

UNIVERSIDAD DE DEUSTO
FACULTAD DE FILOSOFIA Y CC. DE LA EDUCACION
SECCION DE FILOSOFIA

"LA HERMENEUTICA SIMBOLOGISTA EN LA OBRA DE PAUL RICOEUR"

TESIS DOCTORAL PRESENTADA POR D. JOSE ANTONIO BINABURO
ITURBIDE.
DIRIGIDA POR EL DOCTOR D. ANDRES ORTIZ-OSÉS

EL DIRECTOR



EL DOCTORANDO



BILBAO, SEPTIEMBRE, 1990

A la reciente memoria de mi Madre.

Así como a mis hijas-mellizas Laura
y Marta que nacieron junto con esta
obra.

Y, naturalmente a Mariel.

INDICE

INTRODUCCION: LA HERMENEUTICA SIMBOLOGISTA EN LA OBRA DE PAUL RICOEUR.....	I
CAPITULO. I: EL LENGUAJE Y EL SIMBOLO	
1.- LA ONTOLOGIA HERMENEUTICA EN EL HORIZONTE LINGUISTICO.....	1
1.1.- A.ORTIZ-OSES: ONTOLOGIA HERMENEUTICA: LENGUAJE RELATIVO Y/O CORRELATIVO.....	4
1.1.2.- Mito y Lenguaje: los protosimbolos.....	8
1.1.3.- La articulación lingüística del Sentido y de la Axiología.....	19
1.2.- GADAMER: ONTOLOGIA DIALECTICA	
1.2.1.- Lenguaje y realidad.....	25
1.2.2.- Carácter lingüístico de la comprensión.....	34
1.3.- HEIDEGGER: REDUCCION DE LA ONTOLOGIA COMO COMPRESION A UNA FENOMENOLOGIA DE LA EXISTENCIA.....	39
1.3.1.- La pregunta por el Ser (ontología) compromete al que pregunta.....	41

1.3.2.- La contribución de Heidegger a la teoría hermenéutica de Paul Ricoeur.....	48
2.- <u>ONTO-FENOMENOLOGIA DEL LENGUAJE SIMBOLICO</u>	
2.1.- <u>RICOEUR</u> : Del lenguaje referencial al lenguaje simbólico.....	53
2.2.- El lenguaje simbólico y la tarea de interpretación (equivocidad).....	67
 <u>CAPITULO.II: EL SIMBOLO Y EL MITO (LA MITOSIMBOLICA</u>	
<u>DEL MAL)</u>	75
1.- <u>LA PROBLEMATICA DEL SIMBOLO</u>	76
2.- <u>LOS SIMBOLOS DEL MAL</u>	93
3.- <u>LA PROBLEMATICA DEL MITO</u>	102
3.1.- Origen de la mitología.....	109
3.2.- El mito como lenguaje.....	116
3.3.- El mito como símbolo.....	121
4.- <u>LOS MITOS DEL MAL</u>	126
5.- <u>LA LIBERTAD SEGUN LA ESPERANZA: LA LIBERTAD</u> <u>COMO AFIRMACION</u>	141
 <u>CAPITULO.III: EL SIMBOLO DA QUE PENSAR. EL SIMBOLO DA</u>	
<u>QUE HABLAR</u>	155
1.- <u>LA ESTRUCTURA DEL SIMBOLO</u>	
1.1.- La formación del símbolo.....	156

1.2.- Contenido del símbolo.....	171
1.3.- Donación del símbolo.....	174
2.- <u>HERMENEUTICA DE LOS SIMBOLOS</u>	181
2.1.- Símbolo y Hermenéutica.....	183
2.2.- Pensar a partir del símbolo.....	191
2.3.- Ontología simbólica.....	199
<u>CAPITULO IV: CONFLICTO HERMENEUTICO</u>	209
1.- <u>EL DESCENTRAMIENTO DE LA CONCIENCIA: FREUD,</u> <u>HEGEL, HUSSERL</u>	212
1.1.- <u>FREUD</u> : La descentralización arqueo- lógica.....	215
1.2.- <u>HEGEL</u> : Descentramiento teleoló- gico.....	218
1.3.- <u>HUSSERL</u> : Descentramiento reductor- transcendental.....	221
2.- <u>ARQUEOLOGIA, TELEOLOGIA Y FENOMENOLOGIA DEL</u> <u>SUJETO</u>	
2.1.- Hermenéutica de los símbolos como ejer- cicio arqueológico.....	223
2.2.- Hermenéutica de los símbolos como ejer- cicio teleológico.....	234
2.3.- Hermenéutica como ejercicio de fenome- nología para la recuperación del sujeto.....	246

3.- HERMENEUTICA DE LOS SIMBOLOS RELIGIOSOS: SU TEMATIZACION ESOTOLOGICA.....	256
4.- HERMENEUTICA DE LOS SIMBOLOS COMO EJERCICIO DE LA DIALECTICA ENTRE ARQUEOLOGIA Y TELEOLOGIA.....	262
CAPITULO.V: DE LA ONTOSEMANTICA DEL SIMBOLO A LA SEMANTICA DEL TEXTO.....	274
1.- DEL DISCURSO (HABLA) AL DISCURSO (ESCRITO): EL TEXTO.....	275
2.- LA METAFORA: INNOVACION SEMANTICA Y ONTOLOGICA.....	291
3.- ACCION Y NARRACION COMO INNOVACION SEMANTICA POR LA IMAGINACION CREADORA.....	305
CONCLUSION.....	321
NOTAS	
CAPITULO.I:.....	342
CAPITULO.II:.....	354
CAPITULO.III:.....	365
CAPITULO.IV:.....	378
CAPITULO.V:.....	390
BIBLIOGRAFIA	
I.- LIBROS DE P.RICOEUR.....	396
II.- ARTICULOS SELECCIONADOS DE P.RICOEUR.....	397

III.- ESTUDIOS SOBRE LA OBRA DE P. RICOEUR	
(LIBROS).....	400
IV.- ESTUDIOS SOBRE LA OBRA DE P. RICOEUR	
(ARTICULOS).....	401
V.- BIBLIOGRAFIA GENERAL.....	403
<u>SINTESIS Y VOCABULARIO</u>	414

INTRODUCCION

Toda la filosofía moderna se va a proponer como una de sus tareas fundamentales la del análisis de la facultad de razonar. El punto de apoyo para la construcción de la filosofía moderna fue trasladado por Descartes al hombre. En el fondo de todo el saber moderno se encuentra una teoría sobre el hombre.

Pero al Yo cartesiano, Ricoeur opone una reflexión crítica, no en el sentido estrictamente kantiano, sino en cuanto que el "Yo pienso" cede en centralismo a la problemática del Yo soy existente, definido más tarde como deseo de ser y esfuerzo por existir. De esta manera el hombre se ha convertido en el objeto (estructuralismo) y en el sujeto (existencialismo) de la filosofía.

El Cogito cartesiano ha sido puesto en crisis gracias a la "epoché" del mismo Cogito. Hoy el hombre se dirige no al Cogito, sino al mundo como objeto, a la historia como objeto, a la cultura como objeto. Pero, al dirigirse a este objeto, el hombre no hace otra cosa que buscarse a sí mismo objetivizado en el mundo, en la historia, en la tradición y en la cultura. Ahora la atención se dirige a otro foco de sentido que no es la

conciencia inmediata; la atención se dirige al hombre que se ha objetivizado en el mundo, en la historia, en la tradición y en la cultura. En el fondo, el Yo se reconvierte de apodíctico en HERMENEUTICO.

La objetivización del hombre está dispersa en obras por el mundo, la objetivización del hombre constituye un mundo lleno de sentido, la objetivización del hombre es en definitiva un mundo SIMBOLICO. El repertorio de ideas, imágenes, símbolos y representaciones de todo tipo de gente -con independencia de lo que quiera como filósofo, intelectual, místico o revolucionario- se hace valer como el único "conocimiento objetivo" de la vida cotidiana. Pero es que, además, y por la misma razón, es de hecho el único conocimiento que conforma nuestro mundo y pertenece así, como conocimiento objetivado, a la misma realidad.

El símbolo no es una imposición de nuestra psicología, sino una creación del hombre, una invención destinada probablemente en su origen a complementar el dominio de las señales que era accesible al hombre en evolución. En comparación con los otros mamíferos superiores, el hombre es un organismo infradotado por lo que se refiere a sus instintos. Diríase que es un producto inacabado de la naturaleza. Si dependiera sólomente de sus

instintos no podría sobrevivir y su existencia sería un verdadero caos, pues no cuenta con recursos biológicos suficientes para fijar su conducta y adaptarse con éxito a ningún medio físico concreto. Arnold Gehlen no duda en calificarlo de "organismo embrionario, sin ninguna especialización, extremadamente pobre en instintos y expuesto a un mundo abierto de par en par". Pero ese defecto, la falta de especialización, y de adaptación ecológica se revela como una gran ventaja del hombre por la capacidad que tiene de anticipar, simbolizar, planificar y orientar su acción, de aprender de su experiencia, de comunicarse con otros e intercambiar información, de transmitirla a otras generaciones. Esa es la capacidad que le permite pautar su conducta y pactar un contexto de orden, de estabilidad y de sentido: construir un mundo y realizarse a sí mismo.

El hombre vive en un mundo simbólico. No es un mundo de estímulos alarmantes o tranquilizadores, sino un mundo de objetos, un mundo ordenado, clasificado, "interpretado" como decía Rilke. A diferencia de la señal, el símbolo no indica la presencia actual de algo, sino que puede referirse a objetos no presentes o incluso no existentes. Esta capacidad del símbolo hace que el hombre conciba por primera vez las cosas como meramente posibles. Las cosas no son ya necesariamente una parte inseparable de nuestra

experiencia, sino elementos separables de ella. El mundo, las cosas, se segregan de mi experiencia como lo totalmente otro, por ello es de reseñar esta anotación acerca del símbolo expresada por Alberto Cardín al señalar éste que, "la antropología tiene que ver con lo simbólico, porque la antropología es la fascinación por lo otro".

Como contrapartida a esta objetivización del mundo, el simbolismo hace posible la conciencia del Yo (o autoconciencia). Si el mundo es lo separable de mi experiencia, el Yo es aquello que no puede separarse de ella. Por medio del símbolo, el hombre -único entre los animales- puede adquirir conciencia plena de sí mismo. La autoconciencia, hecha posible por el uso de los símbolos, es la condición previa de la libertad.

El mundo simbólico es esencialmente interpersonal. No puede accederse a él sino por la comunicación con otras personas, de las que aprendemos el uso del lenguaje. Pero no sólo es interpersonal en su origen, sino también en su naturaleza. El símbolo ha nacido como medio de comunicación interpersonal y nos refiere constantemente a ella, pues sólo en ella encuentra su regla y su medida. Recordemos que el significado del símbolo está determinado por la convención social (Habermas). El mundo simbólico es

esencialmente social (A. Schaff), porque el hombre en la construcción de la realidad, parte siempre de unos materiales que le son dados y porque no es el hombre en solitario sino el hombre acompañado el que puede producir un ambiente humano, un mundo con todas las formaciones sociales y culturales que lo integran.

Finalmente, el mundo simbólico no es sólo un mundo de hechos, sino también de valores (A. Ortiz-Osés). El símbolo no se limita a ordenar e interpretar lo que se es, sino que también sugiere lo que debe ser. Son los símbolos que constituyen el universo simbólico, la cúpula que ampara, ordena e interpreta el tiempo y el espacio y cuanto en ellos se realiza en la vida cotidiana de los actores individuales y en la historia de los pueblos. El universo simbólico es el que pone a cada cosa en su sitio, confiere identidad al individuo y al grupo, capacita para seguir viviendo y salva del caos y de la anomía.

Los universos simbólicos son necesarios para constuir un mundo. Pero no puede afirmarse que cualquier universo simbólico sea beneficioso para los hombres y los pueblos o que vivamos ya en el mejor de los mundos posibles. Aranguren propone con acierto "estrategias simbólicas para una acción social favorecedora de la libertad". Y Alfredo Fierro advierte que "sólo la

producción de símbolos por la sociedad entera es capaz de dar como resultado universos simbólicos plenamente humanos; su producción desde una sólo clase social o grupo dominante parcializa y altera el proceso de simbolización, que termina en productos simbólicos inhumanos".

La preocupación perfectamente comprensible por las nuevas tecnologías y por las prácticas económicas, no debería llevarnos al menosprecio de los símbolos y de las prácticas simbólicas. Sobre todo, cuando se ve cada vez con mayor evidencia que la solución a los problemas económicos depende también de prácticas culturales y metaeconómicas. Todo lo relacionado con los símbolos, su recuperación, reinterpretación o sustitución por otros, el uso que de ellos se haga, su instalación en el espacio de la vida cotidiana, etc; es sumamente delicado porque incide en la totalidad. Y es por eso que nada conmueve tanto al cuerpo social como una práctica simbólica desafortunada.

Ahora bien, al andar por esta arena escurridiza del lenguaje simbólico o preconceptual, dicho lenguaje simbólico no puede entrar a saco en el pensar filosófico tal como se manifiesta. Necesitamos de una mediación, es decir, necesitamos de la HERMENEUTICA. Llegamos así a

deshenebrar el hilo que teje nuestro trabajo y frunce en una sola pieza lo que consideramos como original en la obra de Paul Ricoeur: el simbolismo y su teoría hermenéutica. Ya que, después del estructuralismo ha sido Paul Ricoeur, en el área de pensamiento francés, quien ha sabido mantener viva la llama de la importancia del análisis del lenguaje, y esto gracias a su acepción del lenguaje como lenguaje esencialmente simbólico, lo cual nos mueve a afirmar que la hermenéutica postestructuralista se ha desarrollado primordialmente como HERMENEUTICA SIMBOLOGISTA.

El símbolo a su vez da, pero, lo que da es que pensar; pensar que es un pensar hermenéutico. Este es el punto central, a nuestro parecer, del pensamiento de Paul Ricoeur, y que nos ha inspirado el contenido de este trabajo. Existe, sin embargo, otro elemento que cada vez va tomando más significación en el pensamiento de este autor, a saber, el LENGUAJE SIMBOLICO. Al respecto podemos citar una de sus recientes declaraciones: "en efecto, el símbolo da que pensar en la medida que da primero que hablar". Paul Ricoeur parte para este análisis del lenguaje simbólico de un modelo de lenguaje referencial, y este análisis provocará en él un interés por el estudio de la lingüística (E. Benveniste le proporcionará una nueva metodología lingüística), y un acercamiento privilegiado a

la doctrina psicoanalítica de S. Freud. De este modo nos adentramos en la exposición del bloque temático del que consta este trabajo sobre la obra de Paul Ricoeur.

1.- Efectivamente, por la importancia que tiene el problema del lenguaje en el pensamiento de Paul Ricoeur, comenzaremos nuestro trabajo con un capítulo sobre EL LENGUAJE Y EL SIMBOLO. Este capítulo se inicia con una preocupación ontológica, ya que después de "Sein und Zeit" de M.Heidegger y su muy conocida primera frase: "La pregunta por el Ser está hoy caída en olvido", el problema del Ser constituye un tema que el filósofo debe tratar y a ser posible darle una respuesta. Podríamos, sin embargo, decir que el Ser constituye un problema sólo en la medida en que el Ser es lenguaje. El lenguaje, además de permitirnos este contacto con el Ser, nos abre fundamentalmente a la comprensión del mismo hombre.

En este capítulo no sólo hemos tenido en consideración la línea del pensamiento de Paul Ricoeur, sino que hemos llamado a comparecer a autores cuyas teorías sobre el lenguaje son de sobra conocidas, pero que a nosotros nos han servido de guía introductoria a la obra de Paul Ricoeur, tales guías son: Heidegger, Gadamer, A.Ortiz-Osés.

2.- En el segundo capítulo analizaremos la temática acerca de EL SIMBOLO Y EL MITO (LA MITOSIMBOLICA DEL MAL). Si en el capítulo precedente hemos hecho comparecer a unos autores cuyas teorías sobre el lenguaje nos eran ya conocidas, en este segundo capítulo reclamamos la presencia de autores cuyas teorías sobre el símbolo y el mito resultan ya clásicas: E.Cassirer, Mircea Eliade, L.Cencillo, E.Trias. La problemática del mal ha llevado a Paul Ricoeur al estudio de lo que él denomina "símbolos primarios: la mancha, el pecado y la culpabilidad"; y en segundo momento al estudio del mito. En este capítulo seguimos fielmente el estudio realizado por Paul Ricoeur en su obra la Symbolique du mal. Si el estudio se reduce a los símbolos del mal es porque estos símbolos no son cualquier tipo de símbolos, sino que son los símbolos por excelencia, son los símbolos privilegiados por Paul Ricoeur.

Con el estudio de la Symbolique du mal, Paul Ricoeur no sólo aporta un material, un contenido, una matriz, sino que aporta también una experiencia. Experiencia que resultará ser el "gran" pre-reflexivo, que a su vez será el "gran" pre-filosófico. Todo este material, este contenido, esta matriz, esta experiencia, en una palabra este mundo simbólico da, pero, lo que da es que pensar. Con esto nos adentramos en el siguiente capítulo.

