

LA HERMENÉUTICA COMO CAMINO HACIA LA COMPRENSIÓN DE SÍ HOMENAJE A PAUL RICOEUR

Ana Escribar Wicks
Universidad de Chile
aescriba@uchile.cl

PALABRAS CLAVE: Ricoeur, Paul; Gadamer, Hans Georg; Heidegger, Martin; hermenéutica; metáfora; símbolo; mal; mitos trágicos y mito ético; discurso religioso.

KEYWORDS: Ricoeur, Paul; Gadamer, Hans Georg; Heidegger, Martin; hermeneutics; metaphor; symbol; evil; tragic myths and ethical myth; religious discourse.

Introducción

R Ante la reciente muerte del destacado filósofo y hermeneuta francés, Paul Ricoeur, ofrecemos esta apretada revisión de su pensamiento como homenaje a quien nos ha legado una obra cuya temática es tan amplia y de un sentido tan renovador que quizá hará falta mucho tiempo y esfuerzo para dar cuenta de ella a cabalidad y para descubrir la profunda unidad de sus distintos componentes.

Nuestra exposición se inicia con un intento de situar su obra en relación con la tradición filosófica occidental; se destaca, así, su íntima imbricación con los principales representantes de la disciplina a partir de la modernidad.

Hemos elegido como hilo conductor para nuestro recorrido su concepción de la hermenéutica y lo que –a nuestro parecer– constituye el sentido profundo de su búsqueda como pensador, otorga unidad a las múltiples temáticas que aborda y lo sitúa al interior de la tradición de la filosofía reflexiva: la comprensión de sí.

Ante la imposibilidad actual de echar mano de la intuición para el logro de este objetivo, derivada del desplazamiento de la fuente del sentido hacia el exterior de la conciencia, Ricoeur ve dicho logro como necesariamente mediado por un recorrido a través de las obras en las que el sí mismo se objetiva; un recorrido a través de la interpretación del símbolo, de la metáfora y del texto, exigiéndonos esta última contrastar las características propias del lenguaje, del discurso oral y del discurso escrito.

En el presente ensayo seguiremos ese recorrido revisando además, brevemente –a partir de la teoría ricoeuriana de la metáfora– el análisis que el autor hace del discurso religioso como discurso poético; desembocaremos, finalmente, en su concepción

de la ética como odisea de una libertad que se interpreta y re-interpreta una y otra vez a sí misma a lo largo de una vida que –para Ricoeur– puede ser descrita como “un relato en busca de narrador”. El carácter hermenéutico de esta ética y de la vida que en ella se expresa es, en último término, lo que atestigua la profunda unidad del pensamiento ricoeuriano.

1. Tradiciones filosófica y hermenéutica en las que se inscribe el pensamiento de Paul Ricoeur¹

La tradición filosófica a la que pertenece Ricoeur –como él mismo lo declara– es la de una “filosofía reflexiva”; esto es, una filosofía que investiga la posibilidad de alcanzar la comprensión del sí mismo; ella hunde sus raíces en el “pienso luego soy” cartesiano, pero le integra los rasgos de una variante hermenéutica de la fenomenología husserliana, que incluye los aportes de Heidegger y Gadamer.

Para Ricoeur, la certeza indubitable referente a la propia existencia aportada por el *cogito* no es más que una verdad vacía, puesto que como solo incumbe al yo en cuanto ser pensante, lo deja expuesto en todo momento al riesgo del solipsismo e inmerso en el más absoluto desconocimiento de sí mismo. Así, el sujeto cartesiano –con su desmesurada pretensión de constituirse en fundamento– se ve obligado a recurrir a una variación del argumento ontológico para poder confiar en que sus ideas claras y distintas tengan un correlato objetivo; por otra parte, este “yo” que se sabe existente con entera certeza, no sabe nada más sobre sí mismo; por consiguiente, si bien sabe que es, ignora quién es.

Frente al riesgo de solipsismo, Ricoeur destaca como aporte fundamental de la fenomenología husserliana el concepto de “intencionalidad de la conciencia” que –en términos simples– establece que la conciencia de algo es más originaria que la conciencia de sí y tiene supremacía sobre ella. Frente al desconocimiento de sí mismo, por otra parte, plantea que el tema fenomenológico de la intencionalidad de la conciencia es asumido por la hermenéutica heideggeriana y poseideggeriana con un nuevo enfoque; se dirá, ahora, que el estar en el mundo y el pertenecer a él tiene primacía y es más originario que el conocimiento teórico que de ese mundo podamos alcanzar; de manera que, dado que primero estamos en un mundo, pertenecemos a él, y tenemos de él lo que Heidegger denomina precomprensión, podemos –en segundo lugar– enfrentarnos a los objetos que pretendemos dominar intelectualmente. Vale decir, que el comprender tiene a partir de Heidegger un significado ontológico: es un modo de ser y no ya un mero modo de conocer; se ha descubierto, pues, un vínculo previo a cualquier relación cognoscitiva, que es el fundamento para un pensamiento originario, ejercido a partir de dicha precomprensión, y no objetivador como el conocimiento vulgar y el científico.

¹ El tema de su filiación filosófica y hermenéutica se aborda en “Acerca de la interpretación” (Ricoeur 2001).

Como consecuencia de lo anterior, la reducción mediante la cual Husserl pone entre paréntesis el fondo de existencia en el que la conciencia natural se encuentra en principio inmersa, ya no debe ser considerada como un gesto filosófico primario; por el contrario, tiene un significado epistemológico derivado: es un gesto secundario, consistente en un distanciamiento y, en este sentido, en el olvido del arraigo primario del comprender. Se trata de un gesto requerido por las operaciones objetivadoras características del conocimiento, tanto vulgar como científico, que supone como condición de posibilidad la pertenencia; vale decir, un estar en el mundo previo al ser sujetos que se sitúan frente a objetos para juzgarlos y someterlos a su dominio intelectual y técnico.

