del adánico. Pero como aclaráramos anteriormente, el relato de la caída del hombre no se queda totalmente fuera de este ciclo, ya que se le incorpora con la anterioridad de Adán a cualquier otro hombre y además con la serpiente seductora que es el mal ya ahí.

Entonces, en el pecado original reaparece lo mismo que en los símbolos primarios y secundarios, esto es, el paso de la exterioridad a la interioridad que nunca se completa. No culmina. Lo que representa un desafío para el pensamiento reflexivo conceptual, pues no logra una completa desmitologización del mal. Además representa un límite de la *hybris* humana, de la soberbia del hombre de querer dar cuenta del mal a partir de su voluntad, y además implica una separación del hombre y el mundo. Entonces, podemos decir que se da una especie de fracaso del pensamiento conceptual, pues lo trágico reaparece.

Vale decir, hay que recuperar el valor del símbolo, él si nos puede dar indicios de la situación existencial del hombre, él nos puede ayudar a reconocernos como diría Heidegger: perteneciendo a los mortales, sobre la tierra, bajo el cielo ante los divinos⁶⁵.

⁶⁵ Cfr. Heidegger, Martin. *Construir Habitar Pensar en Filosofía, Ciencia y Técnica*. Editorial Universitaria. Prologo Francisco Soler y Jorge Acevedo. 4º edición,2003. Pág.204 y SS.

CONSIDERACIONES FINALES

A partir de este estudio podemos afirmar que una reflexión debe ser capaz de escuchar lo que el símbolo tiene que decir para así poder entrar en contacto con la dinámica propia del mundo de la vida. Una reflexión que se exceda en su intención, convertirá al símbolo en un falso conocimiento, ya que el símbolo jamás podrá ser objeto de saber al modo científico (pues no tratamos con objetos sino con experiencias). Por tanto, hay que destruir el ‘saber’ y recuperar el poder revelador y heurístico del símbolo. Poder que nos des-cubre con excelencia al símbolo como un ‘hablante’. Claramente observamos que es el símbolo quien puede ‘hablarnos’ sobre nosotros mismos y sobre nuestras experiencias existenciales tan complejas para el lenguaje ordinario y científico. Tanto así que llegamos a pensar que “la inquietud última permanecería muda si no estuviera sostenida por una palabra renovada sin cesar por la interpretación de los signos y los símbolos que, por así decirlo, transmiten esa inquietud a través de los siglos.”⁶⁶

Sin duda alguna a lo largo de nuestras vidas nos hemos encontrado con experiencias que parecen sobrepasar nuestra capacidad de decir, sin embargo, decíamos, todo pasa por el lenguaje. Es por ello que el símbolo se ha tornado de gran importancia para poder describir de alguna manera inéditos modos de ser y habitar el mundo. De esta manera, concluimos que el hombre tiene un arraigo originario en el lenguaje, es decir, existiría una condición originariamente lingüística de toda experiencia humana. Experiencia que necesita expresión por tanto, y que la encuentra en el simbolismo.

A través de este estudio hemos podido comprobar que el lenguaje perfecto para expresar el simbolismo es el lenguaje poético, ya que estas experiencias radicales que experimenta el hombre –tales como la de lo sagrado o la del mal (que hemos tratado en este estudio)- no tienen manera de expresarse directamente, por tanto, es necesario recurrir a un discurso

⁶⁶ Ricoeur, Paul. *Fe y Filosofía. Problemas del lenguaje filosófico*. Estudio preliminar de Néstor Corona. Editoriales Almagesto-Docencia. Buenos Aires, Argentina, 1994. Pág.70.

indirecto que haga referencia a eso más allá de lo directamente descrito en un discurso al modo cotidiano o científico, vale decir, que haga algún tipo de referencia a las experiencias existenciales del hombre. Por tanto, podemos inferir que estas experiencias tan radicales aparezcan como una experiencia articulada en el lenguaje⁶⁷.

Concluimos finalmente, que el título de esta investigación “*El discurso religioso, un discurso simbólico*” es adecuado para pensar al discurso religioso (y no hablamos de un discurso teológico) pues lo que se quiere expresar son *experiencias* y no conceptualizaciones. El simbolismo sería la forma más indicada para expresar modos de ser y de habitar-el-mundo pues son modos que preceden al lenguaje. El que sean pre-lingüísticos, por tanto, los hace inagotables en su interpretación, esto pues no tienen un discurso directo y es necesario un discurso indirecto como los símbolos para así re-describir la realidad humana en su sentido último, vale decir, sus experiencias existenciales radicales.

Y por último, cuando analizamos la simbólica del mal nos encontramos con dos visiones: una trágica y una ética. La primera considera el mal no como producto de la voluntad del hombre, sino como un destino inevitable en el cual el hombre no interfiere. En cambio la visión ética considera al hombre responsable del mal. Notamos que la visión trágica del mal avanza paulatinamente hacia una comprensión ética. Revisamos este trayecto tanto en los símbolos primarios como en los secundarios. Así los símbolos se dirigen desde la exterioridad a la interioridad, de lo trágico a lo ético. Se dirigen hacia una concepción cada vez más racional (aunque nunca plenamente alcanzada). Pero ¿es esto un error? ¿O debemos hablar de un progreso, tal vez? ¿La racionalización de los símbolos nos llevarán a nuestro arraigo originario o nos alejará más? Pero ¿Es preciso emitir un juicio sobre esta evolución de los símbolos?

