

HERMENEIA 5

mfn 3198

233.137
A636
2º ed.

Antropologías del siglo XX

Dirigido por Juan de Sahagún Lucas
Lamby

SEGUNDA EDICIÓN

EDICIONES SIGUEME - SALAMANCA - 1979

BIBLIOTECA
PP. Capuchinhos

II. Bibliografía sobre E. Mounier

- Conilh, J., *Emmanuel Mounier*, P.U.F., Paris 1966.
- Charpentreau, J. - Rocher, L., *L'esthétique personnaliste d'Emmanuel Mounier*, Ouvrières, Paris 1966.
- Díaz, C., *Mounier, ética y política*, Edicusa, Madrid 1975; *Personalismo obrero*, Zero, Madrid 1969. A Carlos Díaz corresponde el mérito indiscutible de propagar el pensamiento de Mounier en los ambientes más diversos, echando mano de todos los medios a su alcance.
- Díaz, C. - Maceiras, M., *Introducción al personalismo actual*, Gredos, Madrid 1975.
- Domenach, J. M., *Mounier según Mounier*, Laia, Barcelona 1973.
- Guissard, L., *Emmanuel Mounier*, Barcelona 1965.
- Maritain, J. - Mounier, E., *Correspondance*, 1929-1939, presenté par J. Petit, Desclée de Brouwer — Seuil, Paris 1973.
- Moix, C., *El pensamiento de Emmanuel Mounier*, Estela, Barcelona 1964.
- Nicastro, L., *La rivoluzione di Mounier*, Thomson Editore, Ragusa 1974.
- Rigobello, A., *Il contributo filosofico di Emmanuel Mounier*, Fratelli Rocca, Roma 1955.
- Varios, *Esprit* (diciembre 1950), número especial dedicado a Mounier en que colaboran: Ricoeur, Lacroix, Marrou, P. Fraisse, entre otros.
- Varios, *Le Nouveau Planète* (septiembre 1970), número especial dedicado a Mounier.
- Varios, *Mounier de Nouveau: Esprit* (avril 1970).
- Winock, M., *Histoire politique de la Revue «Esprit»*, Du Seuil, Paris 1975.

La antropología hermenéutica de P. Ricoeur

Manuel Maceiras

I. INTENCIÓN Y MÉTODO

Paul Ricoeur nace en Valence, Francia, en febrero de 1913. En la Sorbona de París obtiene la *aggregation* en 1935. Tras su matrimonio, en el mismo año, se dedica a la enseñanza de la filosofía. Durante la guerra es hecho prisionero por los alemanes. Terminada la guerra enseña en el colegio Cevenol, centro dependiente de la iglesia reformada de Francia, a la que Ricoeur pertenece. Miembro del Centro Nacional de Investigación Científica, comienza la publicación de sus trabajos más importantes a partir de 1946. En 1952 sucede en la cátedra de historia de la filosofía a Jean Hyppolite en la universidad de Estrasburgo. En 1956 se traslada a la Sorbona y allí enseña hasta 1966. Con la apertura de la universidad de Nanterre (1956) se ofrece con gusto para trasladarse a aquella universidad *de banlieu*, donde permanece hasta hoy.

Tras los acontecimientos de 1968, Ricoeur es nombrado decano. Su figura era, sin duda, la más propicia para una misión de «reconciliación y arbitraje» entre las fuerzas, antagónicas con frecuencia, que se enfrentan en toda universidad y que mayo de 1968 hizo salir a luz. Su gestión, basada en la sinceridad personal, en el trabajo responsable, en el repudio de todo dirigismo de la cultura y de la investigación, en la condena de los intereses solapados, en el rechazo de todo falso reformismo, en la convicción de que «es necesario aliar la audacia constante de las reformas a la dinámica de la revolución»,

no pudo menos que fracasar. Su libertad de espíritu, su bondad, su perspicaz intuición, exigían de todos un compromiso demasiado profundo y una acción tan sincera que no era precisamente lo que interesaba ni a los integristas ni a los revolucionarios, dentro y fuera de la universidad de Nanterre.

Su dimisión en marzo de 1970¹, sanciona inequivocadamente, no una gestión más o menos acertada, sino que es símbolo incuestionable del fracaso de unas instituciones convertidas en monumentos de la reiteración y de la burocracia, encarnadas con las exigencias de un revolucionarismo irresponsable². Conflicto de instituciones, conflicto de edades y de intenciones, que Ricoeur afronta con decisión, también en su obra teórica, aunque consciente de que la solución no será puntual ni personal. La solución estará en el empeño de una acción sincera que va, en lo personal y en lo colectivo, del reconocimiento de la necesidad del ser en el mundo, al compromiso en la aventura de la creatividad sin límites a que está llamada la persona. Su obra se amplía, en consecuencia, más allá del ámbito de la filosofía profesional. Los temas políticos, educativos, religiosos y económicos inquietan a Ricoeur no como segundos, sino como la nervatura de la propia filosofía. Su obra es la evidencia de una modernidad responsable que adquiere significado sólo en la intención de comprensión de la existencia personal, coimplicada absolutamente en el mundo. Como otros muchos, también Ricoeur recibe su «matriz filosófica»³ de la entrañable invitación de Mounier.

Con el profesor Aranguren diremos que «la figura de Paul Ricoeur es una de las más eminentes y rigurosas de la actual filosofía francesa»⁴. La finura analítica de su obra demuestra tanto su eminencia como su rigor, además de una amplísima documentación. Filosofía, teología y exégesis bíblica, psicología, psicoanálisis y lingüística, son dominios que estudia no de forma erudita y pasajera, sino con rigor y responsabilidad puestos de manifiesto en su pensamiento creador, ajeno a toda reiteración.

El rigor de su obra se asienta, sin embargo, en el rechazo de todo punto de partida aceptado como absoluto y en el repudio de todo afán universalista. Para Ricoeur la comprensión filosófica se ejerce como elucidación en el seno de una totalidad

preconcebida. Se requiere, en consecuencia, una precomprensión prefilosófica que se preste a la reflexión, puesto que no hay filosofía sin presupuestos; ella vive de lo «que se ha comprendido ya sin ser reflexionado». La filosofía debe ser, por el contrario, un comienzo radical en cuanto al método. De él es plenamente responsable y de su rigor no puede dimisionar. Por eso la obra de Ricoeur adquiere complejidad cada vez que un nuevo problema se presenta. El rigor del método reclama el recurso a temáticas colaterales (Freud, lingüística...) que son el escalón de una trayectoria unitaria.

La complejidad se ordena en torno a la unidad temática que, a su vez, experimenta un alejamiento progresivo de las posiciones iniciales, sin que ello suponga su abandono. Un momento de su obra reclama el siguiente y supone el anterior. Todos sus libros marcan esta progresión; incluso los artículos, no menos importantes, vienen a establecer el nexo temático o la ampliación esclarecedora dentro de su preocupación única: la comprensión del hombre.