Las consecuencias filosóficas de este giro ontológico de la intencionalidad de la conciencia –nos dice Ricoeur– son enormes. En primer lugar, puesto que se reconoce un pensamiento primario, previo al enfrentamiento sujeto-objeto introducido por la actitud teórica, se llega a una contraposición total entre el pensamiento filosófico –que en el segundo Heidegger se enlaza con la poesía– y el pensamiento científico, fundado en el distanciamiento. Pierde, así, sentido la empresa diltheyana de buscar una especie de equilibrio entre la dignidad de las ciencias naturales y la de las ciencias del espíritu a través de la adjudicación –a una y otra– de métodos diferentes, pero igualmente rigurosos; por el contrario, aparece la necesidad de repensar –como hace Gadamer– las condiciones de una nueva relación con la ciencia; en función de ello elabora este último los conceptos de “efectividad de la historia” y “fusión de horizontes” (v. Gadamer 1977, cap. II), tendientes a definir la forma de “objetividad” que sería propia de las ciencias en las que la historia tiene efectivamente un rol y que Dilthey denominara ciencias del espíritu. En tales ciencias –según Gadamer– se da un distanciamiento no enajenante, esto es, que no ignora la pertenencia originaria ni es producto de un método, sino que es obra de la historia misma; ésta impide la identificación de la comprensión de los receptores de la tradición en un momento dado de la historia con la comprensión de quienes se ubican en períodos anteriores, ya que los “pre-juicios”, equivalentes a la precomprensión heideggeriana no pueden obviamente ser los mismos en uno y otro caso.

En segundo lugar, puesto que la conciencia de algo tiene supremacía y es más originaria que la conciencia de sí, resulta evidente que no puede haber una intuición originaria de sí mismo; por consiguiente, toda autocomprensión aparece necesariamente mediatizada por una reflexión sobre la experiencia humana y –en la medida en que todo componente de esta experiencia debe “ser dicho” para adquirir un significado– como necesariamente mediatizada por una reflexión sobre el lenguaje.

Ahora bien, el lenguaje es precisamente el ámbito en el que se mueve la hermenéutica ricoeuriana que incluye fundamentalmente dos momentos: el de la hermenéutica del símbolo, que reconoce la influencia heideggeriana, pero también la de Freud; y el de la hermenéutica del texto, que lo aproxima más a Heidegger, con su concepción del lenguaje como algo que más que hablado por nosotros nos es dirigido, y a Gadamer, mediante la nueva comprensión que Ricoeur aporta en referencia a la “cosa del texto”, que para este último se constituirá en el “mundo del texto”.

Ambos momentos pretenden superar la primacía de la subjetividad instaurada a partir de la filosofía cartesiana; implican la renuncia al sueño de una transparencia inmediata del sujeto para sí mismo, puesto que éste –dividido entre sus múltiples actividades cognitivas, volitivas, etc.– solo se recupera con la interpretación de las huellas dejadas a lo largo de una vida; exigen, incluso, la renuncia a la pretensión de una mediación total a través del transcurso de la historia, como la descrita por Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*, que culminaría con la completa autotransparencia del conocimiento absoluto.

Esta toma de conciencia del carácter lingüístico de toda experiencia se refleja en el hecho de que prácticamente todas las líneas contemporáneas de la investigación filosófica y humanista, entre ellas la filosofía del lenguaje, la fenomenología, el pensamiento heideggeriano, los trabajos de exégesis neotestamentaria, la historia comparada de las religiones, el psicoanálisis con su interpretación de los sueños y de la cultura, la ética de la comunicación, etc., comparten con la hermenéutica un mismo ámbito de reflexión, el lenguaje, abordado desde sus diversas perspectivas.

Antes de que el lenguaje se constituyera en este sentido en centro de atención, se consideraba que él entregaba información acerca del mundo y que, por lo tanto, el manejo adecuado de una palabra implicaba el conocimiento también adecuado de aquello que ella mentaba; luego, se pensó en el lenguaje más bien como un medio de comunicación y, a partir de la Escuela de la Sospecha con sus grandes maestros, Marx, Nietzsche y Freud, se puso el acento en el hecho de que ese medio de comunicación implica distorsiones; vale decir, que no siempre –o quizá nunca– su sentido último coincide con su sentido literal, que posee un carácter “simbólico” y que, por lo tanto, requiere de una interpretación, de una hermenéutica.

Lo que está en la base de la reflexión hermenéutica ricoeuriana es lo que él llama “confianza en el lenguaje”; vale decir, la convicción de que el discurso no se cierra jamás sobre sí mismo, sino que siempre, en todos sus usos, pretende “decir” una experiencia, un modo de vivir y de estar en el mundo que lo precede y exige ser dicho y que apunta también –en ciertas formas del discurso– hacia nuevos modos posibles de ser en el mundo. Esta convicción referente a la validez expresiva del lenguaje declara Ricoeur haberla heredado de *Ser y Tiempo* de Heidegger y de *Verdad y Método* de Gadamer.

2. Teoría del símbolo

La teoría del símbolo la trabaja Ricoeur fundamentalmente en la interpretación de la simbólica del mal (cfr. Ricoeur 1969, cap. IV).

Describe el símbolo como “una región de doble sentido”, vale decir, como una región del lenguaje en la que aparecen significaciones complejas, en las cuales un segundo sentido a la vez se revela y se oculta mediante un sentido primero, que representa el único camino para alcanzar el anterior.

El símbolo así entendido tiene –fundamentalmente– tres zonas de emergencia; surge, en primer lugar, en los mitos y ritos relacionados con las manifestaciones de lo sagrado o hierofanías cósmicas, de los que se ocupa la fenomenología de la religión; luego, con los fantasmas que pueblan nuestros sueños, estudiados por el psicoanálisis; finalmente, en la poesía, entendido el término en su sentido más amplio, como *poiésis*, como creación artística, de la que se ocupa la poética.

En síntesis, el símbolo surge siempre en la intersección del lenguaje con algo que lo trasciende, que no es íntegramente logos y que, por consiguiente, no puede nunca llegar a ser enteramente traducido por la palabra; pero precisamente debido a dicha característica, el símbolo se constituye en algo “que da que pensar”; vale decir, exige una interpretación que –necesariamente, puesto que el símbolo incluye un núcleo indecible– se prolonga indefinidamente sin culminar jamás.