3.- EL SIMBOLO DA QUE PENSAR. Esta es una frase que se repite constantemente y gusta mucho a Ricoeur, y que a nuestro parecer constituye el polo de todo su pensamiento. En este tercer capítulo señalamos el estudio del símbolo realizado por Paul Ricoeur como una vía posible para superar estos dos modelos filosóficos: el idealismo y el realismo. El nexo de estos dos grandes campos lo ha señalado muy bien Paul Ricoeur: "para nosotros el símbolo es una experiencia lingüística de doble sentido que requiere una interpretación, y la interpretación es un trabajo de comprensión que se propone descifrar los símbolos".

Aquí nos aparece de nuevo la importancia del análisis del lenguaje que tanto preocupa recientemente a Paul Ricoeur, "la empresa sería sin esperanza -dice Ricoeur- si el símbolo fuese radicalmente extraño al discurso filosófico. El símbolo se encuentra ya en el elemento de la palabra". El lenguaje, diríamos parafraseando a Schleiermacher, es el único presupuesto para la hermenéutica.

4.- Ahora bien, la dificultad de la que nos advierte, también, Paul Ricoeur, es la imposibilidad de una interpretación unitaria de los símbolos, y su

manifestación a través del lenguaje, y de ahí su preocupación por encontrar una vía epistemológica que haga de mediadora en un posible conflicto de interpretaciones. Sin abandonar esta vía del símbolo, del análisis del lenguaje simbólico ricoeuriano, con la que hemos comenzado este trabajo, se trataría en este momento, de diseñar una hermenéutica como teoría de la interpretación simbólica. Diríamos que para Paul Ricoeur, dos son los grandes estilos de interpretación: el que considera el signo y el lenguaje en general, como disfraz y máscara cuya falacia es necesario reducir; el otro, sin embargo, ve en el lenguaje una sugerencia. El primer estilo es desmitificador; el segundo, por el contrario, invita a una cierta remitificación. Al primer estilo pertenecen todas las hermenéuticas nacidas de Marx, Nietzsche y Freud; al segundo las derivadas de Husserl.

Es aquí donde surge el problema entre las diversas interpretaciones y en concreto EL CONFLICTO HERMENEUTICO, que será el tema de estudio para nuestro cuarto capítulo. Los términos del conflicto son, por un lado, el pensamiento de Marx, Nietzsche y Freud en cuanto pensar-hermenéutico-reductor, y pensar-hermenéutico-creador. Por el momento Paul Ricoeur se ha detenido en el pensamiento de Freud, pero algo similar se debería realizar con el pensamiento de Marx y Nietzsche.

Si Descartes duda sobre las cosas, sin dudar sobre la conciencia, estos tres autores dudan de la misma conciencia. Sin embargo, Paul Ricoeur partirá para su estudio de un concepto de "conciencia falsa", por lo cual es necesario realizar un trabajo de desasimio de dicha conciencia. El trabajo no es, pues, la destrucción de la conciencia, sino el desplazamiento de la conciencia falsa en beneficio de otro foco de sentido que permitirá descubrir una conciencia verdadera, una conciencia auténtica. De esta manera, en la filosofía de Paul Ricoeur subyace una filosofía de la conciencia, pero, no de una conciencia inmediata, sino de esa conciencia verdadera y auténtica que ha llegado a ser tal gracias a la hermenéutica como proceso interpretativo, es decir, "discernimiento de un sentido escondido en un sentido aparente".

Es a este momento a lo que Paul Ricoeur denomina "reflexión concreta, es decir, el Cogito mediatizado por el universo de los signos". A esta crítica al Cogito, que proviene de la aceptación del simbolismo como un a priori, debe añadirse otra, cual es la originada por los "maestros de la sospecha", Marx, Nietzsche y Freud, que afirman la falsedad como categoría primera de la conciencia. En definitiva, una crítica radical de la conciencia debe ser

previa, en consecuencia, a toda afirmación sobre el Yo.

Los conceptos de "Arqueología y Teleología del Sujeto", formados por Paul Ricoeur a partir de su encuentro con Freud y con Hegel, si bien adquieren un alcance significativo en el pensamiento de Paul Ricoeur, no llegan a lo "ya-ahí" de la misma arqueología, ni a la plena manifestación de las figuras del espíritu en la teleología. No pretende Paul Ricoeur yuxtaponer 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. Con otras palabras, no se trata pues de la inserción híbrida del discurso freudiano y hegeliano, sino más bien, de una dialectización de estos dos modelos: arqueología-teleología.

5.- Pareciéndole demasiado restringida la definición de la hermenéutica, en función del problema específico de la interpretación de los sentidos indirectos del lenguaje simbólico, Paul Ricoeur ve posteriormente que, una hermenéutica general tiene que establecerse también al nivel del texto, en el cual puede ser injertado el problema de los sentidos múltiples, de aquí sobresale nuestro quinto capítulo: DE LA ONTOSEMANTICA DEL SIMBOLO A LA SEMANTICA DEL TEXTO. Aquí la reflexión filosófica se

vuelve de este modo conscientemente interpretativa y doblemente hermenéutica: a la mediación del símbolo y de la metáfora hay que sumarle ahora la mediación, por medio de la imaginación creadora, del texto.

La preocupación kantiana en la obra de Paul Ricoeur, tematizada por la trascendentalidad, esto es, por la explicitación de las condiciones de posibilidad, y por la organización objetiva de un campo de la experiencia -que Paul Ricoeur atribuye en la primera fase de su teoría hermenéutica al símbolo- se trasvasa ahora al texto. Lo equívoco del lenguaje simbólico nos hace mirar retrospectivamente al objeto primitivo de la actividad hermenéutica en Paul Ricoeur, el texto será más bien, la mirada prospectiva, lo terminal. Se trata de experimentar las posibilidades del texto para la comunicación, como lo hizo en un principio con el símbolo, en cuanto interpretado en otra tonalidad del discurso.

Por eso, el pensamiento ulterior de Paul Ricoeur acerca de la hermenéutica, se caracterizará por situarlo en la tensión comprensión-explicación a través de la imaginación creadora. La imaginación para Paul Ricoeur, no es sólo la creación de imágenes de cosas ausentes o irreales, sino fundamentalmente es la actividad creadora-productora implícita e implicada en la imagen poética.

recreando al lenguaje y eventualmente a nosotros mismos.

El texto es ahora el medio desde el que se puede coordinar dialécticamente la verdad con el método y la comprensión con la explicación. Sin olvidar que, también, el símbolo se integraría en el texto y en la creatividad del lenguaje, y que a pesar de su referencia extralingüística, el símbolo va a contribuir de un modo implícito, pero muy destacado, a la tensión de descubrir esta creatividad, o reactividad, ejemplificada en el proceso metafórico.

Destacar finalmente que, la importancia de la obra de Paul Ricoeur es ampliamente reconocida hoy en el campo de la filosofía. El interés por sus escritos se ha extendido incluso fuera de los ambientes de la Escuela Hermenéutica y los estudios sobre su obra se han incrementado en estos últimos años. Es igualmente reconocida la dificultad que comporta la lectura, comprensión e interpretación de su obra; la densidad de sus planteamientos así como los contenidos que pretende adelantar no son de fácil determinación; esto mismo es lo que está originando diversas y variadas interpretaciones acerca de su obra.

Conscientes, tanto de la importancia de su pensamiento como de la dificultad que implica una correcta interpretación del mismo, hemos emprendido esta investigación sobre dos de los aspectos concretos de su producción filosófica, a saber, EL SIMBOLO Y LA HERMENEUTICA, y este estudio ha sido el centro de atención principal de nuestro trabajo.

No podemos dejar de citar a A.Ortiz-Osés, profesor en la sección de Filosofía de esta Universidad de Deusto, orientador y director de esta tesis, nuestro más cordial y sincero agradecimiento. Agradecimiento como profesor que con admirable sentido pedagógico y humano ha sabido con sencillez y al mismo tiempo con profundidad sembrar en algunos de nosotros un sentido profundamente humanista y filosófico desde su modelo de "Hermenéutica Antropológica". El ha sido el gran maestro de este trabajo que a él mismo dedicamos también como homenaje de gratitud. Por fin, un reconocimiento especial para esta Universidad de Deusto por el continuo apoyo y estímulo que siempre me ha brindado en la realización de este trabajo.

CAPITULO I.-EL LENGUAJE Y EL SIMBOLO

1.-LA ONTOLOGIA HERMENEUTICA EN EL HORIZONTE LINGUISTICO

Comenzamos esta exposición delimitando las fronteras de uno de los modelos filosóficos de nuestro pensamiento contemporáneo, cual es el de la "ontología hermenéutica en el horizonte lingüístico". Se trata de un modelo filosófico hondamente articulado, pero, a su vez, diferenciador de posiciones que alcanzan a pensadores ya clásicos como M.Heidegger o H.G.Gadamer, y, más recientemente a P.Ricoeur objeto de nuestro estudio. Así, como al hodierno G.Vattimo que desde un enfoque de la posmodernidad propone un modelo de "ontología del declinar" desde la que trata de explicar el fin de la modernidad como consecuencia del desfundamiento del Ser anunciado por F.Nietzsche y desvelado por M.Heidegger.

Lo que me propongo no es una exposición exhaustiva de la "ontología hermenéutica en el horizonte lingüístico", sino el análisis del funcionamiento de dicho modelo en pensadores como Heidegger o Gadamer, que sirven de espejo

al pensamiento de Ricoeur. Sin prescindir, obviamente, de un guía excepcional en esta ardua tarea de leer e interpretar el discurso de Ricoeur, la extensa obra de hermeneutización que de los autores anteriormente citados ha realizado entre nosotros el profesor A.Ortiz-Osés:

"La Hermenéutica contemporánea procede fundamentalmente de Heidegger y Gadamer: mientras que éste ha hecho más hincapié en el lenguaje antropológico como condicionante del mundo, el último Heidegger ha ofrecido una visión del Logos clásico que anida al Ser como Lógos-Logos: lenguaje ontológico de re-unión de todo, destinación (Geschick) del hombre. Pero en ambos autores confluye una misma visión de la ontologización concebido cuasi nietzscheanamente cual voluntad de potencia del Ser, como potenciación del ser y fundación de realidad, verdad y sentido. Estamos así como pre-comprendidos (Vor-verständnis) en un lenguaje que, más que hablarlo nosotros, nos habla o, mejor, un lenguaje que habla a nuestro través."
(1)

Con A.Ortiz-Osés descubriremos la estructura que subyace a todo modelo de interpretación y las relaciones que, entre sí, guardan los términos en cada modelo. Estas relaciones, que no son de contrariedad sino, más bien, de -condicionalidad se dan en el lenguaje, y el lenguaje se constituye, así, en el modelo primario de interpretación, él mismo es el mediador, el que articula, el que "apalabra", el prisma óptico en el que confluyen mythos y logos.

Pero, en esta introducción para contextualizar la "hermenéutica simbologista de P.Ricoeur", no sólo nos interesan los modelos -esquematismos, claves, registros, etc.,- interpretacionales en sí, sino, también, las relaciones existentes que los constituyen como tales y que estas relaciones se repiten ritualmente de manera constante.

Tenemos ya unos guías y con ellos se trata de delimitar el campo de acción por medio de un plano general para a continuación vernoslas con la enjundiosa obra de P.Ricoeur.

Comenzaré exponiendo el modelo del profesor A.Ortiz-Osés y para justificar su interés en este trabajo como guía reproduciremos las palabras del prólogo que Jose Luis L.Aranguren hace a su obra: "Comunicación y experiencia interhumana. Una hermenéutica para las ciencias humanas".

"El término de hermenéutica que constantemente maneja es, deliberadamente, polisémico, según su gusto de distinguir para confundir o viceversa, y también, sin duda para ser fiel, por lo menos terminológicamente, a la línea de pensamiento Heidegger-Gadamer, prolongada por Ricoeur.(...) Actualmente pensamos que el itinerario que se ha de recorrer para alcanzar el sentido de un texto se nos ha complicado y, por decirlo así, multiplicado: o sea que presenta no un sentido, sino una pluralidad de sentidos, en función de

los itinerarios posibles para llegar a él, es decir, en función del método de interpretación adoptado. Esto lo sabe muy bien Ortiz-Osés, y lo dice con agudo juego de palabras, al considerar cada texto como pre-texto y, por tanto, pretexto. Como sabe también que la hermenéutica heideggeriana consistía en la proyección previa del hermenauta en el mito y su texto, y que la hermenéutica de Ricoeur toma como pauta de lectura el repertorio exegético de los mitos clásicos arquetípicos." (2)

1.1.-A.ORTIZ-OSES: ONTOLOGIA HERMENEUTICA:
LENGUAJE RELATIVO Y/O CORRELATIVO

La propuesta radical que nos ha hecho A.Ortiz-Osés ha sido transvestir a la metafísica clásica en una metafísica entendida como hermenéutica o interpretación totalizadora del mundo que se expresa diversamente de acuerdo a las diversas culturas. La metafísica no es sino una concepción del mundo y del sentido de la vida, el cual se expresa en un lenguaje cultural o forma de vida. Hay así tantas metafísicas como formas de vida o formas de apalabrar la realidad en su sentido. Y hay tantas formas de vida como formas de ser o modos de ser. Ahora bien, es típico de la metafísica occidental el haber querido presentarse como la forma de ser auténticamente, o sea, como modo del Ser, lo que no es sino un intento mitológico ya no sólo totalizador sino en peligro de convertirse, por su etnocentrismo, en totalitario.

En vez de hacer del Ser la condición de la experiencia humana y de las leyes lógicas de la realidad se trata de hacer emerger el ser de la experiencia humana del mundo y su lenguaje. La verdad del Ser -pero también su no verdad- aparece precisamente en el lenguaje humano como apalabramiento de la realidad en su sentido auténtico e inauténtico; pues la realidad auténtica buscada por la metafísica no puede encontrarse sino a través del lenguaje, o sea, como intersubjetividad vivida positiva o negativamente, ya que la realidad y el Ser emergen en el lenguaje humano como realidad vivida o forma de ser:

"El apalabramiento que el lenguaje realiza respecto al hombre es un apalabramiento del hombre con el "mundo", o, dicho en terminología clásica, del hombre con el sentido último (postulado) de la realidad, es decir, con el Ser. El lenguaje dice últimamente el Ser. Y aquí aparece la gran antinomia antropológica: el lenguaje no habla del hombre sino del Ser (mundo)." (3)

Para A.Ortiz-Osés se trataría, pues, de reemplazar a una metafísica abstracta del Ser puro por una hermenéutica del lenguaje puesto que -de acuerdo con Amor Ruibal- el Ser se nos aparece como un lenguaje impuro definidor de la realidad como realidad objetivo-subjetiva (4). Con ello nos adentramos, guiados por A.Ortiz-Osés, en la crítica de Amor Ruibal a la filosofía greco-escolástica, acusada por

- él de idealismo (que no es sino un realismo exagerado). Frente a la consideración corethiana de lo absoluto como razón de lo relativo, afirmaríamos con Amor Ruibal que lo relativo, concreto y vital es razón de lo absoluto, abstracto y eidético. En su filosofía, el Ser no aparece hipostasiado -como en Coreth o Heidegger- sino condicionado por la realidad y el conocimiento, precisamente como lugar de intersección o correlación prelógica de lo real y lo ideal, de objetividad y subjetividad, de mundo y hombre al encuentro. El Ser, pues, en cuanto realidad radical y compleja es objetivo-subjetivo, correlacionalidad fundamental, relato o condición de implicación de mundo y hombre. Ello quiere decir que la realidad en su Ser y Sentido aparece como una realidad cuasi-lingüística, realidad humana o humanada, realidad alienada o impura de la que partimos para abstraer posteriormente puras esencias, ideas regulativas o denominaciones abstractas.

De este modo, la filosofía de Amor Ruibal se destaca también de la concepción de Zubiri sobre la realidad como realidad "nuda y desnuda" o realidad pura y "de-suyo". La realidad en Amor Ruibal, al contrario, sería una realidad de nosotros o nuestra, puesto que la protorelación de realidad y conocimiento, objetividad y subjetividad,

antecede totalizadamente a la posterior disgregación y abstracción o distinción. Frente al realismo absoluto zubiriano, el realismo ruibaliano es relativo o correlativo, pues la realidad dice relación ineludible al conocer, aunque esa relación sea de independencia (relativa y correlativa). Del mismo modo se diferencia la noción de esencia en Amor Ruibal, la cual es definida como relación objetivo-subjetiva, es decir, algo considerado por nosotros como calificativo fundamental.