II. FENOMENOLOGÍA Y EXISTENCIALISMO

Como toda su generación, Ricoeur llega a la filosofía cuando Husserl y Bergson han consumado su magisterio; Jaspers, Heidegger y Marcel, a su vez, reúnen inquietudes muy dispares en torno a la temática existencial. Su preocupación de juventud, que ya no abandonará, en contacto con Gabriel Marcel y bajo la inspiración de Husserl, consistirá en «explorar el reino de la experiencia viva y de sus significaciones»⁵. Del existencialismo recibe la inspiración de una ontología del ser entendido no como forma sino como acto, como «poder de existir y de hacer existir»⁶. La filosofía, por tanto, no puede empequeñecerse ni en una metafísica de la esencia, ni en la fenomenología de las cosas. Kierkegaard es igualmente buen ejemplo⁷ de un pensamiento clarificador de la existencia afincado en dominios periféricos a la filosofía que Ricoeur recorrerá con provecho. Husserl, el último sobre todo, le impulsa a buscar el sentido de la realidad a partir del sujeto y afirmar las posibilidades de su conocimiento a partir del «mundo de la vida».

1. Cf. *Le Monde* de 18 mars 1969.

2. *Esprit* (juin-juliet 1968).

3. P. Ricoeur, *Histoire et vérité*, Paris 1955, 138.

4. Prólogo a *Finitud y culpabilidad*, Madrid 1969, 9.

5. P. Ricoeur - G. Marcel, *Entretiens*, Paris 1968, 12.

6. *Histoire et vérité*, 360.

7. Cf. *Philosopher après Kierkegaard*: RevThPh 13 (1963) 303-316.

Ilustrado por la fenomenología y el existencialismo, no coincidirá, sin embargo, con ninguno de sus maestros: su filosofía va a ser un existencialismo no marceliano y una fenomenología no husserliana.

Sus primeras obras están marcadas por ambas tentativas. *Gabriel Marcel y Karl Jaspers* (1947), *Karl Jaspers y la filosofía de la existencia* (1948), en colaboración con M. Dufrenne, suponen el acercamiento a una esfera de problemas que conciernen la posibilidad de introducir en la reflexión conceptos existenciales como los de alienación, culpa, ser en situación... La existencia, para Ricoeur, con buena parte del existencialismo, debe pasar por la aceptación del «cuerpo propio». Ella no es subjetividad pura, negatividad o contingencia definitivas, sino que es ineludible el reconocimiento de la realidad objetiva del mundo y la aceptación del yo como afirmación originaria, aunque en relación dialéctica con la subjetividad, la contingencia y la negatividad.

De tales presupuestos nace la *Filosofía de la voluntad* que programa en tres partes: *eidética, empírica y poética*. La primera se elabora a partir de las estructuras fundamentales del sujeto, con abstracción de la realidad del mal que desfigura las formas del obrar humano; éste se estudia en función de las solas estructuras fundamentales. La *empírica* introduciría la realidad del mal, del que se había hecho abstracción, con la exigencia de un cambio de método, puesto que su estudio sólo será posible a través de los indicios reales del mal en el mundo y del análisis de su lenguaje indirecto. La *poética* concluiría la ontología del sujeto, con un nuevo cambio de método, ya que incluiría la realidad de la trascendencia, sólo accesible a una especie de «poética». La coherencia de tal proyecto inicial, si bien se mantiene, se complica y obliga a Ricoeur a recorridos marginales, como es el caso del estudio de Freud o de la lingüística. Hasta hoy, sólo la eidética y la introducción a la empírica han llegado a término en forma unitaria, aunque buena parte de su obra alcance la temática empírica y poética.

A la *eidética* de la voluntad responde *El voluntario y el involuntario* (1950), que podríamos calificar de fenomenología existencial, en cuanto que pretende extraer de la experiencia vivida los significados y estructuras esenciales de la voluntad (del proyecto, del deseo, de la determinación...), a través de un método esencialmente descriptivo que reporta a la intencionalidad del *cogito* toda la gama de actos intencionales del sujeto. Reflexionando sobre lo querido, lo hecho, podremos alcanzar la comprensión de la conciencia que quiere o que hace. Tam-

bién para Ricoeur, siguiendo a Husserl, una función se comprende sólo por su intencionalidad.

La descripción fenomenológica (noético-noemática) traspuesta al obrar, evidencia la realidad recíproca de lo voluntario y de lo involuntario. Lo voluntario se entiende como *querer originario* cuyo sujeto es el *cogito*. Lo involuntario, por el contrario, es el *inconsciente indefinido*, el *carácter finito*, la *naturaleza invencible*, la *vida contingente*, la *condición corporal...* Sin el reconocimiento de tal reciprocidad no será posible la comprensión eidética de la voluntad. La reflexión debe contar tanto con la decisión volitiva como con el involuntario corporal.

La descripción se orienta en un triple sentido que constituye el esquema de su obra: en primer lugar, lo querido, el proyecto, contiene el sentido de la acción que debo realizar según el poder de decisión que yo tengo; en segundo lugar, la acción, la obra, que inscribe el proyecto como algo real, esclarece el obrar como estructura intencional de la conciencia; en tercer lugar, decisión y ejecución deben pasar por el reconocimiento de la necesidad y de lo involuntario. Estos diversos aspectos del querer guían, a su vez, la descripción de los elementos involuntarios: los necesidades se estudian en relación con la decisión a la que ofrecen motivos; los «movimientos preformados del obrar», las emociones y hábitos, se analizan en relación con la moción voluntaria a la que favorecen u obstaculizan; por último, el carácter, el inconsciente, la vida y su estructura..., se describen en relación con el consentimiento, puesto que a él infieren condiciones inevitables.

1. De la descripción al misterio

Pero a lo largo de la descripción fenomenológica un movimiento de «superación», de *dépassement*, se va haciendo sentir. La descripción no brinda adecuada razón de la existencia, del yo en situación corporal, que no se objetiviza en ninguna de sus funciones y exige la superación de la psicología husserliana. Es así como el afán de claridad y distinción se siente limitado e irrumpe la invitación de G. Marcel reclamando la conversión de la objetividad en existencia, del «problema» en «misterio». Misterio que no es «movimiento de evasión y exilio»⁸ sino reconocimiento de que la imposibilidad de inventariar el yo está implicada en la urgencia del pensamiento

8. *Entretiens*, 123; cf. igualmente *Le volontaire et l'involontaire*, 18.

ansioso de distinción, heredado de Husserl. Siguiendo tal movimiento podremos participar en los múltiples debates conflictivos entre lo voluntario y lo involuntario que configuran el sentido global del misterio de la encarnación: conflictos entre la decisión y la afectividad, entre el esfuerzo, la emoción y la costumbre, entre el consentimiento y el carácter, entre un enigmático inconsciente y la indeclinable obligación de obrar y estar en la vida. Sólo participando en tan singular experiencia se vislumbra la comprensión.