Ahora bien, en la época contemporánea, tanto el psicoanálisis como la fenomenología de la religión se han ocupado del significado y del valor expresivo del símbolo; han llegado, así, a conclusiones contrapuestas en las que se expresa lo que Ricoeur denomina “el conflicto de las hermenéuticas” y considera como un aspecto central de la moderna reflexión sobre el lenguaje; atribuye a dicha reflexión gran importancia, debido a las implicaciones que ella encierra en relación con las diversas formas de comprensión que el hombre puede alcanzar acerca de sí mismo y de su situación en el mundo.

La interpretación psicoanalítica considera que ese mostrar-ocultar propio del símbolo remite siempre al deseo inhibido, el que –impedido de aparecer tal cual en la conciencia– se enmascara tras un sentido inmediato que lo disimula, a la vez que representa su única forma posible de aparición. Por lo tanto, atribuye al símbolo un valor arqueológico, en cuanto su apuntar se dirige hacia el pasado, hacia la infancia individual y colectiva, desde donde provendría toda generación de sentido. La religión, la obra de arte y, en general, toda creación cultural, surgirían como producto de conflictos instintivos no resueltos, a los cuales –en último término– reconduciría la interpretación.

Así, para el psicoanálisis, el sentido del símbolo es uno solo, independientemente de cuál sea su lugar de emergencia; mitos, ritos, sueños y creación poética apuntan todos, por igual, hacia el deseo inhibido; no hay ningún sagrado, ni –por lo tanto– ninguna hierofanía a través de la cual aquel se manifieste; lo que el hombre ha considerado como tal no sería más que el producto de la proyección de sus propios deseos y temores infantiles.

La fenomenología de la religión, por otra parte, cree descubrir en los símbolos un apuntar hacia un sagrado cuya interpelación nos llegaría a través de aquellos. Poseen, pues –para ella– un sentido escatológico, en cuanto no emergen como fantasmas de nuestro pasado, como productos de deseos inhibidos, temores, o conflictos no resueltos, sino que provienen desde lo sagrado, que se supone existente, y apuntan hacia un futuro que la interpelación nos anuncia y hacia el cual nos guía; la función de los símbolos consistiría, pues, en un manifestar-revelar, no necesariamente distorsionante, aunque expuesto al riesgo de llegar a serlo, debido a su carácter incompleto en relación con la infinitud y trascendencia de lo sagrado.

Frente a lo expuesto, Paul Ricoeur desarrolla su teoría del símbolo estructurada en torno a una interrogante que tiende a mediar entre los planteamientos de la “Escuela de la Sospecha” y aquellos de la Fenomenología de las Religiones: ¿se agota el símbolo en su función de distorsión del deseo inhibido al que unívocamente remite, de acuerdo con el psicoanálisis, o tiene también una función reveladora, que le es tan propia como la de disimulo, y cuyo apuntar no sería ya arqueológico sino escatológico, como pretende la fenomenología de la religión?

La posición de Ricoeur podría caracterizarse, de acuerdo con sus propias palabras, como representativa de la “confianza en el lenguaje” a la que antes hacíamos referencia; vale decir, como la esperanza de que éste no sea solo algo hablado por los hombres, sino que constituya también el vehículo de una interpelación que nos es dirigida. Desde su perspectiva, los símbolos aparecerían dotados de un doble apuntar, prestándose debido a ello a una doble interpretación: los mismos símbolos apuntarían a la vez –por un lado– hacia el deseo inhibido y –por otro– hacia aquello que nos trasciende y nos interpela a través de nuestra experiencia de lo sagrado.

Este doble apuntar del símbolo es lo que permitiría la unidad profunda de lo que constituiría su doble función: el ocultar y el revelar. Todo símbolo cumpliría ambas funciones, ya sea que aparezca en nuestra lectura de las hierofanías cósmicas, en el sueño o en la obra de arte; pero cada símbolo se situaría en uno u otro extremo de una única escala que iría desde el enmascaramiento de conflictos no resueltos en el pasado, hasta la revelación de nuevos modos posibles de ser en el mundo para el hombre.

En los símbolos oníricos –situados en uno de los extremos de dicha escala– predominaría la función de encubrimiento; el sueño estaría determinado desde el pasado, estaría volcado hacia la infancia; en cambio, en el otro extremo, en la obra de arte, predominaría la función reveladora, en la medida en que ella no se limita a dar expresión a los conflictos no resueltos, sino que –a través de ellos– apunta también hacia la apertura de un nuevo mundo posible.

En esta forma, habría entre las figuras efímeras que aparecen en nuestros sueños y la duradera creación artística una unidad funcional; pero habría, también, una diferencia de valor que explicaría que la última posea una permanencia que le permite llegar a inscribirse dentro del patrimonio cultural de la humanidad. Tal diferencia de valor respondería al hecho de que al sueño le faltaría la mediación del trabajo que permite que los fantasmas que lo pueblan se encarnen en un material resistente, constituyéndose, así, propiamente en obras; por otra parte, sin embargo, tales obras se enraizarían en nuestros conflictos infantiles, en nuestros arcaísmos, emergerían de la profundidad de lo onírico y, debido a ello, no serían mero artificio, simple artefacto comparable a tantos otros surgidos de la industria humana.

2.1. Hermenéutica de la simbólica del mal

Entre los símbolos cuya interpretación representa una mediación privilegiada para la autocomprensión de un yo incapaz de una intuición directa de sí mismo se

cuentan los símbolos del mal; Ricoeur los recoge en lo que la tradición judeo-cristiana denomina “confesión de los pecados”.

Es curioso constatar –plantea el filósofo– cómo el hombre se ha referido siempre al mal, ya sea al mal padecido o cometido por él, a través de símbolos y mitos que la historia de las religiones despliega hoy por primera vez ante nuestra mirada como tales; vale decir, no ya como “historias verdaderas”, sino como narraciones desprovistas de valor etiológico que, por consiguiente, no nos dicen nada acerca de cómo sucedieron efectivamente las cosas en sus orígenes, pero que sí nos dicen mucho acerca de una experiencia humana –la del mal– que, debido a sus especiales características que más adelante explicitaremos, no puede jamás ser expresada adecuadamente en un lenguaje conceptual.