Reinterpretar el Ser como lenguaje es, por lo demás, tomar en serio a Aristóteles según el cual "el Ser se dice de diferentes modos". La expresión anteriormente subrayada quiere manifestar que el decir pasa por el lenguaje. Mientras que, frente a la metafísica clásica, no todo pasa por el Ser, por el lenguaje sí que pasa todo, pues incluso puede hablarse de la nada con sentido. El lenguaje es, así, más envolvente o totalizador que el Ser clásico que excluye al no-Ser. El transfondo presupuesto sobre el cual se conocen los objetos no es el Ser sino el lenguaje como horizonte común y comunitario. Frente al Ser clásico, el lenguaje no reaparece como absoluto sino como relativo y/o correlativo. Esta especificidad del lenguaje correlativista de A.Ortiz-Osés es recogida en el estudio monográfico que sobre su obra publicó la revista

"Anthropos", donde se afirma "que subyace a la dialéctica lingüística de A.Ortiz-Osés un rasgo correlativista que empalma con sus juveniles estudios sobre el galaico Amor Ruibal, este "correlativismo lingüístico" servirá al autor de falsilla para retroproyectar en el lenguaje su posterior problemática lingüística " (5).

1.1.2.- MITO Y LENGUAJE: LOS PROTO-SIMBOLOS

Todo análisis es ya una interpretación y toda interpretación se lleva a cabo en y por el lenguaje. El lenguaje, en cuanto mediación universal del hombre y mundo al encuentro representa el modelo primario de toda interpretación humana. Esta es la tesis general que A.Ortiz-Osés desarrolla ampliamente en su obra "Mundo, Hombre y Lenguaje Crítico". Pero digámoslo con sus mismas palabras: "el lenguaje constituye la articulación de hombre y mundo al encuentro" (6).

Para ubicar esta tesis de A.Ortiz-Osés del lenguaje como mediación de hombre y mundo al encuentro acudiremos a E.Cassirer quien define al hombre como el "animal simbólicum". Quiere esto decir que el hombre entiende simbólicamente. Crea "tout d'abord" sus propias categorías

y recrea la realidad mediante esas categorías.

El hombre dispone, para su captación del mundo, de unas formas simbólicas que proyecta a la "elemental realidad ante los ojos". Esta elemental realidad pasa por la reja de las formas simbólicas, no nos aparece desnuda, como Zubiri piensa, sino mediada, interpretada, realidad para el hombre, realidad simbólica:

"Para la captación de su mundo, el hombre crea su propio instrumentarium: un mundo de formas simbólicas que, como red tupida de relaciones, proyecta a la elemental realidad ante-los-ojos. Esta queda aprehendida y aprendida a imagen y semejanza del hombre. La realidad es siempre una realidad simbólicamente ganada y, en tanto, una realidad implícitamente -implicadamente- simbólica; dicho sin rodeos, una realidad para el hombre -y por el hombre-: una realidad humana (antropo-tópica)". (7)

Para Cassirer, estas formas simbólicas se materializan -y aquí radica su originalidad- en "mito" y "lenguaje", es así como el hombre se mundaniza y el mundo se humaniza. Mito y Lenguaje son la primera respuesta arquetípicamente humana del propio hombre a su contorno. Mito y Lenguaje constituyen las primeras formas simbólico-metafóricas, los protosímbolos de la humanidad del hombre. Más tarde, el lenguaje, que nace entremezclado con el mito, se diferencia de éste en un proceso de superación o

progresión lógica: "el caos original-originario queda convertido en y por el lenguaje en cosmos (mundo)... Es el paso del lenguaje "logo-mítico" al lenguaje "mito-lógico".(8)

El lenguaje se constituye mediador:

"La realidad humana (el mundo) queda así distendida hermenéuticamente -e.de., interpretada- entre logos y mitos. Esta distensión queda posibilitada por el propio lenguaje humano; el cual constituye de este modo, en su evolución, el medium y mediación de mito y logos. Es, pues, propiamente el mismo lenguaje humano mito-lógico: mitos y logos constituyen su esencia dialéctica, esencia que recubre hermenéuticamente la formación y reformación del mundo en mundo-del-hombre y que, en cuanto materia significativa de toda reforma simbólica, se autoconstituye en la forma simbólica fundamental entre (forma formarum, forma formans)". (9)

El esquema queda configurado así:

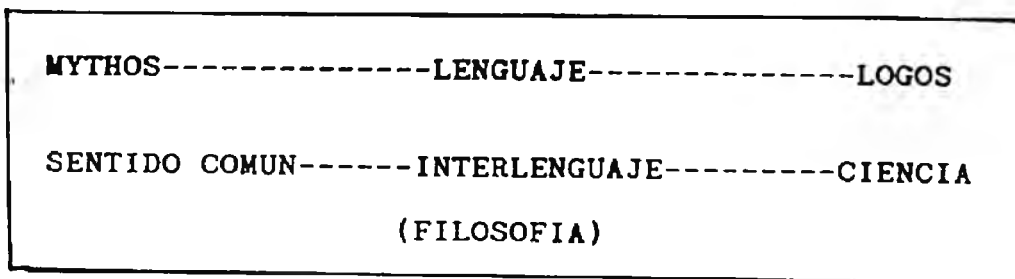
MYTHOS-----LENGUAJE-----LOGOS

Mito y logos mediados por el lenguaje. La realidad que existe entre ambos términos no es tanto de contradicción como de "condicionalidad", relación que no se da sino a través del lenguaje, relación y correlación dialéctica que lo define como dialógico: "frente a la absolutez con que se nos presenta el pensamiento mítico (que todo lo da por supuesto) y el pensamiento lógico (que todo lo da por

puesto), la filosofía hermenéutica inaugura la representación de un lenguaje dialéctico relativizador de toda posición, supuesto y presupuesto." (10)

Esto es lo que queremos destacar aquí para darle luz más adelante. Subrayamos la relación que existe en un modelo de interpretación y la estructura que le subyace. Pero, pasemos a otros ámbitos interpretacionales en cuyos esquemas se cumplen punto por punto estas relaciones.

A.Ortiz-Osés confecciona su propio esquematismo sobre la base del modelo cassireriano. Reinterpreta este modelo ideal-abstracto a un nivel concreto-real: el mythos queda traducido por sentido común, el logos, por ciencia y, el lenguaje, por filosofía (interlenguaje):



La filosofía representa el papel central, la función mediadora (mediación simbólica también al igual que el lenguaje en el anterior esquematismo). Esta mediación no es llevada a cabo de una manera estática, sino dialécticamente como ya hemos afirmado, y esto es lo que

constituye su esencia. La filosofía es el lugar explícito de la razón humana dicho en estructuralismo y aplicado a la mente: la estructura de la mente humana es la regla de traducción de las estructuras de su función, y, viceversa, de las funciones en su estructura. "la mente es en efecto el lugar de intersección y encuentro de los significados y significantes, de las funciones y los códigos, del devenir y el Ser. Como la idea de verdad dialógicamente ganada en Sócrates, la mente es punto de convergencia -en tanto condición postulada y resto exigido- de estructura y función". (11)

Además, este punto de reflexión e inflexión de la ciencia y el sentido común constituye un paso obligado:

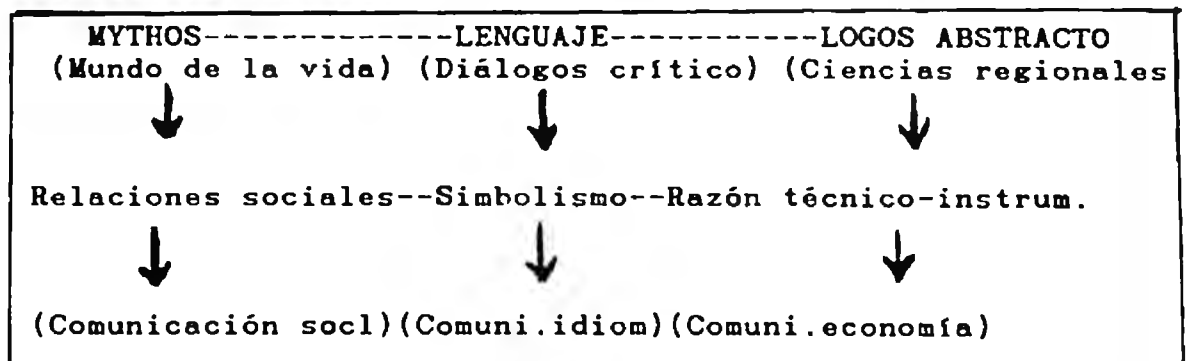
"Se trata de un paso o lugar de mediación que no solamente se ha dado en la historia -in illo tempore, es decir, en un tiempo más o menos mítico-, sino que se sigue dando y que, al parecer es ineludible que se dé en una forma u otra. Pues alguna instancia tiene que traducir e interpretar la ciencia a nuestro sentido común, y, viceversa, correlacionar, compaginar y articular nuestro sentido común en la ciencia".(12)

Toda la obra de A.Ortiz-Osés de fundar y refundar su tesis a través de sucesivas verificaciones. Primero, H.G.Gadamer quien a través de la historia de la hermenéutica nos evidencia al lenguaje como medium de la

experiencia interpretativa. Después, aparece también en las más diversas y representativas interpretaciones filosóficas actuales, como, así mismo, en toda interpretación humana que aparece implicado el modelo semiológico-lingüístico:

"La actividad dialéctica -entre fenomenología (inducción) y transcendentalismo (deducción)- como traducción no es un puro discurrir de la naturaleza a la cultura y viceversa, sino un discurso estructurado entre naturaleza y cultura, entre Ser y Saber, el discurso polémico de hombre y mundo al encuentro: un encuentro que se realiza bajo el significado de la autosuperación y el trascender en dirección de un metacódigo y protomensaje que explique e implique desde su posición postulada hipotéticamente como absoluta, nuestra situación hermenéutica en el mundo". (13)

En una segunda lectura habermasiana y lévi-straussiana de Cassirer, A.Ortiz-Osés resitua el lenguaje entre mythos y logos como un lenguaje "simbólico-crítico" entre la interacción social primaria (relaciones sociales, interpersonales, convivenciales) y la racionalidad técnico-instrumental:



De este modo el lenguaje filosófico aparece totalizando mythos y logos como lugar de ida y vuelta o intercomunicación de Vida y Razón, Eros y Logos; pero, a su vez, aparece situado en su propio nivel cultural, que no es ni el lugar acrítico del mythos ni el lugar abstracto-regional del logos. Se trata de un modelo dialéctico en el cual ocupa el lugar medial el lenguaje como diálogos crítico al que se atiende una filosofía fundamental, pues nuestro lenguaje común-comunitario, crítico-racional e intersubjetivo-consensual es el determinante en última instancia (crítica) de mythos y logos. En efecto, artes y ciencias, así como la religión, encuentran su verdad o invalidez en el consensus crítico representado por el lenguaje interhumano, por cuanto aquí se dilucidan las valideces e invalideces democráticamente.

Pero el lenguaje no es el determinante en última instancia absoluta, so pena de idealismo. En efecto, mientras que el logos representa por definición la última instancia técnica o instrumental, el mythos es, en cuanto "mundo de la vida", el ámbito determinante en última instancia (vital), ya que la vivencia constituye el último baremo decisorio de todo, a cuyo servicio está; sólo que no puede dilucidar por sí mismo, ya que representa el lugar de la pura vivencia y convivencia, proyectando su

tribunal de justicia en el *sensus communis* crítico o diálogos intersubjetivo al que se atiende la razón totalizadora de la filosofía primera así como cualquier otra razón, incluida la razón científica en su intento de verdad consensual.

Podríamos redefinir a un tal lenguaje de la realidad como mitológico; no lógico ni mítico, sino mito-lógico, por cuanto en él emerge y se articula el "Sentido": "Así pues, todo logos se funde/funda en un mythos (que ya es un primer apalabramiento de lo real). Coexiste una dialéctica del mito al logos (racionalización) y, viceversa, del logos al mythos (resimbolización), mediada por la omnipresente dialogía del lenguaje y su correlacionalidad (en que se inscribe la razón metafísica ahora dialécticamente implicada entre mythos y logos)". (14)

El sentido es la asunción del mythos a un nivel intersubjetivo, diferenciándose del mero significado abstracto. Ahora bien, el sentido en cuanto consentido emerge en y por el lenguaje dialógico como lugar de articulación de la experiencia del hombre en el mundo. El lenguaje articula críticamente el universo del discurso humano, distinguiendo totalizaciones de sentido, las cuales fungen como mitologías, cosmovisiones y, en

definitiva, metafísicas. Denominaremos "culturas" a tales totalizaciones de sentido, ya en otras obras de A.Ortiz-Osés ("El Matriarcalismo Vasco") ha distinguido entre dos tipologías o lenguajes culturales: la metafísica patriarcal-racionalista e individualista, propia de la cultura indoeuropea, y la metafísica matriarcal-naturalista y comunalista, propia del lenguaje aborigen mediterráneo o pre-indoeuropeo.

Pero he aquí que el lenguaje común elevado a diálogos crítico instituye a su vez el criterio de verdad, pues ésta se constituye consensualmente, lingüísticamente, intersubjetivamente. Habermas ha formulado así su teoría consensual de la verdad: "según ella, puedo atribuir un predicado a un objeto sólo si también cualquier otro que pudiera entrar en diálogo conmigo atribuyese el mismo predicado al mismo objeto" (15). Frente a las teorías realistas de la verdad como adecuación a una realidad presupuesta o evidente, se afirma aquí la constitución intersubjetiva de la objetividad, así como su carácter esencialmente democrático. La actual Retórica postula un auditorio universal, la Escuela de Erlangen un acuerdo, la Escuela de Francfort la validez intersubjetiva o coimplicativa de los implicados en la presunta verdad. Podríamos redefinir así la verdad como consenso crítico-

racional: el hombre conviene con la realidad que le impone condiciones, con-dicciones que aparecen a su vez como convincentes y, en tanto, como verdaderas. El lenguaje natural ordinario elevado a sistema crítico es el protolenguaje y el metalenguaje último decisorio.

En realidad la teoría consensual de la verdad -según A.Ortiz-Osés- tiene un transfondo que se remonta al pragmatismo simbólico americano. Ya Urban (16) hablaba de que la realidad (verdadera) comparece en el discurso, de modo que todo conocimiento basa su estatuto en su reconocimiento lingüístico-comunicativo. Por su parte, G.H.Mead (17) afirmaba que la significación es social. Todo ello está de acuerdo con la antropobiología lingüística de A.Gehlen y Merleau-Ponty (18), según la cual el comportamiento humano es lingüístico y el mundo un intermundo. Todos estos autores, objeto de estudio profundo por parte de A.Ortiz-Osés, y sobre todo el estudio de la Escuela de Francfort en su representante hoy en día más cualificado como es Habermas, fundan la emergencia del sentido no a nivel meramente cognitivo-abstracto sino a nivel antropológico, interaccional y simbólico o mitológico, es decir, con-vivencial. El sentido no se explica sino que implica, y el sentido verdadero coimplica verdaderamente a todos los implicados

en el, lo que incluye libertad e igualdad, así como la asunción de las razones vitales o intereses de los comunicantes.

No podemos pasar por alto el hacer una alusión a la obra de A.Ortiz-Osés acerca de G.C.Jung, aunque su exposición pormenorizada la haremos en el capítulo siguiente para situar el símbolo en P.Ricoeur. Para A.Ortiz-Osés, Jung pudo afirmar que en todo auténtico juicio totalizador (metafísico) no solamente entra el saber sensorial (es) y la constatación intelectual (qué es), sino específicamente la asunción sentimental (cómo me es) y la intuición (para qué es) (19). El sentido se enhebra en el lenguaje comunitario entendido no como mero medio de ideas sino como mediación de vidas: un lenguaje es una forma de ser, un modo de ver y vivir, una perspectiva totalizadora del sentido: "metafísica como hermenéutica fundamental, es decir, como disciplina "totalizadora" del sentido. El sentido, frente al mero significado abstracto o regional, se constituye como articulación (lenguaje) de la experiencia antropológica, reentendiendo así el lenguaje como Lebensform o forma de vida. Hay así tantos sentidos como formas de vida, o sea, como "formas de ser", reentendiendo el ser heideggerianamente como Acontecimiento de Sentido o

reunión de significancias (sentido como logos-legein de la realidad). Una tal metafísica hermenéutica ofrece modelos de totalización del sentido como modos de ser intersubjetivamente, no ya del Ser puro -abstracto-objetivo (metafísica clásica)" (20).

Dicho en terminología hermenéutica, el lenguaje es el modo de ser de la realidad, el lugar de conjugación de objetividad y subjetividad y, por tanto, la realidad radical y compleja. Se trataría ahora de ofrecer brevemente el modelo último de neohermenéutica diseñado por A.Ortiz-Osés cual es la articulación lingüística del Sentido y de la Axiología.

1.1.3.-LA ARTICULACION LINGÜISTICA DEL SENTIDO Y DE LA AXIOLOGIA

El Sentido es algo más que el mero significado o contenido material-abstracto, así como más que su mediación significante o código, pues añade a significado y significante la significación antropológica. Desde la semiótica de Ch.Morris diríamos que el Sentido no emerge en el nivel semántico-objetivo (el qué o mensaje) ni tampoco a nivel sintáctico-estructural (código), sino a nivel pragmático como lugar de dialectización de semántica

y sintáctica ancladas en el "mundo de la vida". El Sentido se verifica "consentimentalmente", respondiendo al paraqué, o sea, a lo que algo "quiere decir" para nosotros y nuestra vida. Por eso el Sentido no se expresa en conceptos o signos sino en símbolos, arquetipos o concepciones como lugares de totalización. Para Jung, en efecto, el Sentido no es sino el mythos vivido y convivido, de modo que podríamos caracterizar según el modelo neohermenéutico de A.Ortiz-Osés, a la tarea de la filosofía como desveladora del mythos subyacente al logos, y viceversa.