El yo está, desde el principio, dividido, en guerra consigo mismo; tan diáfano y «decidido», como oscuro y condicionado. El advenimiento de la conciencia arruina su consonancia íntima puesto que ella tiende a relegar el cuerpo al mundo de los objetos y a proclamarse como subjetividad pura. Pero el cuerpo es reacio a toda objetivación y el cogito, a su vez, a toda tentativa de evasión idealista. Se apunta así, ya en la primera obra de Ricoeur, el tema del disimulo, del *larvatus prodeo*, que exige aquí la participación en el misterio existencial y, más adelante, impone la obligación de una hermenéutica aplicada a los signos en los que la vida se objetiva para descubrir el sentido de la existencia.

La abstracción de la culpa es necesaria en la descripción eidética porque ésta sólo puede considerar las nociones susceptibles de ser descifradas en los actos fundamentales del sujeto. Y la culpa, aunque real, es un accidente, un cuerpo extraño dentro de la ontología fundamental⁹. Ella no debe confundirse con la finitud, tal como sucede en el existencialismo, para el que ambos términos y realidades tienden a identificarse, con lo cual la culpa viene a ser una forma particular de finitud y ésta implica, a su vez, una cierta culpabilidad.

Otro motivo exige la «epoché» de la culpa: si poseemos un lenguaje directo para designar los rasgos de una ontología fundamental tales como el proyecto, la decisión, el «yo puedo»..., al mal nos referimos siempre de forma indirecta, a través de metáforas, tales como error, carga, servidumbre, mancha, atadura... que impiden una fenomenología directa e imponen un acercamiento a su realidad por el desvío del camino largo de la interpretación de sus símbolos.

Una vez presente el mal en el discurso filosófico se requiere, en consecuencia, un cambio de método con un doble

9. *Le volontaire et l'involontaire*, 23 ss; cf. F. D. Vansina, *La problématique épochale chez P. Ricoeur et l'existentialisme*: RevPhLouvain 70 (1972) 587-619.

recurso. Puesto que el mal no se deduce de la «eidética» del hombre será preciso, por una parte, el recurso a las formas reales de su aparecer, introduciendo el tema de la criminalidad, de la guerra, de la explotación, del derecho penal... para establecer un discurso coherente sobre él. Por otra parte, puesto que no se manifiesta con el lenguaje directo, es inevitable el recurso a una mítica concreta en cuya interpretación pueda inscribirse el proceso noético-noemático que conduzca del lenguaje a la conciencia.

La temática empírica no ha sido todavía abordada por Ricoeur. Su *Finitud y culpabilidad* es solamente una introducción a la temática empírica. En la primera parte emprende la tarea de buscar el lugar de inserción del mal en la realidad humana, de encontrar la falla antropológica que lo hace posible. Guiado por Kant y Jean Nabert, Ricoeur continúa la dualidad de lo voluntario y lo involuntario en la dialéctica de la desproporción humana. Platón, Pascal y Descartes ilustran la intermediariedad del hombre entre la finitud y la infinitud que lo califican como *desigual consigo mismo*. Desigualdad que se manifiesta en la situación de perspectiva y circunstancia ineludibles y la afirmación de infinitud que pretende, en la tendencia a la felicidad como objeto de la totalidad humana y su detención en el placer como límite parcial, en la aspiración a la indefinida superación de sí mismo y la aceptación de las tensiones finitas que lo mediatisan.

La categoría primera de la antropología no es la negatividad, sino la apertura; la limitación se caracteriza entonces como una desproporción antropológica generalizada (trascendental, práctica y afectiva) que constituye al hombre como lábil o radicalmente falible. Labilidad que hace posible el mal en cuanto ella es ocasión o lugar por donde el mal puede penetrar en el hombre, origen a partir del cual el hombre comete el mal, capacidad o realización efectiva del mal.

El mal procede de esta desproporción que es la labilidad, pero, he aquí su paradoja, no viene al mundo y al hombre sino porque éste lo pone, lo actualiza, como los mitos hacen ver; incluso en el mito adánico, que reporta el mal a la voluntad, la figura de la serpiente es el símbolo de una anterioridad del mal, de un «siempre ahí» de su realidad. La visión ética del mundo —el mal por la libertad— no da razón del mal sin resto, puesto que si, por una parte, el mal entra en el mundo por el hombre, éste, a su vez, lo encuentra, de alguna manera, como previo en el mundo y en sí mismo. Es, pues, necesario comprender en conjunto y «como en sobreimpresión el des-

tino original de la "bondad" y su manifestación histórica como maldad»¹⁰. No es lícito, en consecuencia, especular sobre el concepto del mal, ni reflexionar sobre el mal «ya ahí», fuera del mal que nosotros «ponemos» que —a su vez— nos remite a la «historia de la salud». Tal es la paradoja que está a la base de su análisis de la simbólica del mal.

2. La simbólica del mal

Nada, hasta el momento, había planteado problemas lingüísticos especiales. Pero el paso de la inocencia a la culpa no es accesible a ninguna descripción, aunque sea empírica, sino que, para detectarlo, se requiere el recurso a una mítica concreta. *La simbólica del mal* inicia la tarea de análisis del lenguaje simbólico del mal que hace posible un acercamiento comprensivo a la voluntad agente.

Ricoeur parte del presupuesto de la aceptación del lenguaje como referencial, como noema para remontarse a la noesis; presupuesto aquí aceptado sin otra mediación pero que le conducirá hasta la lingüística y hasta Freud, alejándole del proyecto inicial.

Ahora bien, el lenguaje simbólico no puede ser introducido en el discurso filosófico tal como aparece. Es preciso establecer una hermenéutica que prepare su «reprise» por la filosofía, sin que pretenda por eso ser «una interpretación alegorizante que quiera encontrar una filosofía enmascarada bajo el disfraz imaginativo del mito»¹¹; ella será una filosofía, una interpretación creadora, *a partir* de los símbolos, manteniendo al símbolo como símbolo y al mito como mito y no como falso logos o pseudo saber.

La primera etapa de la hermenéutica debe iniciarse como fenomenología de los símbolos, al estilo de la fenomenología de la religión (Mircea Eliade). Será necesaria una criteriología de las diversas zonas de emergencia del simbolismo (onírico, poético, natural) y una tipología de las diversas versiones temáticas, para establecer luego los niveles de su significación en vistas a encontrar en ellos la capa genuinamente significativa, ajena a toda posterior racionalización. De este modo, los diversos símbolos del mal aparecen incluidos en mitos tipificados en dos grandes clases: aquellos que reportan el mal a la vo-

luntad, representados por el mito adánico, eminentemente antropológico, que acusa al hombre como responsable, y aquellos que reportan el origen del mal a una situación conflictiva, anterior al hombre, como lo hacen el «mito trágico de la existencia», el mito del «alma exiliada» y el mito del «drama de la creación».