En dicha tradición aparece, en primer lugar, una concepción mágica del mal en la que éste es concebido como “mancha”, como impureza, como algo que contagia o asalta desde fuera, sin que medie responsabilidad alguna del hombre; prima aquí –en consecuencia– un esquema de exterioridad en lo que respecta al origen del mal, propio de la comprensión trágica. Luego, en una concepción surgida a partir de una nueva categoría de la experiencia religiosa, la de estar situado “ante Dios”, el mal se muestra como ruptura de una relación con Él, como distanciamiento, desviación, trasgresión, vagancia; surge, entonces, el símbolo del cautiverio, proveniente de la experiencia histórica de Israel que –curiosamente– al hacer referencia a una fuerza que esclaviza, repone en alguna medida el esquema de exterioridad que parecía haber sido superado. Finalmente, en una experiencia ya más interiorizada del mal, se hacen presentes las imágenes de un peso, de una carga, de una culpabilidad en la que el “ante Dios” tiende a ser reemplazado por el “ante mí”; surge, así, una comprensión propiamente ética del mal en la que, sin embargo, las expresiones mismas de carga y peso remiten nuevamente hacia un esquema de exterioridad.

Ricoeur llama primarios a los símbolos antes descritos; éstos –nos dice– tienen un sentido primero, literal, que apunta –analógicamente– más allá de ellos mismos hacia un sentido segundo, hacia algo que es “como” una mancha, una desviación, o una carga, pero que no es efectivamente ninguna de ellas; este sentido segundo, que en esa forma se oculta y se revela a través del sentido primero, solo puede ser alcanzado gracias a este último.

Nuestro autor distingue esos símbolos primarios de los que llama símbolos de segundo grado o mitos; éstos consisten en una narración que incluye personajes, lugares y tiempos fabulosos, y relata el origen del mal, que hasta ahora solo habíamos revisado en los símbolos primarios; por otra parte, los mitos referentes al origen del mal describen también el acontecimiento que le pondrá fin y apuntan, por lo tanto, no solo hacia el pasado, sino también hacia el futuro.

Estas grandes narraciones relatan como el hombre –originariamente bueno– llegó a ser tal como es actualmente, y se reúnen en dos grandes grupos: el de los que relacionan el origen del mal con una catástrofe o un conflicto anterior al hombre y el de los que lo refieren a la libertad del hombre. Se configuran, así, dos grandes familias míticas que, en alguna medida, repiten la diversidad de los símbolos primarios y ofrecen, respectivamente, una comprensión trágica y una comprensión ética del mal.

Según la primera, el mal asalta al hombre como un destino –recordemos el caso de Edipo– e, incluso, a veces son los dioses mismos quienes lo tientan y lo extravían; entre tales mitos se cuentan todos aquellos que muestran al héroe como presa de un destino fatal e inexorable, el mito órfico del alma exiliada en un cuerpo perverso, el mito de Prometeo, etc.

A la familia ética, en cambio, pertenece la narración bíblica de la caída de Adán. Allí el mal aparece como resultado de una libre elección del hombre, la que representa una desobediencia frente al mandato de Dios y trae consigo el castigo divino; se introduce, así –en un mundo hasta entonces bueno– el sufrimiento de todo tipo, el imperio de la necesidad y la muerte, en relación con todos los cuales el hombre no aparece ya como víctima inocente sino como responsable directo.

Sin embargo, tal como sucedía con los símbolos primarios donde vimos reaparecer el esquema de exterioridad en la categoría del cautiverio y en la de la carga, en la narración bíblica aparece la serpiente que seduce a la pareja originaria representando –nuevamente– el mal como ser, como algo ajeno y exterior al hombre, como algo previo, y en cierta forma desencadenante de una elección que se supone libre.

Lo que sucede –dice Ricoeur– es que tanto los mitos trágicos como el mito ético contienen elementos contrapuestos constitutivos de la experiencia humana del mal: el hombre sabe que, cada vez, el mal vuelve a iniciarse con él, pero siente también que lo espera cada vez, como lo auténticamente “ya allí” que se enfrenta a su libertad. Por eso el esquema de exterioridad reaparece una y otra vez, tanto en los símbolos primarios, como en la diversidad de los mitos y, por último, en el único mito verdaderamente antropológico, el de Adán.

Estos elementos contradictorios constitutivos de dicha experiencia determinan el hecho de que ésta se exprese siempre, necesariamente, mediante un lenguaje simbólico. El símbolo dice algo que –por su trascendencia en relación con el logos– no puede ser dicho de otra manera, ya que el concepto no admite la contradicción en su interior.

Ahora bien, decíamos que “el símbolo da que pensar”; ello significa que –debido a que contiene lo que podríamos considerar como un núcleo esencialmente intraducible– exige una interpretación siempre renovada. Así, los símbolos presentan una especie de “vocación de racionalidad”, vale decir, se constituyen en punto de partida de un proceso hermenéutico inagotable, para el cual el concepto aparece como meta o punto de llegada.

Es así como a partir de los símbolos primarios y secundarios referentes al mal llega a configurarse una especie de “saber conceptual” que se expresa a nivel teológico-filosófico en el dogma del pecado original. Éste reúne dos elementos contradictorios entre sí: el de una mancha o tara casi biológica heredada por todo hombre al momento de nacer y el de una culpa o responsabilidad casi jurídica en relación con esa tara heredada. Estos elementos, irreconciliables el uno con el otro, hacen del pecado original, dice Ricoeur, un seudoconcepto, o concepto imposible desde el punto de vista lógico, cuya riqueza solo se hace perceptible cuando se lo enfoca desde el símbolo; esto es, cuando se acepta que su contradicción inherente no hace sino expresar a

nivel conceptual el carácter no lingüístico esencial de nuestra experiencia del mal, que debido a ello exige ser dicha simbólicamente.

Resulta posible apreciar, así, a lo largo de la evolución de nuestros símbolos un desarrollo integrado por un doble movimiento. Por un lado, se da un proceso de interiorización creciente en lo que respecta a la comprensión del mal; ésta pasa desde un esquema de total exterioridad, en el que el mal no se distingue prácticamente del ser, hacia una interpretación ética donde esa distinción intenta perfilarse con nitidez y aparece la noción de responsabilidad. Pero, al mismo tiempo, se produce una especie de empobrecimiento también creciente de la riqueza simbólica del lenguaje, que pareciera determinar la necesidad de la reaparición de esquemas correspondientes a momentos anteriores, aparentemente superados.