Creemos que bajo este esquematismo epistemológico o semiológico, al que alude A.Ortiz-Osés, subyace un esquema antropológico más profundo, tradicionalmente estereotipado respectivamente en las categorías empírico-semánticas (el cuerpo), las categorías lógico-sintácticas (el alma) y las categorías antropológico-dialécticas (el espíritu); estas últimas anuncian las categorías mítico-estéticas -hoy puestas de moda por G.Vattimo- pero que aparecen en las primeras obras de A.Ortiz-Osés, reseñando como la de mayor interés su "Antropología Hermenéutica", en donde la función de estas categorías mítico-estéticas es la creación y recreación del mundo por el hombre. Pues bien, el Sentido -para A.Ortiz-Osés- emerge en la dialéctica de

las relaciones no cósicas ni abstractas, sino antropológicas. Mas el Sentido, siendo creación de la experiencia antropológica, es recreación mítico-estética, con lo que el Sentido quedaría definido como recreación de lo sentido, o dicho con palabras de A.Ortiz-Osés:

"El Sentido dice Implicación: el Sentido es aquello que nos "implica" o imbrica, cuya "explicación" se encuentra en nuestro consecuente lenguaje o actitud fundamental (axiológica). Nuestro replanteamiento de esta asignatura accede así a una metafísica de la implicación: a una metafísica implicativa e implicada, a una metafísica implicacional. Tras la crisis de la metafísica racionalista del SER, una metafísica del Sentido como implicación no acude ya a Razones absolutas, Metarelatos dogmáticos, Causas supremas o Verdades impuestas, pero puede y debe acudir a relaciones, religaciones, coimplicaciones y coapertenencias, y eso es el Sentido: una relación de "coimplicidad" en la que predomina el carácter articulatorio del lenguaje (o mejor, de un lenguaje fundante o fundacional y no meramente funcional)." (21)

Podríamos proponer tres ejemplos típicos del lenguaje que ha analizado A.Ortiz-Osés como lenguajes recreadores del Sentido: el marxismo, el estructuralismo y el existencialismo. El marxismo se coloca a nivel semántico, entendiendo el Sentido como social-material; el estructuralismo se coloca a nivel sintáctico-formal, definiendo el Sentido como lógico-estructural constituido

por pares de oposiciones; finalmente el existencialismo se coloca a nivel mítico-estético, interpretando el Sentido como pura recreación subjetiva (olvidando que se trata, según A.Ortiz-Osés, de una recreación antropológica e intersubjetiva). Sólomente una teoría multifactorial (Habermas) puede dar cuenta de los niveles del Sentido, el cual encuentra su especificidad no a un puro nivel económico-social (marxismo), sintáctico-formal (estructuralismo) o psíquico-existencial (existencialismo), sino a nivel antropológico-lingüístico o psicosocial. El lenguaje del Sentido en última instancia dice "forma de vida" (Habermas).

El Sentido no responde de lo que algo es y cómo es o funciona (materia) sino de lo que simboliza, afecta e implica para nosotros en un contexto axiológico o valorativo: "Así pues, lo que llamamos verdad lo llamamos (lenguaje): pura fantasmagoría, simulacro para entendernos bien que mal. Mal, si las tomamos por el bien-verdad; bien, si nuestra dicción del Ser es siempre interpretativa y axiológica -valorativa, perspectivista-, tomemos consciencia, primero, de nuestra inconsciencia y, después, de nuestro inconsciente, accediendo a una visión intuitiva radical que nos conecte con lo que Nietzsche llama románticamente el "Urerlebnis" o vivencia prístina.

Hermenéutica axiológica: comprender un tema es ahora desplegar sus valencias (P.Ricoeur)." (22)

Como acabamos de leer, una filosofía hermenéutica no se puede constituir en un mero sistema de signos, por cuanto el signo se refiere al mundo físico, de aquí que necesitemos de una "hermenéutica simbologista", pues el símbolo se refiere al mundo humano de la significación axiológica o valorativa: "Así pues -dirá A.Ortiz-Osés- que la mitología y demás relatos mitosimbólicos ofrecen una especie de axiología: en ellos proyectamos y vivenciamos los "valores" personificados de nuestra lucha cotidiana por la vida." (23)

En definitiva, el auténtico Sentido consiste en una recreación de la realidad en su idealidad, o sea, del mundo por el hombre. Un tal Sentido tiene a su vez sentido si es capaz de coimplicar a los implicados en él, si ofrece una interpretación más totalizadora si representa un lenguaje antropológico o forma de vida y si es capaz de asumir una axiología:

"La nueva filosofía hermenéutica, inmiscuida en nuestras humanas ciencias y consciencias, se presenta hoy, de Dilthey a Heidegger o Gadamer y de Cassirer a Ricoeur o Apel, como una búsqueda antropológica del Sentido mediado en axiologías, simbologías y cosmovisiones del mundo y de la

vida. Relatora de los avatares de nuestra experiencia en el mundo, la Hermenéutica no es una interpretación más añadida a otra interpretación sin más, sino la interpretación de la interpretación, es decir, la interpretación de nuestra interpretación del mundo: consciencia crítica, conscienciación del inconsciente cultural, racionalización de lo irracional y comunicación de lo incomunicado".(24)

En este texto, girardianamente expresado, A.Ortiz-Osés expone su modelo neohermenéutico, y a modo de conclusión del modelo que representa entre nosotros la neohermenéutica de A.Ortiz-Osés, diríamos que, su neohermenéutica se orienta por lo que G.Deleuze siguiendo a Nietzsche llamaría una voluntad de interpretar. En efecto, la neohermenéutica de A.Ortiz-Osés postula la necesidad de una actividad interpretativa capaz de religar el entendimiento actual con alguna fuente de SENTIDO; el modelo DIALOGICO propuesto por A.Ortiz-Osés sirve para la articulación SIMBOLICAMENTE DEL SENTIDO Y DE LA AXIOLOGIA y dicho modelo nos servirá para superar los obstaculos de entendimiento provocados, especialmente, en las hermenéuticas de corte heideggeriano por un olvido de lo ontológico originario.

1.2.-GADAMER: ONTOLOGIA DIALECTICA

1.2.1.- LENGUAJE Y REALIDAD

No por el mero hecho de existir se le revela el mundo al hombre sino por el lenguaje. Esta es una tesis fundamental para comprender la relación dialéctica que se traba entre hombre y mundo. El comprender el mundo por parte del hombre es un acto "lingüístico", dado que las condiciones de interpelación y de respuesta para que se realice este encuentro comprensivo, señalan cómo el hombre y el mundo se confrontan entre sí. Esta reunificación de realidad y comprensión, de hombre y mundo se verifica, gracias al carácter simbólico del lenguaje: "Es el carácter simbólico del lenguaje el que lleva a cabo propiamente, según Gadamer, la relacionalidad, conformación y conjugación de realidad y entendimiento, de ser y comprensión; en una palabra: de hombre y realidad." (25)

Por eso, la antropobiología lingüística de A.Gehlen ha demarcado la frontera que separa al hombre del animal, no en términos de racionalidad aristotélica, sino de aprehensión del lenguaje como constitución fundamental del existir humano. El animal no es capaz de superar su mundo

circundante, al cual tiene acceso por su percepción e instinto. Su no comprensión de la realidad es debido a que el "lenguaje" del animal tiene sólo una función de apelación pero no tiene un carácter representativo. En definitiva, no le es suficiente el acreditar su existencia ante el mundo para entender la realidad (26). En palabras de A.Ortiz-Osés comentando a Gadamer podemos decir: "El lenguaje, en cuanto comunicación dialéctica del sentido hace de la muda realidad natural prehumana mundo del hombre. Acercarse a la hermenéutica gadameriana es realizar así una experiencia lingüística típicamente socrática, pues aquí el lenguaje, considerado como lugar de encuentro de hombre y mundo en su verdad, no es primariamente un mero sistema de signos, sino el modo primario de experimentar el mundo." (27)

El trascender del hombre sobre su mundo, se realiza gracias a la apertura de la realidad, apertura que presupone un distanciamiento crítico entre hombre y realidad y, una liberación del hombre con respecto a su realidad que, según Gadamer, sólo se puede llevar a cabo por el impulso de un comportamiento libre cuya estructura es lingüística (28).

Ahora bien, esta apertura de la realidad no es una consecuencia de nuestra percepción del mundo a través de los sentidos, sino en tanto que esa realidad nos interpela. La única posibilidad que tiene la realidad de manifestarse es, por tanto, por el "medium" del lenguaje, y no porque esté presente. Es a través del lenguaje como el hombre reconoce y comprende las cosas, por eso, el camino del hombre hacia el mundo es el camino del lenguaje.

El lenguaje opera como mediación total de la experiencia del mundo. Por medio del lenguaje, dice Gadamer, el hombre puede captar "el mundo entero", ya que el lenguaje no significa "perspectividad exclusivista", sino que siempre está abierto a la realidad que se desvela constantemente (29). En efecto, en el lenguaje queda expresada la experiencia y la tradición. Así pues, frente a la "distanciación alienante" y una comprensión libre de prejuicios, propone Gadamer la "relación primordial de pertenencia" a una tradición y a una comunidad de sentido, donde el "medium" y el elemento universal, supuesto fundamental de toda comprensión es el "lenguaje": "Todo eso, lo puede el lenguaje, evidentemente, porque no es creación del pensamiento reflexionante, sino que lo efectúa el comportamiento mismo del mundo en que vivimos.

Es de señalar a este respecto el interés ético, además del interés lingüístico, lo que Vattimo quiere atribuir a la hermenéutica gadameriana, ya que si el lenguaje opera como mediación total de la experiencia del mundo, "lo hace en cuanto lugar de realización concreto del ethos común de una determinada sociedad histórica."
(31)

La comprensión o entender es, en todo caso, comprensión en y desde mi situación presente con el horizonte que la define, situación a la que aplicamos y en la que nos apropiamos, es decir, hacemos de lo así aplicado algo propio y apropiado a nosotros en nuestra peculiar y singular situación, lo comprendido, transmitido, -tradición- en la "historia factual". Y esto nos obliga a mantener una relación vital y dialogante con la tradición, como señala A.Ortiz-Osés comentando a Gadamer en este texto que ahora transcribimos:

"Todo conocimiento propiamente humano, es decir, comprensivo de algo, coimplica una interpretación, y toda interpretación específicamente humana implica un reconocimiento de la realidad en cuestión. La circularidad dialógica entre entendimiento comprensivo e interpretación define a su vez la circularidad dialéctica de nuestro modo de captar lo real."
(32)

Llegados a este momento es de justicia reseñar la crítica que Habermas realiza sobre hermenéutica de Gadamer, dicha hermenéutica -dice Habermas- adolece de una insuficiencia en la comunicación o lenguaje representativo del mundo, además, la hermenéutica de Gadamer había presupuesto que el consensus de la tradición se había introducido efectivamente de forma libre como nosotros, también, hemos reseñado anteriormente siguiendo el discurso gadameriano. Pero ¿cuándo se podrá suponer esto?. De ahí que este consensus introducido en el análisis haya vuelto a ponerse en duda (33).

Efectivamente, en la obra fundamental de Gadamer - "Verdad y Método"- es difícil combinar los dos términos que le dan título a dicha obra, puesto que, Gadamer enfatiza el primero (Verdad) en cuanto participación, frente al segundo (Método) como distanciamiento objetivizante. Para Gadamer la tradición es quién lleva a cabo y hace operativo el distanciamiento como condición de posibilidad de la hermenéutica.

Sin embargo, Habermas, advierte que en esa tradición es precisamente donde se han desarrollado las múltiples "alienaciones", y ha sido el lugar privilegiado para la falsedad y la opresión del poder dando como resultado una

pseudocomunicación. Habermas opondrá a la tradición de Gadamer un nuevo marco categorial: la "acción comunicativa". Aquí el hombre se entiende con otros, obtiene sentido acerca de la vida, la sociedad, su identidad, etc.. "la acción comunicativa" es: "La interacción simbólicamente mediada. Se orienta de acuerdo con normas intersubjetivamente vigentes que definen expectativas recíprocas de comportamiento y que tienen que ser entendidas y reconocidas, por lo menos por dos sujetos agentes. Las normas sociales vienen urgidas por sanciones. Su sentido se objetiva en la comunicación lingüística ordinaria." (34)

Podemos retomar aquí con provecho el análisis que Ricoeur hace de esta polémica entre Habermas-Gadamer en "Hermenéutica y Crítica de las Ideologías", colocando las tesis de Habermas y de Gadamer en relación con los niveles del fenómeno ideológico, además de señalar que, la pretensión universal que Gadamer propone para la tarea hermenéutica reside en su posicionamiento ontológico, que establece las condiciones históricas y lingüísticas del poder y del saber: toda la perspectiva metodológica y crítica se fundaría justamente en estas condiciones, y donde este modelo resultante de hermenéutica tomaría el estatuto de meta-crítica relativo a la epistemología. Como

Ricoeur observa, el esfuerzo gadameriano por ontologizar a la hermenéutica se efectúa ante la tendencia de volverla método y así regionalizarla. Lo que está en juego es precisamente su universalidad, implicando que todo el juicio, todo el entendimiento que busca tener una reflexión crítica frente a la posibilidad del mal-entendimiento, se apoya en un "consenso" o "acuerdo previo", asegurado en el lenguaje y permitiendo que se exprese no sólo en el diálogo sino también en la comunicación.

Según la estructura circular del comprender que Gadamer retoma de Heidegger, toda la racionalización se remite a presupuestos preconceptuales necesariamente operativos; la práctica concreta de comprender algo en función de la cosa misma, determina qué preceptos impiden y cuáles son imprescindibles en el entenderse con el objeto. Pero es la tradición la que constituye el fundamento de la autoridad, en la medida en que es transmisión de costumbres y modos de comportamiento que sirven inmediatamente como puntos de referencia y de respeto. Lo que se recibe y lo que se consiente en libertad no es todavía gratuito o creación arbitraria, pero sí fundado en la transmisión histórica que da tono y forma, con la intervención de individuos creadores en esa

historia, según Ricoeur, para Habermas, "el defecto principal de la hermenéutica de Gadamer es la de haber ontologizado a la hermenéutica", como hemos dicho anteriormente.

Así, la confianza hermenéutica puesta en un "entenderse" previo y, más generalmente, en la comprensión implícita frente a un mal-entendimiento posible, pero superable en el proceso dialogal de la pregunta y de la respuesta, es a su vez puesta en sospecha por Habermas. La desconfianza frente a lo previamente establecido se basa en el constreñimiento y en la represión institucionalizada, efectuando un proceso de relaciones entre los intereses técnicos y comunicativos, que la reflexión crítica debe desmontar en un intento de liberar a la comunicación de la manipulación.

La ideología es de esta forma abordada por Habermas en su nivel de comunicación o de lenguaje distorsionada y unida al problema de la dominación, reflejándose en la organización del trabajo. En la época actual, la ideología dominante se situaría en la esfera científico-tecnológica, dedicada al perfeccionamiento y aumento de la productividad industrial, cuyo trazo principal es la productividad de la racionalidad por sí misma, incorporada

en los computadores. Es precisamente aquí donde la acción propiamente instrumental de la técnica se confunde con la acción comunicativa, es decir, con las normas y los símbolos dentro de los cuales se desdobra la personalidad del hombre y se formulan sus proyectos. El olvido de la diferencia de los planos se opera inconscientemente, vaciando pues al lenguaje, esto es, limitando la competencia lingüística, y reduciendo la capacidad auto-crítica de los que lo viven. De aquí, el recurso que representa para Habermas el psicoanálisis como "hermenéutica de las profundidades o meta-hermenéutica", que se justifica por la incapacidad de la situación dialogal en penetrar en la lógica de la distorsión y en la dominación.

Con la intención de superar la dicotomía que Gadamer dejó aparentemente entre la participación ontológica - finita y lingüística- y el distanciamiento alienante del método, Ricoeur releendo a Gadamer explora la tesis del propio Gadamer, de que el poder recibir y apropiarse inherente a la comprensión de los efectos históricos envuelve la distancia y la alteridad. Con esto, el conocido concepto gadameriano de la "fusión de horizontes" (del presente con el pasado) desempeña la función de distanciamiento. Pero especialmente oportuno para nuestro interés aquí, es que, la cualidad específica de la

lingüística, es decir, la constitución del mundo, definiendo nuestra existencia histórica como diálogo e interpretación, implica ya una atención a lo dicho, en definitiva a lo ya fijado por el texto. En términos similares se ha pronunciado R.Rorty en esta polémica entre Gadamer y los frankfurtianos a través de su conocida obra "La filosofía y el espejo de la naturaleza", en la que desde posiciones pragmáticas y heideggerianas, lleva a cabo una revolución hermenéutica por medio de un desplazamiento del modelo de conocimiento especular-especulativo por el lenguaje como mediación entre realidad e idealidad.