Para Ricoeur, sin embargo, el mensaje simbólico más significativo no se encuentra ni en el mito ni en las racionalizaciones posteriores operadas sobre él sino en los *símbolos primarios* que componen mitos y racionalizaciones. Por esto será preciso «deshacer el concepto» a través de un análisis intencional que busque el kerigma simbólico propiamente dicho. El concepto (el concepto de «pecado original» en este caso) es ya un lenguaje de *tercer orden*, un falso saber a eliminar. Este falso saber ha sido elaborado sobre las narraciones míticas (el mito adánico) que, a su vez, son un lenguaje de *segundo orden* porque en ellas el poder expresivo del símbolo se ha empobrecido en la narración, con un tiempo y unos personajes que limitan la expresividad simbólica; la vivencia y la realidad del mal están ya «reducidas» en el mito a unos modos concretos que la desfiguran. El nivel auténticamente significante se encuentra en el lenguaje de *primer orden*, el de los símbolos propiamente dichos (mancilla, mancha, esclavitud, destierro...), sin relación de tiempo o espacio, que hacen referencia sólo a la realidad simbolizada que se objetiva sólo en ellos. Al símbolo podemos entonces definirlo como «una estructura de significación en donde un sentido directo, primario, literal, designa, por añadidura, otro sentido, indirecto, secundario, figurado, que no puede ser aprehendido más que a través del sentido primero»¹².

En consecuencia con lo anterior, el símbolo debe ser despojado de toda intención etiológica y dotado de una función comprensiva. Lo mismo debe decirse del mito: del mito explicación es preciso pasar al mito simbólico, que explora la comprensión de un sector de realidad, inaccesible por cualquier otro procedimiento.

La segunda etapa de la hermenéutica consistirá en participar en la «vida de los símbolos», en el dinamismo por el cual el simbolismo se supera incesantemente, en una hermenéutica espontánea, en la que todo símbolo es iconoclasta respecto a otro. La tercera etapa podemos llamarla trascendental, puesto que el símbolo se convierte en el *a priori* de una

10. *L'homme faillible*, 161.

11. *La symbolique du mal*, 325..

12. *Le conflit des interprétations*, Paris 1969, 16.

deducción trascendental. El simbolismo nos revela nuestra situación en el ser, que nos interpela en cada símbolo; al hombre lo comprenderemos mejor siguiendo la inspiración simbólica, que es ya *logos*. La interpretación deberá reportar a la comprensión ontológica el significado lingüístico del simbolismo.

III. REFLEXIÓN E INTUICIÓN

La aceptación del símbolo como *a priori* se generaliza en la obra de Ricoeur de tal modo que no sólo el simbolismo del mal, sino todo el universo simbólico se convierte en el «camino largo», en la «vía tortuosa y desviada», por donde podemos acceder a la comprensión antropológica. El camino será largo, pero —para Ricoeur— es el único adecuado. Por eso nos dirá: «Yo apuesto que comprenderé mejor al hombre y al vínculo entre el ser del hombre y el ser de todos los existentes si sigo la indicación del pensamiento simbólico»¹³. Su obra pretende mediatizar metodológicamente su apuesta.

Ahora bien, entre la comprensión de los signos y la comprensión de sí mismo se requiere una etapa intermedia: la etapa de la reflexión. Siguiendo a J. Nabert, Ricoeur entiende la reflexión como esfuerzo, como movimiento de apropiación de sí por sí mismo, puesto que el hombre no está en posesión inmediata de sí mismo. Apropiación y comprensión de sí que se ejercen sobre la equivocidad propia del lenguaje simbólico. Equivocidad que trasforma a la filosofía de la reflexión puesto que supone la inserción en la filosofía de una triple contingencia: contingencia originada en el lenguaje escogido, en la cultura a la que éste pertenece y en la interpretación peculiar del intérprete. Así lo reconoce Ricoeur explícitamente y lo justifica: la relación entre el yo pienso, yo soy, y los signos culturales no obedece a una lógica de la univocidad sino a una lógica del doble sentido, compleja pero no arbitraria. Esta lógica se justifica por el carácter *a priori* del símbolo, que no se remite a una lógica formal sino a una lógica trascendental «entendiendo por lógica trascendental el establecimiento de las condiciones de posibilidad de un dominio de objetividad en general; la misión de una lógica de este tipo es la de hacer surgir, por vía regresiva, las nociones presupuestadas por la constitución de un tipo de experiencia y de un

tipo correspondiente de realidad. La lógica trascendental no se agota en el *a priori* kantiano. El vínculo que hemos establecido entre la reflexión sobre el *yo pienso, yo soy* en tanto que acto y los signos diseminados en las culturas de este acto de existir abre un nuevo campo de experiencia, de objetividad y de realidad»¹⁴. A este campo se remite la lógica del doble sentido que se justifica por la estructura misma de la reflexión puesto que *lo trascendental* es un carácter auténtico del discurso, que es así genuinamente asumido como vehículo de la aprehensión de sí por sí mismo. La «situación» en el ser, las «secuencias razonables», no podrán ser deducidas sino a través de la contingencia del símbolo, apartándonos tanto del ideal de univocidad de Husserl en las *Investigaciones lógicas*, como de la apodicticidad del cogito cartesiano.

La temática del *cogito* se trasforma profundamente en cuanto que su afirmación apodictica es tan cierta como inoperante. La reflexión no es intuición, reitera Ricoeur, sino apropiación de nuestro deseo de existir, recuperación de lo que Fichte llama el «juicio tético», o acto de ser que subyace a las operaciones objetivadas del yo. El *ego* cartesiano no podrá afirmar nada más sobre sí mismo si no se mediatisa por la crítica aplicada a las obras y a los actos que son los signos representativos del acto de existir. El yo debe pasar de apodictico a hermenéutico. La representación adquiere —de este modo— vigencia no sólo como manifestación de la cosa (con lo cual se hace objeto de una gnoseología), sino que se convierte en manifestación de la vida, del esfuerzo y del deseo, viniendo a ser objeto de una exégesis o de una interpretación.

A esta crítica al *cogito*, que proviene de la aceptación del simbolismo como *a priori*, debe añadirse otra: la originada en los grandes maestros de la sospecha, Marx, Nietzsche y Freud, que afirman la falsedad como categoría primera de la conciencia. Una crítica radical de la conciencia debe ser previa, en consecuencia, a toda afirmación del yo. Aunque Husserl (*Meditaciones cartesianas*) ya reconoce la dissociación teórica entre el carácter cierto del *cogito* y el carácter dudoso de la conciencia, es necesario superar su posición teórica a través de una meditación sobre Freud que radicalice en la práctica la crítica al falso *cogito*. La conciencia, de posesión y certeza primera, debe convertirse en tarea, en *telos* a alcanzar, en lugar de llegada. No es punto de partida puesto que ella es, antes que nada, falsa.

13. *La symbolique du mal*, 330.

14. *De l'interprétation, essai sur Freud*, Paris 1965, 59.

Al desafío psicoanalítico contra la certeza inmediata de la conciencia podríamos también añadir el de la semiología. Para la lingüística, al menos en sus primeras formulaciones estructuralistas, la génesis del signo no requiere precisamente un sujeto, sino solamente una diferencia sobre la que se establezca el sistema diferencial que constituye la lengua, disociada del acto del sujeto hablante, o habla.

La ontología a que puede aspirar la filosofía hermenéutica no será, en consecuencia, una ontología, o una antropología, separada, unitaria, definitiva o explicativa de modo apodíctico. Ella no podrá ser elaborada sino contando con la mediación simbólica y teniendo presente que, puesto que el yo y la conciencia no son intuición, deben recuperarse a través de la interpretación de los símbolos en los que manifiestan.