Ahora bien, aquello esencialmente indecible hacia lo que el símbolo apunta representa el misterio del mal padecido y actuado por el hombre. En este sentido, resulta interesante la consideración que hace Ricoeur del Libro de Job, incluido entre los libros poéticos y sapienciales en el Antiguo Testamento. Se narra allí el sufrimiento del justo, vale decir, se pone de manifiesto el aparente sinsentido de un sufrimiento que no puede ser interpretado como castigo –que es como lo interpreta la comprensión ética del mal– puesto que el que sufre jamás ha pecado. Se pone, así, de manifiesto la insuficiencia radical de la justificación del mal como castigo, la soberbia implicada en ese intento de explicación que supone que todo el mundo físico gira en torno a la condición “pecadora” del hombre y tiende a restaurarse la estremecedora percepción del insondable misterio del mal.

Por otra parte, la reflexión sobre los mitos permite a Ricoeur constatar que el surgimiento del mal no es sino el reverso de otro proceso, esta vez de salvación; así, por ejemplo, en el mito trágico de la caída del alma en el cuerpo se anuncia también la redención a través del conocimiento; igualmente, la condición pecadora de los descendientes de Adán está llamada a ser superada, en la plenitud de los tiempos, con el Justo Sufriente, el Mesías esperado.

Lo anterior muestra –dice Ricoeur– que el sentido de la simbólica del mal no puede ser aprehendido mediante una exégesis puramente regresiva; es preciso considerar, también, el correspondiente simbolismo referente a la superación del mal, el vector de sentido proveniente desde el fin hacia el comienzo. Se pondría entonces de manifiesto un apuntar escatológico del símbolo que se suma a la determinación arqueológica, presente esta última a través de la permanencia de los elementos arcaicos en todos los niveles de la simbología.

Pareciera, pues, que una renovada reflexión sobre la simbólica del mal, en la que se integran arqueología y escatología, podría devolver a la vida la dimensión de profundidad de la que se ha visto privada en una época donde el hombre, preparado por la técnica para enfrentar problemas cuya esencia es la de ser solucionables, se ha olvidado del misterio, transformando al mundo y a sí mismo en una pura y desencantada superficie.

3. Teoría de la metáfora²

El valor cognoscitivo que Ricoeur atribuye a la metáfora, la función que ella cumple como descubridora de vecindades entre los entes, inaccesibles para el pensamiento conceptual y no entrevistas antes, juega un rol de importancia dentro de su comprensión del sentido del discurso religioso y de su hermenéutica del texto, motivo por el cual la revisaremos brevemente.

Nuestro autor considera que la metáfora ofrece un mejor punto de partida que el símbolo para iniciar una reflexión sobre la palabra; en primer lugar, porque es objeto de estudio de una sola disciplina, la retórica, mientras que el símbolo –como antes veíamos– es abordado por lo menos desde la perspectiva de tres disciplinas: la historia comparada de las religiones, el psicoanálisis y la poética; en segundo lugar, porque la metáfora pertenece íntegramente al ámbito del lenguaje, en tanto que el símbolo pone en relación el nivel lingüístico del discurso con algo de carácter no lingüístico, que jamás puede pasar íntegramente al lenguaje: lo sagrado, los conflictos psíquicos disimulados, una específica comprensión del mundo y del sentido de la presencia humana en él.

La metáfora, en la retórica aristotélica, aparece con características muy diferentes a las que le son atribuidas por la actual semántica. Así, Aristóteles considera que la metáfora consiste en la transposición de un nombre, por ejemplo, desde el género a la especie, o bien en función de una analogía; el propósito de dicha transposición sería el de suplir una carencia en nuestras denominaciones, proveniente del hecho de que hay más cosas que palabras, adornar el lenguaje o, por último, seducir y convencer, que es –precisamente– lo que intenta la retórica. Mediante dicha transposición, la palabra “corriente”, esto es, aquella cuyo significado es reconocido dentro de una determinada comunidad parlante, adquiere una significación “figurada”.

Si la metáfora se entiende en este sentido, la significación figurada no parece aportar ninguna información sobre la realidad y la primera es considerada –en consecuencia– como una función meramente emocional del discurso.

Para la semántica moderna, en cambio, la metáfora solo adquiere sentido dentro de una frase, cuando entre los términos que la constituyen se produce una contradicción; así, por ejemplo, cuando Calderón de la Barca nos dice que el pájaro es “flor de plumas” o “ramillete con alas”, podemos ver que la metáfora surge como producto de una “impertinencia semántica”; esto es, de una no concordancia entre los términos de dicho enunciado, que hace que resulte absurda la pretensión de interpretarlo literalmente. Ese absurdo, esa “impertinencia semántica”, nos obliga a dar al enunciado una nueva interpretación, creadora de sentido, mediante una especie de torsión impuesta al sentido literal.

² En referencia a este tema ver de Ricoeur (1975); un muy breve y buen resumen del tema se encuentra en Ricoeur (1985), cap. I.

Como consecuencia de dicha creación, la metáfora deja entrever una cercanía entre entes que para la visión ordinaria no la tienen. Así, el poeta nos enseña a ver “como si”, vale decir, nos enseña a percibir como emparentados elementos constitutivos de lo real que antes no aparecían relacionados entre sí.

Desde esta perspectiva, por consiguiente, la metáfora no es considerada ya como mero adorno del lenguaje, sino que cumple una función reveladora: nos dice algo nuevo acerca de la realidad.

En un párrafo anterior decíamos que en el símbolo hay algo que “no pasa” al lenguaje conceptual y que por eso –a pesar de la vocación de racionalidad que lo caracteriza– la interpretación no logra jamás agotar su sentido y es así como el símbolo, en todo momento, “da que pensar”. Ello se debe –plantea Ricoeur– a que el símbolo se enraiza en ámbitos prelingüísticos: lo sagrado, el inconsciente, “lo que hay que decir”. La metáfora, en cambio, es la parte lingüística del símbolo, se mueve solo en el ámbito del logos y, en este sentido, podría afirmarse que –mientras la actividad simbólica está ligada, carece de autonomía– la metáfora es una libre creación, un verdadero acontecimiento del discurso.