A partir de esta evolución de los símbolos podríamos pensar que se trata de un progreso pero Paul Ricoeur tiene el cuidado de no llamarle así, sino que la nombra como evolución. Recién nos preguntábamos si es lícito pensar esta evolución como un paso “hacia adelante”. Razonar de esta manera nos llevaría a pensar que la racionalización de los

⁶⁷ Cfr. *Ibíd.*

símbolos nos proporciona más riqueza que el simbolismo y sus inagotables interpretaciones y modos de decir. Podríamos pensar que conceptualizar una experiencia nos llevaría a entenderla más claramente, pero vemos que sucede justamente lo contrario. Una conceptualización o racionalización completa del simbolismo y de las experiencias que pretenden dar expresión, pierden la riqueza característica de los símbolos. Una racionalización extrema del simbolismo no capta su poder heurístico y revelador de nuevos modos de ser y de habitar el mundo.

Si bien es preciso tratar al símbolo como revelador, no se le debe considerar como revelado. Esta consideración puede hacernos vacilar entre una desmitologización y una desmitificación, esto es, en el afán de no tratar al símbolo como revelado, lo podemos tratar como mero mito, mero cuento, sin considerar su valor simbólico (desmitificación). Sin embargo, el objetivo de la filosofía de Paul Ricoeur pretende una desmitologización de los símbolos para así recuperar el valor y la riqueza que los símbolos nos pueden proporcionar, esto es su capacidad de decirnos más sobre nosotros mismos, sobre nuestro modo de habitar y ser en él, nuestro modo de ser ante lo divino, ante el mal, etc.

BIBLIOGRAFÍA⁶⁸

Paul Ricoeur:

“Introducción a la simbólica del mal”, Ediciones Megápolis, Buenos Aires, 1976.

“Educación y política. De la historia personal a la comunión de las libertades”, Editorial Docencia. Buenos Aires. 1984

“Hermenéutica y Acción: de la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción”. Traducción Mauricio M. Prelooker, Editorial Docencia, Buenos Aires, 1985.

“Retórica, poética y hermenéutica”, Conferencia dictada en 1970 en el Institut des Hautes Etudes de Bélgica. En *“Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur”*, edición al cuidado de Gabriel Aranzueque. Cuaderno Gris N° 2 (1997).

Martín Heidegger:

⁶⁸ Esta Bibliografía está ordenada según importancia para este estudio.

“*Ser y Tiempo*”, Traducción de Jorge Eduardo Rivera, Editorial Universitaria, 1997;
“*Poéticamente habita el hombre*”. Traducción comentada Jorge Serrano Cabezas. Tesina para optar al grado de Licenciado en Filosofía en la Universidad de Chile, Mayo 2001 y traducción de Eustaquio Barjau en “*Conferencias y Artículos*”, Ediciones del Serbal, 2º Edición, 2001.

Filosofía, ciencia y técnica Ed. Universitaria. Prologo Francisco Soler y Jorge Acevedo. 4º edición, 2003

Ana Escribár W:

“*El discurso religioso como discurso poético y la verdad como revelación*”. Revista Chilena de Humanidades. Facultad de Filosofía y Humanidades Universidad de Chile. N° 14, 1993.

“*Nihilismo y fe en el lenguaje*”. Revista de Filosofía. Universidad de Chile, 1992. Vol. XXXIX-XL.

Rudolf Otto:

“*Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*”. Traducción del alemán Fernando Vela. Segunda Edición. Revista de Occidente, Madrid, 1965.

Mircea Eliade:

“*Lo sagrado y lo profano*”. Traducción Luis Gil. Editorial Labor. Barcelona. 1996.

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTARIA

Ricoeur, Paul:

Finitud y culpabilidad, Taurus, Madrid, 1969. Aparece en *Textos de filosofía en Diccionario de Filosofía en CD-ROM*, Editorial Herder, 2º Edición, 1992. Autores: Jordi Cortés Morató.

Fe y Filosofía. Problemas del lenguaje filosófico. Estudio preliminar de Néstor Corona. Editoriales Almagesto-Docencia. Buenos Aires, Argentina, 1994.

Xavier Tilliette:

Reflexión y Símbolo. La empresa filosófica de Paul Ricoeur, en Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur, edición al cuidado de Gabriel Aranzueque. Cuaderno Gris Nº 2 (1997).

Aristóteles:

La Poética. Editorial trilingüe por Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 1974.

Hume, David:

Diálogos sobre religión natural. FCE. México, 1978. Aparece en *Textos de filosofía en Diccionario de Filosofía en CD-ROM*, Editorial Herder, 2º Edición, 1992. Autores: Jordi Cortés Morató.

Ortega y Gasset, José.

El hombre y la gente. Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1970.