Pero una dificultad se hace sentir: la interpretación de los símbolos no es unitaria. El conflicto entre interpretaciones divergentes es legítimo y reclama una misión epistemológica de arbitraje que Ricoeur impone a la filosofía, que se convierte, por entero, en hermenéutica ilustrada por los diversos estilos de interpretación para poder elaborar la ontología deseada.

IV. LA PLURALIDAD HERMENÉUTICA

Dos son, para Ricoeur, los grandes estilos de interpretación: uno, el que considera el signo, y el lenguaje en general, como disfraz y máscara cuya falacia es necesario reducir; el otro ve en el lenguaje una sugerencia, un logos que impulsa a la escucha de un mensaje más fecundo. El primero es desmitificador, reductor de falsas envolturas; el segundo, por el contrario, invita a una cierta remitificación, a una reinención o reminiscencia de un sentido total involucrado en el sentido aparente. Al primer estilo pertenecen todas las hermenéuticas nacidas de Marx, Nietzsche y Freud; al segundo las derivadas de Husserl.

De este modo, Husserl sigue estando presente con la invitación de volver a las cosas mismas, al mensaje esbozado en el símbolo. A su vez, se establece con Freud una doble relación: la originada en el tema de la voluntad, que no puede marginar a Freud (sea cual fuere el grado de aceptación concedido a sus tesis), y la que proviene de la particular manera de interpretar el símbolo que él introduce. La hermenéutica de Ricoeur va a continuar siendo fenomenológica, en cuanto guiada por el objeto, y antifenomenológica puesto que Freud

la ilustra con un tipo de interpretación que parte de su eliminación o abandono.

Con el reconocimiento del objeto va implícita «una confianza en el lenguaje: la creencia de que el lenguaje que vehiculan los símbolos es menos hablado por los hombres que hablado a los hombres... Yo debo decir que esta confianza es la que anima toda mi investigación»¹⁵. Confianza que encuentra en el símbolo una «verdad» que reclama la realización plena de su intención significante (la *die Erfüllung* de Husserl) dirigida al sujeto como mensaje e interpellación. Como el logos de Heráclito, esta intención significante exige ser oída puesto que, tras los primeros indicios, alumbría un mundo de significado cada vez más amplio. El sentido definitivo será siempre posterior, algo en pos de lo cual la reflexión se afana. El análisis del *Dasein* procede en Heidegger de una confianza similar¹⁶.

Esta primera cara del símbolo proclama, promesa... llevará a Ricoeur a buscar en la conciencia una dimensión similar que la descubre como algo no definitivo, como sugerencia y posibilidad de ser. La *Fenomenología del espíritu* de Hegel ofrece un modelo de conciencia progresiva de este tipo que invita a descubrir en el yo una dimensión teleológica que induce a definirlo como *lo que puede ser*.

Pero el segundo estilo de interpretación, o hermenéutica de «la sospecha», es igualmente indispensable para elaborar la ontología de la comprensión. Los tres grandes desconfiados, Freud, Marx y Nietzsche (padre de la hermenéutica moderna) son unánimes en considerar a la conciencia como falsa y al lenguaje como encubridor de su falsedad y de la condición alienante que se abriga en la noción de sujeto consciente. Será necesario, pues, destruir las verdades aparentes, acabar con los ídolos que en el símbolo se albergan y le convierten en encubridor del sentido auténtico. Los tres tienen en común la liquidación de la ilusión de la conciencia, adquirida en la escuela de Descartes a costa de la duda sobre las cosas; los tres nos brindan, a su vez, una ciencia mediante del sentido, irreducible a la conciencia inmediata. Difieren en el proceso al que atribuyen la formación de la conciencia falsa y en los métodos

15. *Ibid.*, 38.

16. Sumamente ilustrativa sobre el tema resulta la lectura del libro de E. Lledó, *Filosofía y lenguaje*, Esplugues de Llobregat 1970, que contribuye, muy perspicazmente, a centrar el tema de la hermenéutica filosófica.

de descifre que deben serle aplicados, pero son unánimes en querer liberar al hombre de su falsa seguridad.

Ricoeur particulariza el análisis de la hermenéutica reductiva a través de la obra de Freud¹⁷. Este no es el maestro de las tinieblas sino el exegeta de la cultura y del yo en el mundo; el psicoanálisis no es sólo una práctica terapéutica sino una interpretación general de la totalidad humana que, como tal, entra en conflicto con cualquier otra «interpretación del fenómeno humano».

El psicoanálisis puede entenderse como una hermenéutica o exégesis del sentido aparente que se explica por el recurso a lo latente. En él se reconocen «níveis» psíquicos condicionantes que engarzan el lenguaje del sentido y el sentido del lenguaje con relaciones de fuerza. El sentido del yo y de la cultura se remiten a una economía energética pulsional. La labor del análisis freudiano pretenderá, en consecuencia, una sustitución de las apariencias en la conciencia, educada en el principio del placer, por otra instruida en el principio de la realidad. La cultura, a su vez, asimilada por Freud al *super-ego*, tiende a presentar al hombre una serie de sustitutos para hacer más llevadera la adecuación al principio de realidad. Las «satisfacciones» culturales no son más que placer sublimado, que obedece a una economía pulsional, y requieren una labor reductiva y purificadora.

Sin que sea preciso coincidir con los contenidos freudianos en su totalidad, lo pertinente para Ricoeur es la urgencia de interpelar al simbolismo personal y colectivo. Sujeto y cultura están, en efecto, vinculados a una realidad fantasmal que requiere enfrentar al lenguaje, a los mitos y a los símbolos, representaciones de la pulsión, con la labor de reducción al lenguaje inteligible en términos de conciencia. Tal estilo hermenéutico induce a buscar en el yo una «arqueología» condicionante, una anterioridad responsable de todo sentido actual.

Con la instancia reductiva del freudismo es preciso admitir que la interpretación no puede sólo limitarse a dar razón de las expresiones de doble sentido buscando el sentido segundo sugerido en el primero, sino que ha de ser, a su vez, eliminación del sentido aparente para descubrir al responsable real de su aparecer. Ambos estilos son necesarios, legítimos, cada uno en su orden, y ambas funciones —«reconstrucción» y «destrucción» del símbolo— deben ser llevadas en contemporá-

17. Respecto a la tentativa hermenéutica de Nietzsche, cf. J. Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris 1966.

neidad. La eliminación, la destrucción de las falsas evidencias, es tan necesaria para elaborar una ontología del sujeto, como la escucha y la atención al mensaje del símbolo. Freud y Hegel aparecen entonces como modelos, no necesariamente únicos, en que Ricoeur descubre la dialéctica arqueología-teleología que establece las bases para la comprensión del yo.