Sin embargo, en el símbolo hay más que en la metáfora, puesto que él incluye un núcleo no lingüístico que es lo que desencadena la creación metafórica, en un intento siempre infructuoso y siempre renovado por dar íntegra expresión a lo indecible. En esta forma, pareciera que la metáfora está tan ligada como el símbolo, que el discurso poético –que es discurso metafórico– está ligado a “lo que hay que decir”; esto es, a nuevos modos posibles de ser y de habitar en el mundo, que el discurso poético despliega ante la mirada humana; pero dicho discurso está desligado en otro sentido: está liberado de la referencia al mundo circundante, al que nos ligan el discurso ordinario y el científico; y es esa misma liberación respecto a la referencia llamada “ostensible” –porque aquello hacia lo que apunta puede ser mostrado –la que permite la “referencia poética” a esos modos de ser posibles ocultos para la visión ordinaria.

Ahora bien, la metáfora –puesto que aparece en un enunciado– puede ser considerada ella misma como un texto mínimo; por consiguiente, la liberación de la metáfora se repetirá como uno de los rasgos propios del texto, que permiten a éste cumplir la función de apertura de mundo que le adjudica la hermenéutica ricoeuriana.

3.1. El discurso religioso como discurso poético

El discurso religioso primario –entendiendo por tal aquel que encontramos, por ejemplo, en los libros sagrados de la tradición judeo cristiana, que es la que Ricoeur analiza– que aún no ha sido trabajado por la teología y/o la filosofía, comparte con el discurso poético la ausencia de la referencia ostensiva y su reemplazo por la referencia metafórica; esto es, su apuntar hacia nuevos modos posibles de ser en el mundo. En el Nuevo Testamento, por ejemplo, se nos dice que el Reino de Dios es “como” un grano de mostaza, vale decir, se crea un nuevo sentido a partir de una impertinencia semántica. Se pone, así, de manifiesto que el discurso religioso es parte del discurso poético o, más bien dicho, representa el discurso poético por excelencia, y su función

reveladora se cumple, justamente, a través de su apuntar que –como veremos al hablar del texto– es un abrir de nuevos mundos posibles. (Cfr. Ricoeur 1990).

4. Teoría del texto³

Antes de iniciar la exposición de su teoría del texto y como introducción a ella, Ricoeur se ocupa de la contraposición entre lengua y discurso. La primera, como mero conjunto de signos, es atemporal, es mera virtualidad; el segundo, en cambio, es un “acontecimiento de habla” y, en cuanto tal, tiene una dimensión temporal, se actualiza en un momento específico, lo que lo hace esencialmente fugaz; el discurso tiene siempre sujeto e interlocutor, quien lo pronuncia y quien lo recibe, y supone, por consiguiente, una comunicación, mientras la lengua carece de ambos y es solo condición de posibilidad para la comunicación; finalmente, el discurso posee referencia en cuanto apunta hacia algo exterior al discurso mismo, hacia un mundo compartido por los hablantes, mientras la lengua carece de la una y del otro.

Por otra parte, el discurso, que es un acontecimiento de habla marcado por la fugacidad, posee un significado, dice algo que trasciende al discurso mismo, algo que perdura y es aquello que se ofrece a la comprensión. A partir de esta trascendencia del significado se produce una primera objetivación del discurso mediante la cual éste se constituye en “obra”, objetivación que culminará con el “distanciamiento” implicado en la fijación que aporta la escritura.

En el discurso escrito, por otra parte, desaparece el intercambio entre locutor e interlocutor propio de la situación de diálogo, ya que escritor y lector –que podrían equipararse a los primeros– están ausentes el uno para el otro; consecuentemente, el significado mental o psicológico del discurso, esto es, la intención e intereses del autor, pierde significado y es reemplazado por el significado verbal o textual; vale decir, por aquello que el discurso efectivamente dice.

Gracias a la fijación mediante la escritura, por otra parte, el discurso se convierte en un archivo disponible para la memoria individual y colectiva; trasciende, pues, al auditorio original y queda abierto para todo aquel que sepa leer.

Cuando el discurso escrito toma el lugar del habla, se produce también una transformación de la relación referencial; en el diálogo, el que habla dice siempre algo a alguien sobre algo y esto sobre lo cual se habla es el referente del discurso declarativo; así, en la situación de diálogo están presentes no solo los interlocutores, sino también el mundo sobre el cual se habla, una realidad situada en torno a los hablantes, compartida por ellos. Esta referencia a un mundo compartido, esta “referencia ostensiva”, de la que hablábamos al exponer la teoría de la metáfora, es la que en el discurso escrito –tal como sucedía en el caso de aquella– queda suspendida, por

³ Al respecto consultar Ricoeur (2001).

cuanto se equipara con el gesto de mostrar que ya no resulta posible entre autor y lector.

Estas cuatro liberaciones, en relación con la temporalidad, con las intenciones del autor, con el destinatario original y con el mundo circundante, configuran lo que Ricoeur llama la "autonomía" del "texto"; con ella culmina la objetivación de la obra –que ya se anunciaba en la trascendencia del significado del discurso oral– y se hace presente un "distanciamiento" que deriva de las características propias del texto y no de un método, como sucede en el caso de las ciencias naturales.

El discurso escrito, por otra parte, no agota el contenido del concepto de texto, que se hace extensivo a todo aquello en lo que se fijan y conservan las huellas dejadas por el hombre y objetivadas en obras perdurables, tales como monumentos, obras pictóricas, musicales, etc., que se constituyen en el auténtico objeto de estudio de las ciencias sociales.

Ahora bien, si en el texto ha desaparecido la referencia ostensiva, y las intenciones del autor ya no determinan el significado, ¿en qué podrá centrarse la interpretación? Ricoeur dirá en el "mundo del texto". Lo que hay que interpretar es la proposición de mundo hecha por el texto, las nuevas posibilidades de ser-en-el-mundo abiertas por él.

En esta forma, el texto aporta la mediación, el rodeo a través de las obras, que permite la autocomprensión a la que aspira toda filosofía reflexiva y que la tradición cartesiana creyó al alcance directo –sin disfraces ni distorsiones– de la intuición.