1.2.2.-CARACTER LINGÜISTICO DE LA COMPRESION

Por todo ello, y, haciendo el viaje de vuelta a Gadamer diremos que la comprensión consistirá en "fusionar horizontes" que supuestamente existen por sí, y se entrecruzan unos con otros; fusionamiento que no debe entenderse, a nuestro juicio, como una adecuación ingenua, pues, no se trata de un problema psicológico de nuestras facultades cognoscitivas, sino que es una consecuencia del lenguaje, puesto que el lenguaje es el medio de la experiencia humana y de la comprensión hermenéutica.

Comprender es ponerse de acuerdo en la cosa objetiva o asunto de que se trata, y todo el proceso de la comprensión es, según Gadamer, un proceso lingüístico: "el lenguaje es el medio en el que se realiza el acuerdo de los interlocutores y el consenso sobre la cosa, esta comprensión de la cosa acontece necesariamente en la fisonomía lingüística, no en el sentido de que una comprensión sea vertida posteriormente en palabras. Sino que la manera misma del comprender -digo- es el que la cosa misma llegue a expresarse lingüísticamente." (35)

A este respecto, el lenguaje se sitúa en el discurso de Gadamer en el "horizonte de una ontología hermenéutica". De ahí la estrecha relación entre lenguaje comprensión y experiencia del mundo de la que nos habla Gadamer en este texto:

"El lenguaje no es sólo una de las dotaciones de que está pertrechado el hombre tal como está en el mundo, sino que en él se basa y se representa el que los hombres simplemente tengan mundo. Para el hombre el mundo está ahí como mundo, en una forma para la cual no tiene existencia para ningún otro ser vivo puesto en él. Y esta existencia del mundo está constituida lingüísticamente. (...) No sólo el mundo es mundo en cuanto que accede al lenguaje: el lenguaje sólo tiene su verdadera existencia en el hecho de que en él se representa el mundo." (36)

No querríamos dejar pasar este aspecto gadameriano de la comprensión, sin hacer una alusión a la polémica habida, también, entre Apel y Gadamer: mientras éste prima el texto frente al intérprete, Apel privilegia al intérprete y su objetivo de conseguir una "comprensión superadora" dialécticamente. Aunque, Apel, sigue la tradición gadameriana de que se comprende ya de un modo "diferente", y, por tanto, la comprensión es mejor (37).

Esta tarea de articular al lenguaje como "el ámbito de la diferencia", ha sido profusamente expuesto por J.Derrida (38), que siguiendo a Nietzsche, plantea la cuestión de la referencia y proclama la liberación del significante al valorar al lenguaje como "el ámbito de la diferencia".

Para Derrida el referente del lenguaje será su propia estructura. El lenguaje, por tanto, funciona desde sí mismo. En definitiva lo que pretende Derrida es eliminar del lenguaje al Ser. Para ello será preciso "deconstruir" el significado de transcendental. Sin embargo, dicha "deconstrucción" no es suficiente ya que a toda deconstrucción le sigue una construcción que, a su vez, debe ser "deconstruida". Al final de este proceso sólo nos queda la escritura, pero en ella tampoco podemos

reencontrarnos con un logos o verdad. La verdad nos aparece difuminada a lo largo de una "diferencia".

Este posicionamiento de Derrida de atomizar el significante, sobre todo el escrito, por tener una entidad propia, ha sido criticado recientemente por el gadameriano G.Vattimo que a este respecto comenta: "Muchas de las corrientes actuales de pensamiento que propugnan la "deconstrucción" podrían verse afectadas por esta acusación; denuncia, como es natural, tanto más convincente cuanto más se suponga y considere como obvio que la función del pensamiento es otra: una función de construcción, de funcionalidad histórica (y política), acerca de la cual pueden surgir muchas y legítimas dudas, al menos por lo que concierne de manera específica a la filosofía". (39)

Con Derrida la filosofía, a nuestro parecer, se transviste en una "gramatología" del signo, y, en donde el signo no tiene una función mediadora para la comunicación, sino que es el objetivo del texto. La comprensión del texto deberá desprenderse del afán de hallar el sentido verdadero del texto. Se trata, en definitiva, de olvidarse tanto de la hermenéutica romántica como de la hermenéutica historicista.

Mediando en esta polémica diríamos que, el auténtico comprender no es nunca comprender por los datos del pasado o por la situación existencial de la otra persona, sino que es apropiación de la pregunta, o siguiendo la tradición hegeliana, se trataría de una dialectización de "pregunta-y-respuesta", en la que comprender verdaderamente sería "reconstruir la pregunta a la que responde" (40). La dialéctica de "pregunta-y-respuesta" que integra el acontecer de la comprensión, precede siempre a la dialéctica de la interpretación.

Sobre el carácter lingüístico de la comprensión y la aceptación del mundo que el lenguaje comporta, se levanta la dimensión ontológica de la hermenéutica gadameriana, enfatizada en esta frase de Gadamer: "El Ser que puede ser comprendido es el lenguaje", y el carácter de universalidad de la hermenéutica para la filosofía. Esta tesis fundamental de Gadamer: "El Ser que puede ser comprendido es el lenguaje", enlaza con la tradición heideggeriana de querer disolver el Ser en el lenguaje. Ahora bien, hay que reinterpretar esta tesis gadameriana no en un sentido reduccionista de la realidad a Ser, es decir, a Ser lógico; sino todo lo contrario: se trataría de interpretar la razón por el lenguaje. Como señala muy acertadamente A.Ortiz-Osés: "La diferencia es obvia: no es

lo mismo reducir la realidad a Ser y el Ser a lo inteligible, que implicar lo ininteligido o ininteligible en la articulación humana del mundo. (...) Por ello corregiríamos la sentencia de Gadamer afirmando que es ya lenguaje todo Ser por cuanto puede ser interpretado." (41)

Y para concluir este apartado dedicado a la presentación del modelo de neohermenéutica gadameriana, recogemos la síntesis que su obra le merece a uno de sus introductores en el actual panorama "hispanopensante":

"La neohermenéutica gadameriana es hoy uno de los movimientos más importantes en el marco interdisciplinar de la filosofía y las ciencias humanas. Acusada por la filosofía neoclásica (Coreth) de relativista y por la teoría crítica social (Habermas) de conservadora, la hermenéutica gadameriana pretende ser nada más y nada menos que una filosofía clásica o, mejor dicho, la heredera de la filosofía tal como se entiende ininterrumpidamente en la tradición "fuerte" occidental: como el modelo radical de comprender antropológicamente -es decir, interpretar- la realidad considerada como mundo del hombre". (42)

1.3.-HEIDEGGER: REDUCCION DE LA ONTOLOGIA COMO COMPRESION A UNA FENOMENOLOGIA DE LA EXISTENCIA

Heidegger piensa que la metafísica occidental no ha pensado propiamente el Ser sino el ente. El hombre.

abierto a la comprensión del Ser (Seinsverständnis) por su misma condición, ha dejado al margen de su consideración al Ser como tal, lo ha olvidado. Este olvido y desvío comenzó con los griegos, a poco de descubrir el Ser. Un largo olvido que se prolonga hasta nosotros. Para conquistar el Ser de nuevo tendremos que dar pasos atrás (Rückgang) hacer un retorno.

Heidegger se complace en tejer la historia de este olvido del Ser, sin preocuparse mucho de que sus apreciaciones sean totalmente coincidentes con la realidad y la verdad de la filosofía que expone. Trata de justificar su intuición que cree fundada. No podemos seguirle en la exposición detallada de los diversos pensadores, ni en el hilo de lo que presenta como desvío fundamental. Lo cierto es que estima que la manifestación genuina del Ser y la comprensión por parte del hombre se efectúa en los presocráticos, como physis y como logos, que apuntan a la misma realidad. Pero a partir de Platón ese primer fulgor se pierde. En vez de Ser tenemos aspectos, ideas, esencias, formas. Todo ello es óntico, da la entidad no el Ser. Este olvido se mantiene en los escolásticos y continúa en la filosofía moderna, aunque se presente con otros nombres, idea, objetividad, espíritu, eterno retorno. Desde Anaximandro hasta Nietzsche la

verdad del Ser ha permanecido oculta a lo largo de la historia de la metafísica.

1.3.1.- LA PREGUNTA POR EL SER (ONTOLOGIA) COMPROMETE AL QUE PREGUNTA (FENOMENOLOGIA)

Tras una primera etapa subjetivista en la que el Ser se revela a través del hombre y los transcendentales se reducen a existenciales (Ser-en-el-mundo, Ser-para-la-muerte), Heidegger plantea radicalmente la diferencia ontológica entre el Ser y el ente (los entes los seres) en "Introducción a la metafísica" y "Qué significa pensar": aquí Ser es definido casi-tautológicamente como fundamento, esencia, condición o logos de todo ente. Finalmente en "De camino hacia el lenguaje", el Ser aparece como Acontecimiento y/o Lenguaje ontológico, es decir, como acontecimiento lingüístico, con lo que el Ser-estructura ausente- puede fungir como sentido-límite desde cuya transversalidad poder juzgar de la realidad en su sentido y sin sentido, así como relativizar el mundo cósmico del ente y las absolutizaciones del sentido alienado o, dicho en terminología de A.Ortiz-Osés: "Este Ser, tímida pero lúcidamente avistado por el primer Heidegger, constituirá el tema obsesivo del segundo Heidegger. La antropología hermenéutica de "Ser y Tiempo"

quedará relevada por una ontología: es la pregunta por el Ser mismo, y no ya por el Ser de un ente por privilegiado que sea (el hombre), y ni siquiera del ente (seres), la que está en juego; pues se trata de traer-a-palabra (apalabrar: zur-Sprache-bringen) el sentido del sentido, es decir, el sentido último (Ser) de la realidad omnímoda". (43)

Para situar esta segunda etapa heideggeriana recurriremos a su ya clásica obra "Was ist Metaphysik?" ("¿Qué es metafísica?"). El texto lo escribió Heidegger en 1928 y lo pronunció como lección en la toma de posesión de su cátedra de Friburgo, el 24 de Julio, de 1929. Fué publicado en Bonn en 1929. La edición 4a. de Klostermann, en Frankfurt, fué completada con un epílogo o Nachwort. La 5a. de 1951 del mismo editor lleva una Introducción sobre el tema del fundamento de la metafísica que había aparecido primero en francés en 1947 con el título de "La remontée au fondement de la metaphysique".

Heidegger en "Was ist Metaphysik?" no cesa de preguntarse por el Ser. Es un preguntón, que ha elaborado toda una filosofía de la pregunta, y ha llegado a definir al hombre como "Ser-que-pregunta". Lo característico de la pregunta por el Ser es que compromete al que pregunta:

"der Fragende-als ein solcher- in der Frage mit da" (44). Con ello ha logrado, como se había propuesto, suscitar el interés por la metafísica, tratar de renovarla. Tal es su originalidad y su mejor mérito como filósofo. Heidegger encuentra la metafísica tradicional poco fundada, más bien radicalmente desviada, prestando atención a lo secundario y dejando en sombras el mismo fundamento en que se apoya. Con ello se ha condicionado la marcha de la filosofía. Durante siglos el hombre occidental ha sido víctima de una tremenda ilusión: ha tomado un sustituto, algo distinto de lo que buscaba como fundamento del saber y del vivir.

La obra que continua este pensamiento la tituló "Sein und Zeit", la dejó incompleta, pero en ella dió lo mejor de su pensamiento. Ahora la pregunta sobre el Ser sólo tiene sentido en el hombre, que es el único ente capaz de preguntar por él designado por esta condición suya como Ser-ahí: Dasein. El problema del Ser se retrotrae al problema del Dasein, o al fundamento de la revelación del Ser.

Heidegger en su "Sein und Zeit" ("Ser y Tiempo"), en lugar de la vida (Dilthey) que se entiende en el círculo hermenéutico, pone la "existencia" humana, en la que el Ser mismo ha adquirido una relación de comprensión de sí

mismo. Se trata de replantear la pregunta platónico-aristotélica por el Ser de lo existente que se transforma en pregunta por el "Sentido del Ser". Por ello, al decir de J.M.García Prada, "El camino gira resueltamente hacia la ontología con Heidegger, que radicaliza la pregunta de Dilthey y plantea, no ya la hermenéutica como una teoría de conocimiento de las ciencias humanas que rivalice con las ciencias naturales, sino que se pregunta más ontológicamente: ¿Cuál es el modo de ser de ese Ser que sólo existe comprendiendo?" (45).

Heidegger ve la hermenéutica en la fenomenología de la existencia, es decir, como una interpretación existencial de la vida humana. El problema hermenéutico se sitúa en la vida del hombre que es el lugar privilegiado del comprender. Dirá Vattimo comentando a Heidegger que: "La totalidad hermenéutica que es el Dasein no se identifica, en efecto, con una estructura a priori de tipo kantiano. El mundo con el que el Dasein ya está familiarizado no es una pantalla transcendental, un esquema de categorías; el mundo siempre está ya dado en un (estado de yecto) histórico cultural." (46)

Pero, el Dasein humano no puede concebirse como algo sustantivo, como una sustancia que produce acciones, sino

como su mismo acontecer, en medio de todos los condicionamientos y circunstancias. El hombre es Dasein porque es lo que le pasa en un momento y en un lugar cada vez. El hombre está traspasado de este modo por la historicidad, estructura radical del ser humano, presupuesto de todo lo que en él se da. Heidegger, en su pregunta por el "Sentido del Ser", no duda de que la palabra "Ser" tiene un sentido en la filosofía occidental: el Ser mismo debe ser entendido desde la historicidad de la existencia humana. La historicidad se convierte en un principio hermenéutico, "Al decir Ser, lo distinguimos de los entes sólo cuando lo concebimos como el acaecer histórico-cultural. (...) El mundo se experimenta dentro de unos horizontes constituidos por una serie de ecos, de resonancias del lenguaje, de mensajes provenientes del pasado y de otros individuos" (47).

El hombre es un Ser en proyecto, es un proyecto hacia el futuro. Todo converge en el hombre. El tiempo lo modula todo y le da el carácter de apertura. El hombre es el aquí del Ser, entre los entes, el lugar donde el Ser se ilumina, se desvela, llega a su verdad. El pensar el Ser es remitirlo constantemente de un aquí a otro. Hay una coincidencia entre Ser-Tiempo-Verdad. El Ser es Tiempo, y el Ser es Verdad. Para Heidegger la Verdad es la potencia

del Ser. Distingue Heidegger entre la Verdad lógica, y la Verdad ontológica, la "aletheia". La "aletheia" es la condición necesaria para la Verdad lógica. De aquí que, la pregunta por la Verdad sea una pregunta doble, una pregunta por la correcta comprensión del Sentido y una pregunta por la captación de la cosa aludida (48).

Esta correlación del Ser y del Dasein ha centrado toda la investigación heideggeriana. La ontología fundamental condiciona los resultados de la misma. La ontología se reduce a una fenomenología. Era normal que la metafísica cambiase de sentido, que la intelección del Ser fuese nueva, que requiriese un fundamento ulterior. Ahora bien, como dice Ferrater Mora, "con el fin de llevar a cabo la citada analítica existencial, Heidegger pone a su servicio la fenomenología. Esta permite ir "a las cosas mismas", pero sobre todo permite descubrir el "Ser de los entes". Por tanto, la fenomenología no es un simple método; es el modo como se pone en marcha la ontología. La fenomenología es en este sentido una "hermenéutica" (49)."

Más tarde, en la conexión entre Ser y Lenguaje que descubre Heidegger, va produciéndose un desplazamiento según el cual cada vez se enfatiza más el aspecto del lenguaje frente al del Ser como se refleja en su obra

"Unterwegs zur Sprache" (50). El Ser se "lingüística", más tarde en el pensar esencial, tal como aparece en "Carta sobre el humanismo", no es el pensar esencial el que lingüística al Ser, sino que es el Ser quien se lingüística en el pensar esencial, esto es inaudito -según J.Echarri- porque se ha concebido al lenguaje como algo exterior que adviene al Ser provocado por el pensamiento (el pensamiento es ya lingüístico). La novedad radical de que el Ser se lingüística en el pensamiento esencial, está en que la iniciativa de esa génesis del lenguaje se la atribuye al Ser (51).

Digamos con Heidegger, que hay un "viraje" en el destino del Ser, lo que significa, por un lado, el fin de la filosofía entendida como metafísica y ya realizada, pero, por otro lado, el reinicio de un "pensar interpretante", errante y dispuesto por la voz de lo olvidado. Podríamos repetir -con A.Ortiz-Osés- "que en esta última fase de su pensamiento Heidegger ha logrado redefinir al Ser -objeto y sujeto máximos de su pensar- como lenguaje o apalabramiento de la realidad en su sentido (o sin sentido), con lo que nuestro autor queda situado finalmente, lejos de sus oscuros túneles de antaño, junto a la filosofía más vigente actualmente: junto al pragmatismo simbólico o lingüístico de

H.G.Gadamer, K.O.Apel, J.Habermas, P.Lorenzen" (52).