V. DIALÉCTICA ARQUEOLOGÍA-TELEOLOGÍA

No pretende Ricoeur juxtaponner ambos modelos asignando a Freud la explicación de una parcela de la realidad del yo y recurriendo a Hegel para descubrir con él la comprensión de la parcela complementaria. Tal procedimiento sería la caricatura del pensamiento dialéctico. Sólo la reflexión entendida como movimiento de apropiación del yo a través de los signos, hace posible la articulación dialéctica. No se trata, pues, de la inserción híbrida del discurso freudiano y hegeliano. La filosofía reflexiva, no Freud o Hegel, es la llamada a elaborar la comprensión del sujeto, cuyas dimensiones los símbolos apuntan como polaridad de una única realidad. Sólo la reflexión puede decir que hay un *telos* allí donde encontramos un *arché* y viceversa. La comprensión dialéctica es una cuestión de la filosofía y no de Freud o de Hegel.

Para esclarecer la dimensión arqueológica, la tentativa de Ricoeur se sitúa en la diferencia que hay entre la implicación problemática del sujeto en el freudismo y su posición apodíctica en la filosofía reflexiva. Si para Freud y el psicoanálisis la «semántica del deseo», o mecanismo pulsional, puede ser suficiente para explicar el campo de la experiencia y de la teoría, sin llegar a afirmar el yo, para la filosofía reflexiva, por el contrario, se impone la búsqueda de la condición que condiciona tal afirmación puesto que ella parte de la afirmación del sujeto. Pero como, tampoco para la filosofía reflexiva, no hay comprensión directa de sí por sí mismo, la reflexión reclama al psicoanálisis como arqueología del sujeto que contrapone dialécticamente a una teleología, con la irrupción del horizonte del «absolutamente otro», de la trascendencia, insinuada por los símbolos, pero que no recubre la dialéctica arqueología-teleología.

La afirmación del cogito es una primera verdad para la filosofía que no puede ser verificada ni deducida y nos remite a la interpretación dialéctica. El modelo freudiano, por el contrario, es una contestación definitiva de la conciencia como

origen del sentido y por tanto del yo. El lenguaje se arraiga en el deseo y es preciso un análisis, una descomposición regresiva de la conciencia que conduce al reconocimiento del inconsciente como lugar del sentido y a la aceptación del narcisismo como equivalente freudiano del falso cogito. De este modo «yo descubro, en el seno mismo del ego cogito una pulsión cuyas formas derivadas apuntan hacia algo absolutamente primitivo, primordial, previo, que Freud llama narcisismo primario»¹⁸. El deseo es siempre anterior.

La anterioridad filogenética, ontogenética, histórica y simbólica del deseo, sitúa al inconsciente «fuera del tiempo» y hace del freudismo una revelación siempre inacabada del arcaísmo, una manifestación de lo siempre anterior. Anterioridad que no es un simple modelo ni un punto de vista metodológico, sino que implica una visión de las cosas y del hombre que reconoce al *sum* como anterior al cogito. Es esta arqueología restringida de la pulsión y del narcisismo la que nos autoriza a hablar del carácter insuperable del deseo y encara al hombre con un irreducible e indestructible destino anterior.

Además de la arqueología restringida del ego, Freud tematiza la arqueología generalizada del super-ego, puesto que toda la teoría freudiana de la cultura y del mundo ético puede ser entendida como una extensión analógica de la interpretación del sueño y la neurosis individuales. El super-ego arraiga en el *id*. Ahora bien, el inconsciente no pasa por entero a las representaciones en la conciencia: lo que «en el inconsciente es susceptible de hablar remite a un fondo no simbolizable: al deseo como deseo. Este es el límite que el inconsciente impone a toda trascipción lingüística que se pretenda sin resto»¹⁹. El deseo como deseo permanecerá como realidad irrepresentable, no susceptible de trascipción, exponente de una arqueología irrecusable.

Para Ricoeur el reconocimiento de la anterioridad de la pulsión en relación con la representación y la irreductibilidad del afecto a la representación, no es nueva en la tradición racionalista ni, por tanto, exclusiva de Freud. El problema de Freud es el de Schopenhauer en *El mundo como voluntad y representación*, el de Espinoza, en el libro tercero de la *Etica*, que se plantea el problema de cómo los grados de adecuación de la idea expresan los grados del *conatus*, del esfuerzo que nos constituye. Es, sobre todo, el problema de Leibniz en la *Mo-*

nadología al estudiar cómo la representación se articula sobre el apetito.

Si en *El voluntario y el involuntario* insistía en los indeclinables aspectos involuntarios de la voluntad, aquí el *cogito* aparece en una dependencia más radical, que no es percibida en la experiencia inmediata sino descifrada a través de los sueños, de los mitos, de la cultura en general, que se constituyen como representaciones de la dimensión arqueológica y remiten al mismo tiempo a un fondo no representable.

Esta arqueología reclama, por sí misma, una teleología, implícita en el freudismo, aunque Freud no la tematice. El modelo teleológico más adecuado lo encuentra Ricoeur en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. También aquí la conciencia está habitada por un movimiento de descentramiento no regresivo sino progresivo. Ella no se comprende sino en el reconocimiento de tal descentramiento, en el que cada figura del espíritu encuentra su sentido en la siguiente y no en la anterior. Su exégesis consistirá en reconocerla como movimiento «en una progresión a través de todas las esferas de sentido que una conciencia debe encontrar y apropiarse para reconocerse como un sí mismo, un sí mismo humano, adulto, consciente»²⁰. El hombre se hace, sale de su infancia, haciéndose capaz de un recorrido de significaciones que adquieren sentido por el movimiento de totalización que las impele a superarse y enriquecerse; el sentido final es inmanente a cada uno de los momentos significativos anteriores. El filósofo debe ser fenomenólogo en cuanto que se ajusta a lo que aparece. Pero si puede decir lo que aparece es porque lo vislumbra en las figuras ulteriores, en el avance del espíritu sobre sí mismo que constituye la verdad. En el recorrido de las diversas figuras que forman el espíritu (en sentido hegeliano) la conciencia debe hacerse conciencia de sí, puesto que la conciencia que precede al movimiento dialéctico es sólo manifestación del mundo. El ejemplo hegeliano es ilustrador puesto que brinda un contenido a la idea vacía del proyecto existencia. El yo es creación de sí mismo en cuanto que es movimiento infinito en el que cada término o estadio sale de sus posibilidades y límites para enriquecerse en la superación. El yo se hace en su historia, no es sólo destino natural, como apunta Freud, sino promesa y acción que se recupera como un «sí mismo» a través del mundo.

Por su cuenta Ricoeur tematiza la dimensión teleológica recurriendo a la objetividad como constitutiva de sentimien-

18. *De l'interprétation*, 413.

19. *Ibid.*, 439.

20. *Ibid.*, 448.

tos típicamente humanos susceptibles de ser explicados sin el recurso al «retorno de lo reprimido», como quería Freud. Es un viejo tema de nuestro autor que la última parte del *De la interpretación, ensayo sobre Freud* analiza pero que estaba ya presente en *El hombre lábil* y en varios de sus primeros artículos. Somos, nos dice, no sólo por nosotros sino por el mundo y por los demás. El análisis de los sentimientos del *haber*, del *poder* y del *valer* manifiesta que su realidad se constituye en el sujeto por la relación con un sector del mundo objetivo.