Dicho logro se alcanza gracias a un proceso de apropiación, que supone el distanciamiento derivado de la escritura y la objetivación propia de la obra. Esta apropiación –que no apunta ya en dirección al pasado, a la intención e intereses del autor, ni a las circunstancias propias del mundo circundante– se dirige hacia adelante, hacia un nuevo mundo propuesto, el mundo del texto, que éste despliega y revela; dicha apropiación no significa simplemente que el lector aplique el texto a su situación actual, sino que se comprenda a sí mismo a partir de esa propuesta, en función de las nuevas formas posibles de ser-en-el mundo desplegadas por ella.

Por último, Ricoeur destaca que el carácter de ficción propio del mundo del texto obliga al lector a tomar un distanciamiento frente a sí mismo, a ponerse en suspenso para poder apropiarse de las variaciones imaginarias constitutivas de la propuesta. En esta forma, la comprensión de sí mismo frente al texto implica –a la vez– apropiación y desapropiación; exige una crítica de las ilusiones del yo –cercana a una "crítica de las ideologías"⁴– que es condición de posibilidad para un auténtico logro de la autocomprensión frente al texto.

⁴ En relación con el concepto ricoeuriano de ideología ver "La Ideología y la Utopía", en Ricoeur (1984).

5. *Ética y hermenéutica*⁵

Ricoeur propone “reservar el término de ética para todo el cuestionamiento que precede a la introducción de la idea de ley moral”; considera, pues, que esta idea –si bien desempeña un papel de importancia dentro de la ética, que más adelante analizaremos– no representa dentro de ella una cuestión fundamental, sino derivada; nuestro autor define la ética como odisea de la libertad y postula como su fundamento último el deseo de ser y el esfuerzo por existir constitutivos del ser del hombre; puesto que solo se desea lo que no se tiene, el deseo de ser surge a partir la carencia de ser y, por eso mismo, supone el esfuerzo.

Cada yo se pone a sí mismo, vale decir, se afirma en un “yo soy” que intenta perseverar en la existencia y cree en su propia libertad, entendida como la capacidad para iniciar procesos nuevos en el mundo; pero esta libertad –que de partida es mera creencia– debe dar testimonio de sí misma mediante obras en las cuales se objetiva.

Ahora bien, para dar este testimonio, el yo necesita de un tú ante quien darlo, un tú que es un alter ego que –como el yo– necesita atestiguar su propia libertad; así, el yo y el tú precisan de un mutuo reconocimiento para que la libertad de ambos llegue a ser y trascienda la mera creencia.

Pero en ética –nos dice Ricoeur– tal como sucede en el ámbito del lenguaje, nadie crea nada a partir de la nada; en este último ámbito, cuando alcanzamos la capacidad de hablar, nos integramos a una conversación iniciada antes de que hiciéramos nuestra aparición –en un lenguaje cuyos términos ya poseen un significado– y que continuará sin nosotros cuando hayamos abandonado el escenario. En igual forma, en ética nos encontramos con un territorio ya marcado por las preferencias y valoraciones de quienes nos precedieron; los valores no son otra cosa que las sedimentaciones de esas preferencias y valoraciones que, en cuanto tales, revisten una casi objetividad, exigen nuestro acatamiento y representan las formas históricas asumidas por el mutuo reconocimiento. A los valores así entendidos, Ricoeur los llama “instituciones”, por cuanto representan lo que recibimos como dado, que podemos transformar, pero cuyo primer surgimiento jamás presenciamos.

El ámbito de la ética así descrito lo caracteriza Ricoeur como “intención de una vida buena con otros y para otros dentro de instituciones justas”; él está marcado por la no coincidencia entre esa intención y su actualización, por una desproporción entre la infinitud del deseo y la finitud de la capacidad humana de satisfacerlo. Nuestro autor denomina “falibilidad” a esta desproporción y ve en ella la condición de posibilidad del mal moral (v. Ricoeur 1980, Livre 1^{er}), en cuanto el hombre tiende a dar por totalizada esa odisea de la libertad en la que consiste la ética y que –en realidad– jamás culmina. Dicha desproporción, sin embargo, no responde a la pregunta por el origen mismo del mal, ya que –dados los elementos contradictorios constitutivos de

⁵ Al respecto ver “El yo, el tú y la institución”, en Ricoeur (1984); también Ricoeur (1996).

esa experiencia que revisamos al abordar la hermenéutica de los símbolos del mal— tal origen solo puede “decirse” simbólicamente.

Esta falibilidad es la que exige la aparición de la ley⁶ que nos hace pasar desde el ámbito de la ética al de la moralidad. La función de la ley es crítica, consiste en someter nuestra intención falible a la exigencia de universalidad de la ley; así, ésta no aparece ya como fundamento sino como una instancia derivada tendiente a disipar las ilusiones del yo.

Pero la ética no se agota con este segundo momento representado por la moral; la generalidad de la ley, enfrentada a problemas morales que surgen en relación con actores y situaciones específicas, no puede ajustarse a la particularidad de esos casos concretos y exige el recurso a la deliberación, a la sabiduría práctica conducente —a menudo— a inevitables excepciones en la aplicación de la ley; para ser legítimas, dichas excepciones deben mantenerse como tales, alejarse lo menos posible de la ley y no contradecir jamás la intención ética con la que se inicia todo el proceso que hemos analizado y que recibe de ella su sentido⁷.

Llegados a este punto, y para explicitar la relación de la ética con la hermenéutica, recurriremos a la comparación que Ricoeur hace de la vida con una narración⁸; esta última consiste en una historia que relaciona un conjunto de elementos heterogéneos entre sí —circunstancias, personajes, encuentros, conflictos, coincidencias, etc.— dentro de una totalidad de sentido. Estos elementos, al ser reunidos al interior de una historia única, hacen de ésta una “concordancia discordante” o una “discordancia concordante” que —en la medida en que avanza nuestra lectura— podemos llegar a comprender a partir de las expectativas que nos hacemos con respecto a su continuación y culminación, expectativas que vamos corrigiendo ante la aparición de nuevos antecedentes.