Si tuvieramos que sintetizar lo expuesto acerca de Heidegger, diríamos que éste intenta superar, por una parte, tanto la reducción del problema del Ser a la cuestión del lenguaje, como, por otra, la reducción kantiana de la pregunta por el Ser a la pregunta por la consciencia trascendental, reconvirtiéndola dialécticamente en la pregunta por el Ser que logra en la existencia humana su autocomprensión y articulación lingüística. La cuestión del sentido del Ser se reduce a un problema de autoentendimiento del hombre consigo mismo sobre el Ser que él tiene que ser. Entre todo lo existente, únicamente el hombre es convocado por la voz del Ser y experimenta "el milagro de los milagros: que es un ente" (53).

1.3.2.- LA CONTRIBUCION DE HEIDEGGER A LA TEORIA HERMENEUTICA DE P.RICOEUR

La contribución de Heidegger a la teoría hermenéutica de Ricoeur será proporcionar los fundamentos de una ontología de la comprensión, por tanto de una hermenéutica fundamental. Pero, en la concepción

heideggeriana de la estructura del comprender. Ricoeur descubre una abertura implícita que le va a permitir la integración de la estructura crítica y la recuperación de la fenomenología husserliana en cuanto teoría de la significación.

La base común a los dos sería el Lenguaje. El mismo lenguaje analizado metodológicamente, constituye primigénicamente el medio de nuestra experiencia con el mundo; la hermenéutica que busca el origen a través de lo derivado no correría el riesgo de separar la Verdad entendida en sentido heideggeriano, y la comprensión propia del método empleado por las disciplinas exegéticas. Es, por tanto, en el contexto de esta problemática que Ricoeur contrapone así a su vía larga la vía corta de Heidegger, reteniendo todavía la misma mirada ontológica. Decía Ricoeur:

"El problema será precisamente este: lo que sucede a una epistemología de la interpretación, proveniente de una reflexión sobre la exégesis, sobre el método histórico, sobre el psicoanálisis, sobre la fenomenología de la religión, etc., mientras que animado y tocado, aspirado por así decirlo, por una ontología de la comprensión." (54)

En "Tareas de la Hermenéutica", publicado en 1972 en la revista, Philosophy Today, Ricoeur explicita que en la

circularidad de la comprensión, vista por Heidegger, puede encontrarse la rearticulación Verdad-Método. Según Ricoeur, la cuestión de la inserción de un conocer riguroso en el pasaje de una comprensión menos precisa para una mejor articulación, es expuesta por Heidegger pero no profundizada (55). Es el pasaje de "Ser y Tiempo" tan sugestivo para Ricoeur:

"En el círculo se esconde una posibilidad positiva de conocimiento más original, el cual por cierto, sólo es captada correctamente en cuanto a su explicitación en un primer momento, siendo su constante y última tarea, la de que en cada momento no se deje imponer las adquisiciones, perspectivas y anticipaciones mediante intuiciones y conceptos populares; pero, en su elaboración a partir de las propias cosas asegurar el tema científico." (56)

Así pues, es preciso saber "entrar en el círculo" en expresión del propio Heidegger, en función de la cosa. En este sentido sería justamente cuando la instancia crítica se puede inferir en el círculo hermenéutico; que consiste en asegurar el tema científico, llevar a la precomprensión y disciplinarse a no dejarse regresar a las opiniones y posiciones menos informadas, en definitiva, es pensar y comprender a partir de las cosas. Así, el movimiento centrífugo y circular del comprender, sin perder por ello su estatuto originario, posibilita de un modo fundamental la articulación con las disciplinas metodológicas.

Antes de proceder a una consideración del lenguaje simbólico y a la cuestión de la teoría de la significación que trataremos más adelante, conviene, para mejor aprovechar el papel importante que tiene la fenomenología en la obra ricoeuriana, resaltar aquí que la vía corta de Heidegger es la vía larga de Ricoeur y que ambas emergen en el contexto de un posible injerto y renovación de la fenomenología y de la hermenéutica. Dado que nos encontraremos con que la fenomenología tanto de Heidegger como de Ricoeur no siguen las posiciones originarias de Husserl.

En el caso de Heidegger, lo que distingue a su fenomenología hermenéutica de la fenomenología transcendental de Husserl, es la referencia directa a lo ontológico; Heidegger asigna a la fenomenología la tarea de explicitar el logos del fenómeno, el Ser disimulado en el ente. Para él, principalmente en "Ser y Tiempo", la fenomenología, la filosofía y la ontología son términos prácticamente coextensivos; la hermenéutica del Dasein constituiría no obstante, el vínculo en donde se articulan los interrogantes y preguntas filosóficas: "La ontología y la fenomenología no son dos disciplinas diferentes que pertenecen juntamente con otras a la filosofía. Estos dos títulos caracterizan a la propia filosofía según su objeto

y su método. Filosofía es ontología y/o fenomenología universal, partiendo de la hermenéutica del Dasein que, como análisis de la existencia, fijó ahí el término de hilo conductor de toda la interrogación filosófica, es decir, el lugar donde emerge y donde repercute toda la interrogación." (57).

La realidad no se explica ni por una metafísica de primeros principios, ni por una metafísica del sujeto. Hay antes una explicitación (Auslegen) atenta a todo lo que se revela en la existencia. Pero en Heidegger esta explicitación del Dasein acaba por ser el modo por el cual el propio Dasein comprende, interpreta y se identifica con sus posibilidades del Ser, con sus proyectos desvelados en el horizonte de su experiencia.

"La comprensión, mientras que proyecto, es el modo de ser del Dasein, para el cual estas son sus posibilidades." (58)

"Al desarrollo del comprender le llamamos explicitación. En él se apropia la comprensión de lo que tiene comprendido según un nuevo modo de comprender... La explicitación se funda esencialmente en el comprender y no éste se deriva de aquel." (59)

Es ante este deslucamiento de la hermenéutica de la existencia, sin intermediario para justificar este paso a la ontología de la comprensión, que Ricoeur teje una segunda crítica:

"La dificultad de pasar del comprender como modo de conocimiento al comprender como modo de ser, consiste en esto: la comprensión que es un resultado de la analítica del Dasein es aquella mediante la cual este Ser se comprende como Ser. ¿No es una vez más que en el propio lenguaje donde es preciso buscar la indicación de que la comprensión es un modo de ser?". (60)

La vía larga de Ricoeur sería una fenomenología hermenéutica que, basándose -como en Heidegger- en la premisa de una relación estrecha entre el aparecer de las cosas y la dimensión ontológica, así como en la sustitución de un nuevo transcendental por un estar situado en un mundo más abierto por el interrogante; recupera, sin embargo, la transcendentalidad preconizada por Husserl, pero en cuanto lógica transcendental del doble sentido en correspondencia con la equivocidad semántica del símbolo que a continuación analizaremos.

2.-ONTO-FENOMENOLOGIA DEL LENGUAJE SIMBOLICO

2.1.- RICOEUR: DEL LENGUAJE REFERENCIAL AL LENGUAJE SIMBOLICO

La realidad humana es fundamentalmente interpretada, lingüística, una cuestión de comunicación: ya no se trata del sentido del Ser, sino antes bien del Ser como sentido.

Este proponer lo ontológico en la onticidad de la comunicación es un paso importante que queremos desarrollar para la ulterior comprensión de la hermenéutica filosófica de P.Ricoeur.

El hombre, dice Ricoeur, no se contenta con la sensación del Ser, el hombre lo denomina y al denominarlo lo crea. (61) Pero, "la realidad de la lengua no se extiende sólo a los campos de la expresión estética del hombre, sino a todos sin excepción", dice W.Benjamin. "No existe acontecimiento en la naturaleza animada o inanimada que no participe en alguna manera ya que es esencial a toda cosa comunicar su contenido espiritual". (62)

Ya Platón en el Fedro pone en boca de Sócrates una significativa distinción: "El que cree que deja establecido un arte en caracteres de escritura, y el que, recíprocamente, lo acoge pensando que será algo claro y firme porque está en caracteres escritos, es un perfecto ingenuo, y en realidad desconoce la predicción de Ammón, creyendo que los decires escritos son algo más que un medio para recordar aquello sobre lo que versa lo escrito". (63)

Para evitar, pues, la ingenuidad de la que habla Platón es necesario reconocer que el lenguaje quiere decir otra cosa de aquello que dice, el lenguaje -dice Ricoeur- tiene doble sentido, el lenguaje es equívoco. (64) El lenguaje es REFERENCIAL, el lenguaje dice, pero este decir depende de lo dicho, y este decir tiene sentido en cuanto está garantizado por la realidad, es decir, por lo dicho. (65)

Con el hecho de la referencialidad del lenguaje al Ser, no sólo nos encontramos con Heidegger -dice Ricoeur- sino también con W.von Humboldt, para quien el principio y el fin último de la investigación lingüística es instaurar la relación hombre-mundo. (66) La llegada al lenguaje de lo que el lenguaje dice, será -según Ricoeur- más que el reconocimiento de un otro, la llegada del mismo mundo.

Alineado con Platón en este aspecto singular del lenguaje, Ricoeur no dudará en decir que el contenido del lenguaje no es el lenguaje en sí mismo, sino que en cuanto medio por el que nos dirigimos a la realidad (68), su verdadero contenido es la realidad misma. En este punto Ricoeur es muy explícito y recalcitrante:

"El hecho de decir, no se reduce a la estructura -en contra del estructuralismo- de los elementos

de la lengua, ni tampoco a las intenciones de los sujetos que hablan; el lenguaje será vano si no tiene sus raíces ontológicas en la estructura misma del Ser. El lenguaje si es medio no puede ser considerado como punto de partida; el lenguaje sobrevive en un proceso de existencia que lo precede y lo envuelve. Es este proceso de existencia en su conjunto lo que hace posible al lenguaje como acontecimiento fundamental. El lenguaje aparece entonces como una determinación fundamental del Dasein, del ser-ahí del Ser y del hombre." (69)

El contenido del lenguaje sin esta función referencial no es más que el juego absurdo -dice Ricoeur- de significados errantes. (70) Sin embargo, hemos de tener cuidado en superar tanto los modelos realistas de algunas filosofías, así como otros modelos idealistas por exceso, o, como dice Cassirer en su intento de historia de la filosofía del lenguaje, hemos de tratar de superar el idealismo filosófico del lenguaje por un lado y, el empirismo filosófico por el otro. (71)

Por ello, Cassirer teniendo presente su concepción del símbolo dice: "El trabajo del lenguaje no es el de reproducir simplemente determinaciones y distinciones que están ya presentes en la representación, sino de considerarlas por primera vez y de hacerlas conocibles. Es, por tanto, gracias a la libertad de la actividad espiritual que se ilumina por primera vez el caos de las impresiones sensibles". (72) Cassirer supone, pues, un

tipo de conciencia que sería la conciencia de la representación, o como el mismo la llama conciencia sensible; y otro tipo de conciencia que sería la conciencia espiritual. Este es el marco de referencia para la comprensión del símbolo en Cassirer. En fin, para Cassirer "el análisis del lenguaje muestra que toda expresión lingüística, lejos de ser una mera copia del mundo sensible, o de la intuición que nos es dada, encierra, por el contrario, en sí un carácter determinado de significación." (73)

Es de esta manera, pues, que para Cassirer el contenido de la realidad pasa al contenido del lenguaje y en cuanto se dirige al sujeto como centro de formación de todo el contenido lingüístico su concepción queda muy cercana a la de Kant. "El problema de Cassirer -dice Ricoeur- es cómo el hombre da sentido llenando de sentido un sensible". (74)

En la línea de Humboldt y de Cassirer, L.Cencillo no cree que los objetos, el Ser, el mundo en cuanto tal, se halle presente en el sujeto, sino que más bien, el Ser se nos desvela portador de significado, es decir, se nos desvela o aparece como símbolo. (75) Cencillo no está de acuerdo con las posiciones de L.Strauss, "de que los

lenguajes (y los mitos) carecen de contenido propio y constituyen únicamente un complejo sistema de referencias siempre ulteriores, cuyo significado no descansa nunca en sí mismo". (76) Cencillo teniendo presente la dualidad sujeto-objeto continua diciendo:

"La ambigüedad del lenguaje obedece al carácter medial de toda realidad material y de las estructuras físicas en general; de modo que jamás puede localizarse en el mundo nada que en sí mismo ofrezca una fijeza absoluta, dada de una vez para siempre, sino en cuanto fijada en un contexto semántico en el que confluyen, no ya diversos conceptos, sino diversas realidades, el cual a su vez nos remite a otros contextos más amplios, y así sucesivamente, en una inevitable fluidez sintáctico-syntagmática, hasta llegar a la totalidad de los contextos reales -y, respectivamente conceptuales e idiomáticos- que ya postulan un absoluto, que sería la única realidad carente de carácter medial y, por lo mismo, fundante del sentido de todo lo demás." (77)

El lenguaje ha dicho Ricoeur quiere decir otra cosa de aquello que dice, el lenguaje tiene doble sentido, el lenguaje es equívoco. (78) "Hablar es decir algo de algo", dice en otra parte. (79) El decir del lenguaje es también para Ricoeur referencial, y esta referencia que se dirige a la realidad es lo específico del lenguaje -según Ricoeur- (80). Es importante, a nuestro parecer, insistir como lo hace Ricoeur siguiendo a Husserl, sobre la realidad de la referencia del lenguaje; sobre el

significado del significante, según De Saussure. De aquí que, "el sentido ideal es un sentido vacío y una ausencia que requiere ser rellenada". (81) Hemos dicho además, que "el lenguaje será vano si no tiene sus raíces ontológicas en la estructura misma del Ser". (82) Suprimida esta función referencial no queda más que el juego absurdo de significados errantes, repite una y otra vez en sus escritos Ricoeur (83). Nos basten estos textos para apreciar en Ricoeur el intento de cimentar la filosofía del lenguaje sobre la base de una ontología. ¿Qué tipo de ontología? Este es el problema que hemos comenzado en este primer capítulo, pero que retomaremos posteriormente.

Para Ricoeur, en contra del estructuralismo, es al nivel de la frase donde el lenguaje dice algo, cuando el hombre habla y habla por medio del discurso, es decir, formando frases, de este modo utiliza la palabra (usa) y una vez la palabra utilizada/usada abandona el diccionario para convertirse en un momento de la frase. (84a) De aquí resulta que la palabra existe en el diccionario, si bien con un significado determinado, es muy amplia e incluso podríamos decir, que es una potencialidad creativa, un material listo para huir del diccionario y tomar vida en la frase. Pero una vez en la frase, su extensión o amplitud y su potencialidad se pierden, porque aquí depende de la frase misma. (85)

Si hablar es fundamentalmente decir algo de algo, es aquí donde debemos buscar el auténtico contenido del lenguaje: el decir algo sería el momento idealista, sería el hablar sin la cosa, sería en definitiva un mundo-ideal con sus contenidos propios. "El problema -dice Rosa Landi citando Die Deutsche Ideologie- de descender del mundo del pensamiento al mundo real se transforma en el problema de descender del lenguaje a la vida misma. Sería suficiente que los filósofos reconvirtan su lenguaje al lenguaje ordinario, del cual ha sido tomado por abstracción para comprender que aquel es disfraz del lenguaje del mundo real y darse cuenta que ni el pensamiento, ni el lenguaje forman de por sí su propio reino, y que por el contrario son sólo manifestaciones de la vida real." (86) Este reclamo hecho ya por el segundo Wittgenstein y explicitado aquí por Rosa Landi, válido para muchas filosofías nos parece que no concierne a Ricoeur, al menos directamente, ya que Ricoeur concibe el lenguaje como el decir algo de algo y este último algo es justamente la realidad -al menos en un primer momento- a la cual se remite siempre el algo primero. (87)

Es claro, pues, que para Ricoeur una de las características fundamentales del lenguaje es la de significar. Significar es para Ricoeur la facultad de

representar lo real por signos y de comprender los signos como representantes de lo real. (88) La palabra no nos remite a lo no existente, aunque no presente en cuanto ocupante de espacio y tiempo. Es justamente esto la grandeza del lenguaje, el hombre al denominar las cosas y el mundo los trasciende, pero se trata de una transcendencia lingüística, no ontológica, esto es, posibilidad de hablar de la realidad sin la necesidad de su presencia, pero presente en el hablar, en el lenguaje.

Remitiéndose a Husserl, Ricoeur dice que el lenguaje por su función significativa transmite no la perspectiva finita de mi percepción, sino el sentido que desborda en intención mi perspectiva: "cuando yo significo digo más de lo que veo". (89) En esta concepción del lenguaje se mantiene la dualidad, esto es, por un lado, la perspectiva finita de mi percepción, o simplemente la mirada, y, por otro lado, el sentido que desborda en intención mi perspectiva. Ricoeur, pues, ha realizado por medio de la palabra, del lenguaje en cuanto significativo, la transcendencia de la situación y de la perspectiva del hombre, e identifica la palabra con el infinito, y la perspectiva con el finito. (90)

En esta dualidad, que ampliando el cuadro de referencia se podría llamar de inmanencia y transcendencia, Ricoeur se lanza a la búsqueda de un intermediario, para ello se dirige al objeto donde se realiza tanto la presencia como el sentido. Pero este objeto en cuanto no es la conciencia, sino que se encuentra frente a ella, no satisface a Ricoeur y entonces es cuando se dirige a otros aspectos del hombre: carácter, felicidad, libertad, etc., donde el método de dualidad y de búsqueda del intermediario será el mismo que hemos visto aquí. Será en esta dualidad fijada ya en el hombre donde Ricoeur encontrará los términos de desproporción que alcanzan al hombre y al encontrar la desproporción, encontrará también no el mal, sino el umbral del mal, es decir, en terminología ricoeuriana, "la falibilidad del hombre". Esta es, pues, la estructura del hombre donde el lenguaje va a ejercer un papel muy significativo.