El hombre se constituye en el *haber* por la interiorización de su relación con la objetividad del mundo en cuanto que ésta puede ser objeto de posesión; al mismo tiempo, puede alienarse en ella configurando la esfera de los sentimientos de avaricia. El *poder* está relacionado con un grupo de sentimientos (ambición, responsabilidad...) que se configuran como humanos interiorizando la relación con la objetividad en cuanto accesible a situaciones de mando y de poder real del hombre sobre ella; la modalidad alienante, formada en torno al vicio de la tiranía, deriva de esta misma relación de poder. A su vez, el *valer* se constituye en la interiorización de la relación con la objetividad en cuanto brinda la posibilidad de configurar el sentimiento de la estima, que reclama al mundo y a los otros para constituirse como tal o como su derivación alienante que es el orgullo o la vana gloria.

El símbolo es el concreto dialéctico que, a través de su superdeterminación, evidencia la unidad dialéctica del yo. Unidad dialéctica que ni Freud ni Hegel dislocan puesto que la arqueología freudiana remite a la teleología implícita en sus mismos conceptos, sobre todo en el de sublimación; la teleología hegeliana afina, a su vez, sobre la arqueología implícita de la vida, que Hegel reconoce como «le dépassé indepassable». En consecuencia, Freud y Hegel pretenden explicar «todo el hombre», no una parte cada uno de ellos. Ni Freud es el maestro de las tinieblas, ni Hegel el de la luz.

Para Ricoeur, preciso es advertirlo, la comprensión de la realidad dialéctica del yo no será nunca adecuada. Si Hegel culmina su *Fenomenología* en un saber absoluto, él se veta tal posibilidad. El mal está ahí como límite y condición de toda comprensión, el inconsciente como testimonio de lo enigmático, el espíritu como lo siempre inacabado.

Un último elemento impide toda ontología definitiva. La dialéctica apunta, pero no engloba, una dimensión escatológica —el «absolutamente otro»— que es horizonte no reductible

a la reflexión; horizonte de trascendencia que abre como esperanza lo que la reflexión pretende cerrar. Dar razón cabal, dentro de la filosofía reflexiva, de la secuencia «arqueología-teleología-escatología», ¿quién puede hacerlo? Para Ricoeur, tal pretensión es la tierra prometida que empeña la reflexión. Freud, Hegel, Kant, Spinoza, Marcel, la fenomenología de la religión... sitúan al hombre en una dimensión que sobrepasa toda objetivación; él será siempre lo no inventariable. Por esto la ontología será una ontología «militante», la ontología de un acto y no de una forma. Ontología que reconoce el conflicto hermenéutico no como un juego de lenguaje sino como el anuncio real donde se manifiesta la estructura ontológica coherente del ser. En este sentido «la hermenéutica es insuperable. Sólo una hermenéutica, ilustrada por las figuras simbólicas, puede mostrar que las diferentes modalidades de la existencia pertenecen a una única problemática, puesto que son finalmente los símbolos más ricos quienes aseguran la unidad de estas múltiples interpretaciones; sólo ellos son portadores de todos los vectores, regresivos y prospectivos, que las diversas hermenéuticas dislocan»²¹. No se trata de la disolución del sujeto de la reflexión, como se ve, sino de recuperarlo como hermenéutico, cuyo ser se convierte por entero en «ser interpretado».

VI. HERMENÉUTICA Y ESTRUCTURALISMO

Por afán de claridad hemos eludido hasta ahora la problemática lingüística que subyace a la obra de Ricoeur. Su estudio particularizado desbordaría los límites aquí previstos. Digamos, sin embargo, que toda su obra podría ser repensada al filo de la temática lingüística que le guía en cada momento.

En *La simbólica del mal* Ricoeur parte del presupuesto del lenguaje como referencial y como vehículo encaminado a la exploración de la subjetividad de la conciencia. El mito, el lenguaje simbólico en general, están dotados de una intención significativa que no se discute a nivel lingüístico sino que se acepta como previa. En esta primera etapa de su obra, interpretar es el correlativo del lenguaje simbólico: puesto que hay símbolos con doble sentido debe haber interpretación. Etapa sin duda ligada a la hermenéutica romántica de Dilthey y Schleiermacher que exige remontarse hasta las condiciones subjetivas e históricas de la producción del texto para poder interpretarlo.

21. *Le conflit des interprétations*, 27.

Pero la introducción del lenguaje simbólico acerca a Ricoeur a la temática lingüística propiamente dicha por un doble motivo: para discutir sus mismos presupuestos y para confrontar su interpretación del mito y del símbolo con la realizada por el estructuralismo, particularmente por Lévi-Strauss.

Del estudio de De Saussure Ricoeur incorpora la lección del reconocimiento del texto como un «en sí», independiente de la intención de su autor y de las condiciones de su producción. La hermenéutica no buscará ya la convergencia de dos subjetividades, la del autor y la del intérprete, sino la fusión de horizontes, al estilo de la hermenéutica de H. G. Gadamer: el horizonte del texto y el del intérprete. El texto adquiere así autonomía e independencia y el discurso se sitúa en condiciones de isotopía. La hermenéutica se hace de este modo más rigurosa y científica²². No se elimina, sin embargo, el problema del desplazamiento del significado objetivo del texto al acto personal del intérprete, a la apropiación del sentido. La hermenéutica mantendrá su función de abrir al ser el lenguaje que, por exigencias de método, la lingüística limita al mundo de los signos. Se impone, en consecuencia, deslindar en el lenguaje dos niveles: el de la estructura, cuyo significado puede ser deducido por el análisis estructural, y el de lo que el lenguaje dice, que no puede ser objeto del sólo análisis estructural y cuyo sentido sólo una interpretación podrá elucidar. Llega así Ricoeur a la obra de E. Benveniste, quien, desde dentro de la lingüística, elabora los elementos necesarios para distinguir en el lenguaje varios niveles, reductible cada uno de ellos a unidades mínimas de significación de diverso orden. Ello permitirá engarzar análisis estructural y comprensión hermenéutica.

Tras la dicotomía de De Saussure «lengua-habla», la lengua es reductible, metodológicamente, a unidades mínimas de tipo semiológico; la función analítica, por tanto, debe dar cuenta sólo de la combinatoria a la que obedecen, abstrayendo de la significación. Pero en la «lingüística del discurso» de Benveniste, la frase es la unidad de significado que, por sí misma, es siempre predicativa y no agota su significación en la estructura semiológica que le es subyacente. El orden de la semiología está, pues, orientado al orden de la semántica. El recurso a Benveniste será decisivo para Ricoeur puesto que le permite mantener el análisis estructural como legítimo a nivel científico que, por sí mismo, reclama un nivel analítico de otro tipo, el

de la interpretación o comprensión hermenéutica, afincado en el carácter semántico del discurso.

De Chomsky acepta el presupuesto del poder creativo del espíritu y la legitimidad del trasformacionalismo, que configuran el lenguaje como medio de extraordinaria fecundidad para la exploración de los procesos subjetivos. Si Chomsky relaciona pensamiento y lenguaje, Ricoeur, como hemos visto, establece un proceso análogo entre voluntad y lenguaje.