Por otra parte, la historia es también una síntesis entre dos clases de tiempo: el tiempo que pasa en una sucesión indefinida de incidentes y el tiempo que configura esa sucesión como duración, como algo que permanece a través de lo que pasa y desaparece.

Nuestra vida, dice Ricoeur, es “un relato en busca de narrador”; somos —cada uno de nosotros— los autores de una historia cuyo hilo conductor estaría dado por el mutuo reconocimiento de las libertades que, como veíamos, se estructura en función de valores o “instituciones”. Sin embargo, tal como sucedía en la narración donde nuestras expectativas debían ajustarse al surgimiento de nuevas situaciones, esos valores o instituciones —puesto que no son esencias eternas, sino sedimentaciones

⁶ Esta ley puede ser entendida en el sentido kantiano del imperativo categórico, o en el sentido habermasiano del supuesto de universalidad (U).

⁷ Estos tres momentos reconocidos por Ricoeur como componentes de la ética en su sentido amplio hacen de sus planteamientos un excelente referente para la fundamentación de las actuales éticas aplicadas

⁸ Al respecto, ver en “La vida: un relato en busca de narrador”, en Ricoeur (1984).

históricas— están sujetos a la innovación creadora, en la medida en que en vez de colaborar al mutuo reconocimiento de las libertades llegan a convertirse en obstáculos para su logro.

En esta forma, tradición e innovación se entretajan en la trama de nuestra vida y la ética, si la entendemos como “odisea de la libertad”, puede considerar el mundo de los textos —en el que toda tradición fue en algún momento innovación— como un grandioso laboratorio donde se experimentan nuevos modos de ser-en-el mundo, nuevas formas posibles de reconocimiento mutuo entre las libertades, nuevas maneras de comprender la relación de los aspectos éticos de la conducta humana con la felicidad y la desgracia.

En síntesis, los textos, transmisores de la tradición, abren reiteradamente ante la mirada de quienes los reciben nuevos mundos posibles en los que el hombre puede proyectar sus posibilidades más propias; se logra, así, a partir de una tradición cada vez reinterpretada gracias a la “fusión de horizontes”, que los intérpretes actuales comprendan en un nuevo contexto lo que comprendieron sus predecesores.

En esta forma, cada generación re-crea el mundo humano a través de la reinterpretación que cada una hace de la odisea de su propia libertad proyectada en los nuevos mundos posibles abiertos por los textos; cada uno de nosotros, por otra parte, como narrador de su propia vida re-interpretada una y otra vez a la luz de los nuevos modos posibles de ser-en-el mundo, colabora en la reformulación de la autocomprensión humana; ésta, por su parte, incide —en un auténtico círculo hermenéutico— sobre la nueva proyección de mundo abierta por los textos, en un proceso de interpretación que jamás llega a su culminación definitiva.

6. Conclusiones

a) La hermenéutica de Ricoeur, sustentada en sus teorías del símbolo, de la metáfora y del texto, deja atrás el idealismo cartesiano y en alguna medida también husserliano, expresado en la convicción de la transparencia del yo para sí mismo; cree dejar también atrás la primacía de la subjetividad, puesto que el yo —después de perderse a sí mismo en las diversas operaciones cognitivas, volitivas, estimativas, etc., entre las que se reparte— debe emprender un largo rodeo a través de sus obras para, finalmente, recuperarse a sí mismo al comprenderse frente al texto.

b) El carácter hermenéutico de la ética ricoeuriana, en la que el sí mismo se re-interpreta una y otra vez a la luz de su apropiación del mundo abierto por los textos de nuestra cultura, pone de manifiesto la profunda unidad del pensamiento de nuestro autor que reúne su interpretación del símbolo, de la metáfora, del discurso religioso, del texto y de la ética dentro de una totalidad de sentido que no se cierra, sino que queda abierta a la innovación creadora implicada en la interpretación siempre renovada.

Referencias bibliográficas

- Gadamer, Hans Georg (1977), *Verdad y método*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Ricoeur, Paul (1969), *Le Conflit des Interpretations; essais d'herméneutique*. Paris: Seuil.
- Ricoeur, Paul (1975), *La métaphore vive*. Paris: Seuil.
- Ricoeur, Paul (1980), *Philosophie de la volonté. 2. Finitude et culpabilité*. Paris: Aubier.
- Ricoeur, Paul (1984), *Educación y Política*. Buenos Aires: Editorial Docencia.
- Ricoeur, Paul (1985), *Hermenéutica y acción*. Buenos Aires: Editorial Docencia.
- Ricoeur, Paul (1990), *Fe y filosofía*. Buenos Aires 1990: Editorial Docencia y Editorial Almagesto.
- Ricoeur, Paul (1996), *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI.
- Ricoeur, Paul (2001), *Del Texto a la Acción*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Resumen / Abstract

Ante la reciente muerte de Paul Ricoeur, ofrecemos una revisión de su obra como homenaje a quien fuera uno de los más destacados representantes de la filosofía contemporánea en Francia. La exposición lo sitúa en relación con los principales pensadores de la modernidad e intenta poner de manifiesto la profunda unidad de su pensamiento, al tomar como hilo conductor su específica visión de la hermenéutica y su búsqueda de la comprensión del sí mismo a través de la interpretación de las obras en las que se objetiva; en función de ello recorre su teoría del símbolo, de la metáfora, del discurso religioso como discurso poético y del texto; desemboca, finalmente, en su concepción de la ética como odisea de una libertad, surgida del deseo de ser y del esfuerzo por existir, que se interpreta a sí misma a lo largo de una vida que puede ser considerada como "un relato en busca de narrador".

In consideration of the recent death of Paul Ricoeur, we offer a revision of his work as homage to one of the greatest representatives of contemporary French philosophy. The exposition situates him in relation with the most important modern thinkers and attempts to show the deep unity that characterizes his thought; with this purpose, it focuses the attention in his specific vision of hermeneutics and in his search for the understanding of the self through the interpretation of its work; it goes through his theory of symbols, of metaphor, of religious discourse and of text; finally it arrives to his conception of ethics as the odyssey of a liberty, born from the urge to be and the effort to exist, which interprets itself through a life that can be understood as a story in search of a narrator.