El lenguaje, finalmente, no es aquí considerado en sí, sino en su función mediadora como aportador de sentido -aspecto referencial y representativo- como autoexpresión y como comunicación. Hablar significa decir "algo" sobre/de algo (o alguien) a "alguien". Estos aspectos del lenguaje que se hallan en la obra de Ricoeur están alejados de todo referente a la lingüística estructuralista.

Hablar, entonces, significa ante todo, "desvelar-desocultar" aquello sobre lo que hablamos.

Pero, si el decir es un decir algo que manifiesta otro algo intencional, esto es, que el decir tiene algo que se manifiesta pero que a la vez puede permanecer escondido, hay que concluir que el decir en cuanto que muestra y esconde es un decir simbólico. Se trata, en definitiva, de adentrarnos en el Lenguaje Simbólico.

Para Cassirer que se ubica en la conciencia y de ahí va hacia fuera, la función simbólica es de mediación por medio de la cual la conciencia construye todos sus universos de percepción y de discurso. (91) "Lo simbólico es la mediación universal entre nosotros y la realidad; lo simbólico quiere expresar ante todo el carácter no inmediato de nuestra aprehensión de la realidad". (92) El problema de Ricoeur ante esta generalización de la acepción de lo simbólico para Cassirer, o como prefiere calificarlo en términos de definición demasiado amplia del símbolo es que: "no se encuentra otro término para designar el grupo de signos cuya textura intencional reclama la lectura de otro sentido en el sentido primero, literal, inmediato." (93) Con esto Ricoeur nos ha aclarado una duda fruto de la primera lectura hecha de sus textos.

cual es, que el símbolo tiene una dualidad superior a la dualidad del signo: "querer decir otra cosa de lo que se dice, he ahí la función del símbolo." (94)

Para Ricoeur, pues, el símbolo no es toda realidad, sino aquellas realidades que poseen doble sentido: "es en el universo del discurso que esas realidades adquieren dimensión simbólica". (95) "Existe símbolo allí donde la expresión lingüística se presta por su doble sentido o sus sentidos múltiples a un trabajo de interpretación." (96) "El sentido del símbolo -dice E. Betti en su obra Teoría Generale della Interpretazione- no puede ser desarrollado sino en términos de lenguaje, por otra parte, todo lenguaje contiene elementos simbólicos y es necesario no hacerse ilusiones al pretender tener el símbolo en un lenguaje no simbólico, con la intención de encontrar la ontologización del símbolo, porque no se puede abstraer el lenguaje de su significado alusivo." (97)

Esta imposibilidad de abstraer el lenguaje de su alusividad se contrapone a la concepción del símbolo como restringido a ciertas realidades de doble sentido. Si este doble sentido se da gracias al lenguaje, y el lenguaje no sólo dice o nombra esas realidades que Ricoeur entiende como simbólicas, sino que dice toda la realidad, entonces,

¿no se puede decir, pues, que toda realidad en cuanto es dicha por el lenguaje está potencialmente en la perspectiva de ser simbólica? Si la respuesta a esta pregunta fuera positiva, Ricoeur se retrotraería a la concepción de Cassirer sobre el símbolo a la que ha tachado de demasiado amplia. (98) Mediando en este paralelo Ricoeur-Cassirer, afirma Cencillo que: "en el fondo lo que constituye la realidad para el hombre no son las materias, sino los símbolos." (99)

Ricoeur que en el año 1950 nos habla de la filosofía de la Voluntad, desde 1960 motivado por el problema del mal hace girar toda su filosofía en torno a la problemática del símbolo, más aún, este concepto llega a ocupar un puesto central o privilegiado en la evolución de su pensamiento, nos lo demuestran todas sus publicaciones a partir de este año: "La construcción de una filosofía de la Voluntad ha revelado todo su significado llegando a ser cada vez más una verdadera meditación sobre el lenguaje. (...) Ricoeur busca en el lenguaje simbólico el punto de partida para su reflexión y, quizá también su propio límite." (100)

Si el lenguaje en cuanto doble sentido es considerado como símbolo, éste por su parte no existe sino

gracias al lenguaje. Ricoeur nos ha dicho que el símbolo es el que nos lleva de un sentido a otro, que el símbolo es esa región del doble sentido. Pero, esta región del doble sentido no existe sino en cuanto construida por el hombre, no existe sino en cuanto lenguaje del hombre.

Si la preocupación fundamental para Ricoeur es el símbolo y, éste viene definido por la entidad del doble sentido, que a su vez viene determinado por el lenguaje, hay que concluir que la preocupación u ocupación última de Ricoeur no está orientada hacia una ontología en cuanto tal, sino hacia una ontología del símbolo, en cuanto que Ricoeur realiza una reducción del campo del Ser al campo del Sentido del Ser, es decir, al campo simbólico. Ricoeur coloca la problemática del Ser directamente bajo el término símbolo, a su vez el símbolo se encuentra bajo el cobijo del lenguaje, lenguaje que es intencionalidad. De aquí que haya que concluir en segundo lugar que, Ricoeur se va a mover fundamentalmente en el campo del Cogito, de la misma manera que trataba de comprender el Voluntario y el Involuntario en tanto que subjetividad. (101) Pero toda esta actividad a nivel subjetivo se realiza no sin una motivación concreta, no sin la presencia de un logos que más que hacerme hablar es él el que me habla (ontoteología). Esta es una de las preocupaciones de Ricoeur

que nos aparece al inicio de este estudio, y que como otras (Cogito) serán objeto de estudio más adelante de nuestro trabajo. En definitiva, el símbolo es palabra, es lenguaje, y toda palabra -dice Ricoeur puede y debe ser objeto del análisis filosófico-.

2.2.- EL LENGUAJE SIMBOLICO Y LA TAREA DE INTERPRETACION (EQUIVOCIDAD)

En "El Símbolo del Mal", para justificar la posibilidad de una interpretación creadora que respetara el sentido dado por el símbolo y que promoviera la reflexión y la comprensión filosófica, Ricoeur caracteriza el símbolo como una especie de "deducción trascendental", es decir, el símbolo tendría como función primordial ser referencial, decir más allá de sí mismo, su misión es, pues, trascender la "cloture" de los estructuralistas. El símbolo sería especialmente "el cordón de suscitar, de aclarar, de ordenar" una región de la experiencia humana.

A pesar del aviso contra la posible extensión de esta caracterización a una filosofía de la consciencia, esto es, a una filosofía de la reflexión basada en el Cogito que hace cortocircuito consigo mismo, que no pasa por la mediación de la exégesis de los signos externos y,

además, donde el poder revelador del símbolo significa sólo un aumento o intensificación de la autocomprensión; lo que sí permanece evidente en esta posición es el reconocimiento de la cualidad interpretativa del símbolo, más allá de su acceso privilegiado a lo ontológico, el símbolo sitúa el Cogito en el Ser, teniendo éste en relación a la segunda revolución copernicana, la iniciativa con respecto a la voluntad afirmativa de la consciencia.

"El símbolo hace pensar que el Cogito está en el interior del Ser y no a la inversa; la segunda ingenuidad sería a sí mismo una segunda revolución: el Ser que posee su propia mismidad en el Cogito debe todavía descubrir que el mismo acto por el cual se destaca de la totalidad no deja de participar en el Ser que le interpela en cada símbolo." (103)

La realidad experimentada por el hombre es una realidad constituida lingüística y simbólicamente e interpretada dentro de una tradición cuya lectura se hace desde sus propios símbolos y mitos. En otros términos, antes del trabajo de interpretación, con el cual se quiere superar la distancia cultural para volver contemporáneo un texto y de este modo comprenderlo mejor, hay que -por decirlo con palabras de A.Ortiz-Osés- hacer una proto-interpretación, implicando un "apalabramiento" que marca nuestra manera de habitar el mundo. El discurso mítico en

el cual se integran los símbolos es ya interpretación en la medida en que se constituye de enunciados que interpretan la realidad, no por su intuición, como en la perspectiva perceptualista, ni por las impresiones o esencias abstractas de los objetos, sino por la significancia y expresividad que se produce en la convergencia del cosmos, de lo onírico y de la imaginación poética, las tres "zonas de emergencia" del símbolo. (104)

Ahora bien, desde el punto de vista de la interpretación, el símbolo se define según su equivocidad semántica, aunque también podría señalarse otra definición según sea su enraizamiento esencial no semántico, es decir, dependiendo de su "fuerza" para la expresión. Hay de este modo una unión estrecha entre los símbolos de lo sagrado y del mundo, a partir de los cuales hemos de realizar una labor de interpretación de sus manifestaciones. En efecto, las realidades cósmicas se vuelven simbólicas y proporcionan "significaciones innumerables" (105) Para el pensamiento que procura relacionarse con el trascendental religioso.

Es importante insistir que para Ricoeur esta expresividad cósmica nos remite precisamente a un soporte extralingüístico que permite a la simbolización su decir

infinito. La "manifestación simbólica como cosa es una matriz de significaciones simbólicas como palabras". (106) Teniendo de esta manera una referencia y un enraizamiento cósmico, el símbolo asegura, incluso con las interiorizaciones y racionalizaciones, la pertenencia y participación ontológica que dispone originariamente el Cogito.

La zona cósmica y ontológico-religiosa del símbolo posee una correlación onírica y/o psíquica, en donde se exprime la arqueología personal o colectiva. Ricoeur subraya que ambos constituyen un esfuerzo simultáneo, uniendo el ser del hombre a lo ontológico en el propio emerger del sujeto. "Cosmos y Psique son dos polos de la misma expresividad; me expreso al expresar el mundo; exploro mi propia sacralidad al descifrar el mundo." (107)

A pesar de todo, la equivocidad propia de la vida psíquica obliga a que una teoría y su interpretación, como es el psicoanálisis, establezca la diferencia entre lo que se dice y lo que se quiere decir: el acceso es indirecto, pasando especialmente por el "texto" del sueño contado y del deseo no explícito, es decir, de la semántica del deseo al sentido oculto. Así, como Ricoeur dirá más tarde en "Teoría de la Interpretación", el psicoanálisis descubr

que el símbolo, "basa su éxito en la línea divisoria entre bios y logos. El atestigua el enraizamiento primordial del Discurso de la Vida. Nace en cuanto fuerza y forma coinciden." (108).

La imaginación poética representa propiamente el proceso creador que no sólo implica lo cósmico y lo onírico, sino también el descubrir y crear de los nuevos modos de ser, ignorados o reprimidos en el lenguaje establecido. La imaginación para Ricoeur no es solamente la producción de imágenes de cosas ausentes o irreales, sino fundamentalmente es la actividad productora implícita e implicada en la imagen poética, recreando al lenguaje y eventualmente a nosotros mismos.

"(...) el símbolo poético nos muestra la expresividad en el estado nascente (...) la estructura de la imagen poética es también la del sueño, mientras, éste tira de los fragmentos de nuestro pasado, una profecía de nuestro devenir y de las hierofanías que vuelven manifiesto lo sagrado en el cielo y en las aguas, en la vegetación y en las piedras." (109)

El símbolo es, por tanto, un acontecimiento lingüístico cuya expresividad no se limita a una designación unívoca, radicada en la experiencia del mundo, atravesada por el deseo, o impulsada por la productividad

de la imaginación; sino que el lenguaje tiene una estructura semántica de doble sentido, esto es designa un segundo sentido latente por la vía de un primer sentido patente, teniendo esta estructura del lenguaje simbólico la necesidad irrenunciable de una tarea de la interpretación capaz de coordinar sus sentidos múltiples.

"(...) hay un símbolo allí donde la expresión lingüística se prepara, por su doble sentido o por sus sentidos múltiples, a un trabajo de interpretación. Lo que suscita este trabajo es una estructura intencional que no consiste en la relación del sentido con la cosa, sino en una arquitectura del sentido, en una relación del sentido con el sentido, del sentido segundo con el sentido primero, aunque esta relación sea o no de analogía." (110)

Esta correlatividad entre la estructura del símbolo y la actividad interpretativa que se desprende del análisis del discurso ricoeuriano, implica el evitar acepciones demasiado estrechas sobre el símbolo en contraposición a su crítica por exceso en Cassirer. De este modo, la definición cassireriana, donde el símbolo se refería a todas las maneras de dar sentido y objetividad a la realidad, sin distinguir entre expresiones unívocas y expresiones equívocas, sería excesivamente permisiva. Mientras que una definición que considere al símbolo sólo en términos de analogía, pudiendo ser observado desde fuera y suprimiendo la dinámica de la asimilación del

sujeto a lo simbolizado, sería excesivamente restrictiva.

La interpretación que busca por su parte el apropiarse la expresividad del símbolo, participando en el proceso de simbolización de la realidad, busca, también, el distinguir y explicitar la sobredeterminación semántica del lenguaje simbólico en sus diversos niveles. Así, análogamente al símbolo, el concepto de interpretación debería evitar fundamentalmente una reducción aristotélica de la búsqueda común, hermeneia, a cualquier enunciado que diga algo de algo. Sin embargo, como ya hemos visto en la naturaleza estructurante del lenguaje (A.Ortiz-Osés), y en la relación entre hermenéutica y ontología de la comprensión (Gadamer-Heidegger), esta dimensión tiene una innegable importancia en tanto que sufre de la misma extensión excesiva que el símbolo en Cassirer (111). Además de esto, la cuestión lógica de las proposiciones verdaderas o falsas en el contexto del comentario aristotélico sobre la interpretación se limita, exclusivamente, a la problemática de las significaciones unívocas.

Pero, en segundo lugar, la hermenéutica puede ser considerada como la exégesis bíblica, un arte de interpretar, basada en reglas. Más allá de la posible

referencia a la autoridad, en la medida en que la interpretación se practica dentro de una determinada comunidad, esta acepción de la hermenéutica preconiza el texto o documento escrito. Hacemos en este primer capítulo de nuestro trabajo la alusión al texto o documento escrito sólo como un anticipo del análisis que nos espera realizar a lo largo de este trabajo de hermeneutización de la obra de P.Ricoeur.

Para terminar este apartado dedicado a la necesidad de interpretación del símbolo por su especificidad de doble sentido, señalar que se trata, en todo caso, de la utilización de procedimientos interpretativos metodológicos escudriñados por la hermenéutica filosófica. En lenguaje ricoeuriano, se trataría de integrar por la vía larga, el trabajo a nivel semántico antes de acceder al nivel existencial-ontológico. Esta teoría general que acabamos de reseñar, debería investigar la existencia de las formas simbólicas, establecer la criteriología que distingue el símbolo de las formas retóricas, reconocer los variados estilos y sistemas hermenéuticos, y por fin, arbitrar las interpretaciones en conflicto (112). Pero esta tarea hermenéutica permanece animada por una ontología de la comprensión, tal como hemos querido describir en este primer capítulo que aquí damos por concluido.

CAPITULO II.- EL SIMBOLO Y EL MITO (LA MITOSIMBOLICA DEL MAL)

Será el objetivo de este capítulo presentar la tarea de análisis del Lenguaje Simbólico que Ricoeur elabora a partir de "El Símbolo del Mal" (1960) hasta "Teoría de la Interpretación" (1976). Será inevitable a lo largo de este capítulo la referencia a la cuestión ontológica del lenguaje simbólico, ya introducida en el primer capítulo de este trabajo, así como, la referencia a los símbolos religiosos. Nuestra pretensión ahora es focalizar el esfuerzo de teorización y los cambios de estrategia, que naturalmente lleven a una investigación, con la pretensión de tener en consideración factores y posiciones más o menos simuladas en un primer abordaje hecho en el capítulo anterior acerca del lenguaje simbólico. Se trata, claro está, de una señal de crecimiento que Ricoeur somete a prueba tanto en sus tesis originales, como en la justificación en verificar la eficacia de su concepto dialéctico y tensional de la filosofía.

Siguiendo a Ricoeur, pues, en la marcha regresiva hacia lo más elemental (pre-reflexivo), trataremos en este capítulo de EL SIMBOLO Y EL MITO (LA MITOSIMBOLICA DEL MAL): en un primer punto expondremos una panorámica general acerca de la Problemática del Símbolo y a continuación haremos un ejercicio de hermeneutización sobre Los Símbolos del Mal. En un segundo momento expondremos La Problemática del Mito: su origen, el mito como lenguaje y el mito como símbolo; también, en este caso, haremos una interpretación acerca de Los Mitos del Mal. De este modo somos fieles a la metodología original de P.Ricoeur que consiste en comenzar las reflexiones con un enfoque "eidético": hacer un listado de descripciones, pero, sin dejar intervenir el elemento existencial. Por último, nos ocuparemos del tema de La Libertad como Afirmación, un enfoque ricoeuriano de la libertad que choca con el enfoque sartriano de la libertad como negación.