La atención a los aspectos referenciales de todo lenguaje le aproximan igualmente a la escuela inglesa y americana del *lenguaje usual*, representada por Austin y Searle, cuya insistencia en el carácter polisémico irreducible de los términos y en la variabilidad de los valores semánticos, ofrece una contribución a la hermenéutica del simbolismo. Además, la filosofía del lenguaje usual mantiene las expresiones de mayor poder descriptivo de la experiencia humana brindando al análisis fenomenológico pautas lingüísticas. Fenomenología y lenguaje usual pueden y deben fecundarse mutuamente como la hermenéutica pretende. Con ello la lingüística no permanecerá al nivel de las meras distinciones lingüísticas y la fenomenología habrá abandonado toda pretensión de la intuición directa de la experiencia vivida. La tentativa de Ricoeur, como hemos visto, no está lejos de tal intención, por eso podemos decir que sus presupuestos básicos lingüísticos se aproximan a la teoría del *Speech-act* de Austin y Searle.

Roman Jakobson es igualmente estudiado, aceptando de él la afirmación del proceso metafórico como procedimiento ordinario del lenguaje. La obra de Ricoeur adquiere sin embargo consistencia propia en el ámbito de la poética con su último libro: *La metáfora viva*²³. Ocho agudísimos estudios, independientes en el tema pero coherentes en la intención, llevan a reconocer la metáfora no como sustitución de palabras, sino como tensión entre dos sentidos que produce por sí misma nuevos significados. La torsión metafórica es proceso vivo del lenguaje; es significación emergente. Como en toda su obra anterior, también aquí Ricoeur mediatisa sus conclusiones con el recurso a las teorías propiamente poéticas de Richard, Max Black y Beardsley, además de Aristóteles.

La metáfora es creación en cuyo origen se reconoce «una vehemencia ontológica» puesto que si el lenguaje poético no

23. Cf. igualmente *La métaphore et le problème central de l'herméneutique*: RevPhLouvain 70 (1972) 93-112. Cf. también *Parole et symbole*: RevSc-Rel 1-2 (1975).

es el de la filosofía, el discurso especulativo encuentra su posibilidad y su solicitud en el discurso poético. El símbolo debe emparentarse con la tensión metafórica puesto que ella clarifica lo que en él hay de confuso. Pero, a su vez, es necesario reconocer que el símbolo está arraigado en la experiencia humana.

En la reflexión de Ricoeur sobre la metáfora viva nos parece adivinar algo más que una preocupación lingüística, esclarezadora de la función del lenguaje poético. Con su análisis apresta, a nuestro entender, los instrumentos metodológicos necesarios para explorar esferas de realidad que su obra vislumbra, pero comprensivamente inadecuadas incluso por medio del análisis que guió la simbólica del mal.

El tema del lenguaje en general y del simbolismo en particular no puede menos de encontrar a Lévi-Strauss. Para Ricoeur es en el plano lingüístico donde debe establecerse la discusión. Lévi-Strauss, en efecto, siguiendo las tesis de De Saussure, Troubetzkoy y Jakobson, parece prescindir del significado del lenguaje mítico en aras de una labor de descodificación que reduce el mito a elementos mínimos (mitemas) de orden semiótico y no semántico; su significado se agota en el análisis de la combinatoria de los diversos mitemas. El mito no es entonces un mensaje sino un modelo lógico, codificado, encaminado a resolver las contradicciones en que el hombre se encuentra.

Ricoeur, por el contrario, parte de la convicción de que en el lenguaje no puede abandonarse el nivel semántico. El análisis estructural será, en consecuencia, legítimo para descubrir la estructura lingüística; pero lo que el lenguaje quiere decir u orden semántico, reclama la interpretación hermenéutica que está ligada a la reflexión y se opera, por tanto, a otro nivel distinto del científico-lingüístico.

Insiste además Ricoeur en que Lévi-Strauss, siguiendo igualmente la lingüística sincrónica de De Saussure, trabaja con mitos en que la sincronía es preponderante y la historia (diacronía) tiene vigencia mínima. Tal es caso de los mitos del área totémica que Lévi-Strauss analiza. Sin embargo, en los mitos del área helénico-judaica, que están a la base de nuestra memoria histórica occidental, hay una carga de diacronía que los hace significativos a través de su reinterpretación en lugares y tiempos distintos. La temporalidad es aquí pieza clave de su poder significante. Estos mitos ofrecen otro tipo de pensamiento simbólico, que Ricoeur llama «kerigmático» puesto que la pervivencia excepcional del kerigma judío en contextos so-

cio-culturales distintos representa el modelo más significativo. En él la comprensión hermenéutica está llamada a un trabajo intelectual que no se agota en el análisis estructural del texto y que debe contar con «las tres historicidades: de los acontecimientos fundantes o tiempo oculto, de la interpretación viviente por los escritores sagrados que constituye la tradición y la historicidad de la comprensión, la historicidad hermenéutica»²⁴. El análisis no se reducirá, pues, a encontrar el ordenamiento sintáctico de un lenguaje que no dice nada, sino que pretenderá descubrir el discurso significativo del mito que si, para Lévi-Strauss, nada dice del hombre, para Ricoeur encierra el logos mismo de la situación del hombre en el ser.

REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA

I. Obras de Paul Ricoeur

- Gabriel Marcel et Karl Jaspers, Temps Présent — Seuil, Paris 1947-1948.*
Karl Jaspers et la philosophie de l'existence, Seuil, Paris 1948 (en colaboración con M. Dufrenne).
Histoire et vérité, Seuil, Paris 1955.
Philosophie de la volonté: I. Le volontaire et l'involontaire, Aubier-Montaigne, Paris 1950; II. Finitude et culpabilité, Aubier-Montaigne, Paris 1960 (trad. cast., Taurus, Madrid 1969): 1.^a *L'homme faillible; 2.^a La symbolique du mal.*
De l'interprétation, essai sur Freud, Seuil, Paris 1965 (trad. cast., siglo XXI, Buenos Aires).
Entretiens avec Gabriel Marcel, Aubier-Montaigne, Paris 1968.
Le conflit des interprétations, Seuil, Paris 1969.
La métaphore vive, Seuil, Paris 1975.

De sus numerosísimos y extensos artículos citamos algunos:

- Etre, essence et substance chez Platon et Aristote: Les Cours de la Sorbonne* (1957).
Introducción y notas a la traducción de *Ideen I*, de Husserl, Gallimard, Paris 1950.
Philosopher après Kierkegaard: RevThPh 13 (1963).
Husserl and Wittgenstein on language, en E. N. Lee (ed.), *Phenomenology and existentialism*, Baltimore 1969.
Evenement et sens: Archivio di Filosofia (1971).
La métaphore et le problème central de l'herméneutique: RevPhLouvain 70 (1972).
Phenomenologie et herméneutique: Man and Word 3 (1974).
Science et idéologie: RevPhLouvain 72 (1974).

24. *Le conflit des interprétations*, 50.