1.- LA PROBLEMÁTICA DEL SIMBOLO

El pensamiento simbólico es patrimonio de todos. El conocimiento científico es patrimonio de unos pocos. Toda obra humana está marcada por el simbolismo. El simbolismo

desempeña un protagonismo esencial en la constitución misma de la realidad: "Abordar el problema de la simbolización -dirá J. Beriaín- quiere decir poner de manifiesto los diferentes modos de conformación de lo real" (1); aún cuando lleve a descubrir que, como cualquier otra obra del hombre, su máxima inteligibilidad reside en las leyes de un inconsciente que se le escapa al mismo hombre, pues el simbolismo es la presencia de la ausencia. En sentido más estricto, llamaremos símbolo a lo que representa algo que no comparece por sí mismo en el campo de la experiencia posible.

Precisamente, han sido Berger y Luckmann quienes desde una perspectiva abierta por la fenomenología, han diseñado el proceso por el que se construye la realidad como un proceso de institucionalización que culmina con la creación-producción de una cosmovisión simbólica por parte del hombre.

Según Langer, toda nueva experiencia despierta primeramente en nosotros una expresión metafórica: "El lenguaje como tal tiene en su articulación de la realidad un tono simbólico fundamental. En la simbolización se ve una clave para la existencia humana: en el proceso de ideación la experiencia se traduce a símbolos. Más

exactamente, el material posibilitado por los sentidos se elabora en símbolos." (2)

Pero, al mismo tiempo que el símbolo bajo la forma de lenguaje interpreta la existencia humana, también, lleva a cabo la interpretación de la realidad externa en sus diversas simbolizaciones. Para Cassirer, así como para Durand, no hay un acceso directo o inmediato a lo real, sino que todo conocimiento es simbólico, por medio del lenguaje simbólico se articula la experiencia del hombre con el mundo. Esta ha sido una de las tesis fundamentales que ya hemos comenzado a diseñar en el primer capítulo de este trabajo guiados por la obra de A.Ortiz-Osés, que de nuevo retomamos en este apartado introductorio para la problemática del símbolo: "Entre hombre y mundo se interpone pues el mundo simbólico sea bajo la forma del mito, del lenguaje o de la ciencia. La imposibilidad de acceso inmediato por parte del hombre al mundo queda superada a base de la mediación simbólica: es pues el mundo del símbolo el auténtico interlenguaje que relaciona y articula -interpreta- realidad e idealidad, objeto y sujeto, hombre y mundo, materialidad y formalidad. (...) El símbolo representa la manifestación o visibilización de la vida humana en su totalidad." (3)

Ahora bien, la adecuación de un sistema de símbolos que no se confunda con una cosificación -polémica suscitada por Bergson (símbolo cosificado) frente a la posición contraria de Cassirer-, sólo puede constatarse por un camino pragmático, pues los símbolos tienen efectos en la praxis de comportamiento de quienes los utilizan. De aquí que, tengamos que vernoslas con lo que denominamos una práctica simbólica, entendiendo como tal la producción o recreación de símbolos. Toda práctica, es decir, toda la actividad del hombre comporta una práctica simbólica porque los símbolos "guian" la actividad del hombre: "La especificidad del trabajo de Cassirer -comenta A.Ortiz-Osés- consiste, sin embargo, no en considerar la función simbólica de la mente humana en sí y en abstracto, sino que su quehacer concreto e.d. en sus obras." (4)

Pero en un sentido más ajustado suele denominarse práctica simbólica a la que produce aquellos símbolos que ya no pueden ser sustituidos por la realidad, aunque si por otros símbolos, y que, por tanto, no se supeditan a la realización de un proyecto concreto. Estos son los símbolos que constituyen el último marco de referencia que conduce a la totalidad de las prácticas y permite una integración global de todas las experiencias del hombre en el mundo. Son los símbolos que constituyen el universo

simbólico, en tanto que ordenan e interpretan el tiempo y el espacio y todo cuanto en éstos se realiza. Los universos simbólicos serán necesarios en la concepción ricoeuriana del símbolo, como arquetipos o modelos para reconstruir e interpretar en un primer momento la experiencia del mal en el hombre; y será en la "Simbólica del Mal" donde realice P.Ricoeur su gran incursión en la práctica simbólica, proponiéndose como tarea el análisis del lenguaje simbólico y su interpretación: "Allí donde un hombre sueña, profetiza o poetiza, otro se levanta para interpretar. La interpretación pertenece orgánicamente al pensamiento simbólico y a su doble sentido." (5)

Ricoeur parte para este análisis del lenguaje simbólico de un modelo de lenguaje referencial, y este análisis provocará en él un interés por el estudio de la lingüística (Benveniste le proporcionará una nueva metodología lingüística), y un acercamiento privilegiado hacia Freud; o lo que A.Ortiz-Osés denomina como nueva disciplina: "hermenéutica simbólica"; de la que nos ocuparemos en este mismo apartado con el objetivo de enmarcar -en lenguaje wittgensteiniano- el lenguaje de P.Ricoeur como referencial, mediado por todo un universo simbólico, fundamentalmente de un simbolismo onírico, poético y natural. Así, con palabras de Ricoeur, podemos definir al símbolo 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." (6)

Ahora bien, al andar por esta arena escurridiza del lenguaje simbólico o preconceptual, dicho lenguaje simbólico no puede entrar a saco en el pensar filosófico tal como se manifiesta. Necesitamos de una mediación, es decir, necesitamos de la hermenéutica. Llegamos así a desenhebrar el hilo que teje nuestro trabajo y frunce en una sola pieza lo que consideramos como original en la obra de P.Ricoeur: el simbolismo y su teoría hermenéutica. Ya que, después del estructuralismo ha sido P.Ricoeur, en el área de pensamiento francés, quien ha sabido mantener viva la llama de la importancia del análisis del lenguaje, y esto gracias a su acepción del lenguaje como lenguaje simbólico, lo cual nos mueve a afirmar que la hermenéutica postestructuralista se ha desarrollado primordialmente como hermenéutica simbologista.

Esta necesidad de la interpretación de los símbolos por la mediación de una disciplina hermenéutica se realizaría en Ricoeur en tres etapas que resume muy acertadamente M.Maceiras: "La primera etapa de la hermenéutica debe iniciarse como fenomenología de los

símbolos, al estilo de la fenomenología de la religión (Mircea Eliade). (...) 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. (...) la tercera etapa podemos llamarla trascendental, puesto que el símbolo se convierte en el a priori de una deducción trascendental." (7)

Una vez enmarcado el lenguaje simbólico de P.Ricoeur y la necesidad de una interpretación del símbolo por la mediación hermenéutica; quisieramos brevemente hacer una incursión, guiados por Ricoeur, en el psicoanálisis de Freud y su hermenéutica de los símbolos. El doble lenguaje que descubre en el psicoanálisis de Freud y la enjundiosa obra de Jung, tanto de símbolos como de mitos, sugieren a Ricoeur la necesidad de su interpretación. Más allá del simbolismo onírico, Ricoeur estará interesado por psicoanálisis, en tanto en cuanto en él se manifiestan otros símbolos culturales y mitos religiosos claves para una interpretación de nuestra cultura, en la que se podrá constatar la capacidad simbolizadora del hombre en su doble vertiente: arqueológica (pasado) y teleológica (prospectiva de liberación). Así dirá Ricoeur:

"Porque el psicoanálisis es de derecho una interpretación de la cultura, por este motivo,

entra en conflicto con cualquier otra interpretación global del fenómeno humano". (8)

Pero veamos el modo de contextualizar esta afirmación en el discurso freudiano, con el fin de abordar su acción del símbolo. La estructura de la psique humana que se despliega en tres capas o estratos: "Ello", "Yo" y "Super-Yo", tiene una autonomía de funcionamiento, según la cual, la doble censura del "Yo" y el "Super-Yo" no es obstáculo para que el "Ello" -instintos sexuales y agresivos que buscan su satisfacción/superación- consigan frecuentemente engañar a esos dos cancerberos mediante un camuflaje: los símbolos, particularmente en los sueños, pero también en la vida cotidiana.

Dicha sustitución simbólica no adviene de forma consciente, y son los símbolos los que desvelan o dejan traslucir los estadios de la evolución libidinosa de la infancia, cuyo significado es el bloqueo de la libido, es decir, una regresión afectiva. Cuando el "Yo" es débil y no consigue controlar la situación se produce en cascada todo un universo simbólico.

Según Freud, en los sueños los hombres perciben imágenes simbólicas que constituyen su patrimonio desde la infancia, sea cual fuere su lengua y su momento histórico.

Evidentemente, la mayoría de los símbolos que produce el hombre son de índole sexual, ya que no son sino la expresión de sus deseos reprimidos. Freud considerará al símbolo como una representación indirecta de una realidad que ya existe, pero que se halla oculta en el inconsciente. Así pues, el uso de los signos comunes adquiere significado simbólico bajo el influjo de motivaciones inconscientes. Si bien como válvula de una parte de la energía psíquica. Freud considera al símbolo como algo negativo, puesto que no es sino un mecanismo de defensa poco apropiado (neurótico).

No vamos a ofrecer una crítica pormenorizada acerca de esta concepción del símbolo en Freud, ya que emergerá indirectamente a través de nuestra exposición en los "Símbolos del Mal" y en los "Mitos del Mal", que sigue a esta problemática del símbolo. Pero, si queremos resaltar una sugerencia por la importancia que tiene, también su autor para nuestro trabajo: para G. Durand, miembro destacado de la Escuela de Eranos y continuador de la teoría simbólica de Jung, en la que el símbolo comparece con un carácter dual y de mediación entre lo consciente y lo inconsciente, el error de Freud estribaría en haber reducido el símbolo a "síntoma" sexual y en haber empleado el término símbolo en su aspecto de "efecto-signo" (9).

Para Durand, el símbolo queda descrito como: "signo que remite a un significado inefable e invisible, y por eso debe de encarnar concretamente esta adecuación que se le evade, y hacerlo mediante el juego de las redundancias míticas, rituales, iconográficas, que corrigen y completan inagotablemente la adecuación." (10) Y más concretamente, Durand caracteriza el conocimiento simbólico como: "pensamiento para siempre indirecto, como presencia representada de la transcendencia y como comprensión epifánica". (11) Durand abordará de este modo a una concepción del lenguaje como lenguaje simbólico, parejo a lo que Cassirer denominó "formas simbólicas". Por medio de la interpretación de lenguajes simbólicos de nuestra cultura elaborará toda una teoría de lo Imaginario con un claro objetivo antropológico. Y esto lo constatamos a partir del trabajo de interpretación de la obra de G. Durand llevada a cabo por L. Garagalza en su tesis doctoral:

"El proyecto de Durand va a consistir en la interpretación del lenguaje según el modelo del símbolo, es decir, tomando como modelo la similitud que, en el seno del símbolo, se instaura entre la imagen (visible) y el sentido (invisible). Así interpretado, el lenguaje aparece configurando un mundo lingüístico (simbólico o imaginario) en el que subjetividad y objetividad están mutuamente coimplicadas, ya que juega el papel de realidad intermedia entre la 'res cogitans' y la 'res extensa'. Bajo esta concepción simbólica, el lenguaje revela una

virtualidad no meramente gnoseológica, sino propiamente ontológica: el acceso del sentido a la configuración lingüística representa un tránsito a la existencia, una encarnación epifánica." (12)

En este recorrido que estamos realizando por la interpretación simbólica desde el psicoanálisis freudiano, Durand nos ha hecho de puente para adentrarnos en el simbolismo de C.G.Jung fundador de la Escuela de Eranos. El cometido de esta escuela habría que demarcarlo por una disposición científico-gnóstica, contrario al, positivismo agnóstico imperante en la concepción de ciencia occidental. Este conocimiento gnóstico se elaboraría a partir del Sentido emergente no en un logos racional sino en lo más primigenio de la experiencia humana: en el Mythos. El símbolo será el lugar privilegiado de acontecimiento del sentido. (13)

Para ello pasaremos a analizar el "esqueleto" del pensamiento jungiano de la mano de A.Ortiz-Osés desde la publicación de su reciente obra sobre "C.G.Jung. Arquetipos y Sentido". Intentaremos hermeneutizar este "esqueleto" del pensamiento jungiano con el objetivo de interpretar su simbología principal que nos servirá de guía para leer e interpretar la simbología de P.Ricoeur en su ulterior aplicación en la tipología de los símbolos y

mitos del mal. Pues, como dice Gadamer, parafraseado por A.Ortiz-Osés, "La intuición de un buen hermenéuta se prueba más en la aplicación que en la teoría, y está claro que la genialidad de Jung ha encontrado especial proyección al contacto con los símbolos de la tradición".
(14)

En general, se dice que Freud no toma en cuenta sino el inconsciente individual, pero realmente hay que admitir que, si bien tardíamente y por caminos más o menos tortuosos, Freud llegó a reconocer el inconsciente colectivo. Pero, fué su discípulo C.G.Jung quien lo formula explícitamente. El inconsciente jungiano abarca mucho más que el de Freud; se estructura a base de la experiencia global de la vida consciente que no recordamos de forma habitual, la experiencia de la edad primera, y el depósito formidable de toda la experiencia humana. "El inconsciente freudiano -almacén de contenidos fundamentalmente rechazados o reprimidos por el sujeto-, dirá A.Ortiz-Osés, será considerado por Jung como un inconsciente personal en el que aparte de lo reprimido, subyacen todo tipo de materiales subliminales o pre-conscientes (contenidos ontogenéticos). De este modo, aparece el inconsciente jungiano en una visión menos negativista y más positiva que en Freud. (...) Ahora bien,

la originalidad de Jung frente a Freud está en considerar este inconsciente (personal) como una capa proveniente de un Inconsciente transpersonal o colectivo, en el que se almacena o solidifica la experiencia colectiva de la humanidad en sus delineamientos esenciales (contenidos psíquicos filogenéticos)." (15)

Todos nuestros predecesores han contribuido a formar canales psíquicos que la experiencia personal irá rellenando y configurando progresivamente. A estos canales psíquicos denomina Jung "arquetipos". El psicólogo observa profundas analogías entre diversas religiones muy distanciadas geográfica y temporalmente; constata, también, que los sueños del hombre "civilizado" están tejidos con la misma tela que los del hombre primitivo; comprueba que la gran poesía de cualquier época y en cualquier parte es siempre variaciones sobre el único tema de recrear el mundo. La articulación o religamiento de estas experiencias las llevan a feliz término los arquetipos:

"Los arquetipos remiten en nuestro desarticulado mundo a una articulación profunda, remota y transcendente, pues que representan el reverso sagrado de lo profano y, viceversa, el anverso profano de lo sacro o, en otra clave, el espesor de un Ser no sobrecargado con una ontoteología dogmática o confesional restricta." (16)

Jung remite este acontecimiento asombroso al "inconsciente colectivo", cuyos contenidos son comunes a todos los hombres y donde el civilizado de mayor sofisticación se encuentra confrontado con el primitivo, con el salvaje. Este "inconsciente colectivo" jungiano quedaría definido por A.Ortiz-Osés en los siguientes términos: "El Inconsciente Colectivo es el Reservorio de nuestra experiencia filogenética, albergando las pautas de nuestros comportamientos y las matrices o moldes de nuestra conducta, tal y como se condensan en delicuescentes imágenes de sentidos virtuales". (17)

Pero hay, también, ciertos temas y figuras que se encuentran por doquier a lo largo y a lo ancho de la historia: el anciano bueno, la serpiente astuta, el dragón malo, el carácter sagrado de ciertas cifras o gestos, etc., A semejantes figuras que no nacen de las experiencias personales reprimidas, sino que forman parte del caudal hereditario, designa Jung, también, con el término "arquetipos", y que tal sutileza es bien interpretada en este texto de A.Ortiz-Osés:

"En un primer nivel, los arquetipos del inconsciente colectivo son considerados por nuestro autor como los estratificados residuos arcaicos de las vivencias de nuestros antepasados, configurando en gramas, estructuraciones mnémicas, carriles de

experiencias, vías del destino, precipitados vitales, radicales o potenciales humanos. Desde esta perspectiva, los arquetipos son denominados como pattern of behaviour (pautas o patrones de comportamientos típicos), acercándose el concepto al de esquemas innatos de Portman, Piaget, Spitz y M.Klein". (18)

Para Jung, el arquetipo se deslizará hacia la "forma simbólica" que ejercerá su función cuando todavía se carezca de conceptos conscientes. Aquí el símbolo adquiriría una interpretación material. Pero es de destacar que, posteriormente, sobre todo en sus obras últimas, Jung se inclinará por una interpretación e integración formal del símbolo; entendiendo los arquetipos como centros energéticos del inconsciente colectivo, siendo su tarea, precisamente, la de configurar los símbolos y no la de crearlos.

De ahí, que hablando del inconsciente, digamos que el símbolo es el resultado del connubio del inconsciente -que ofrece como vacía la forma arquetípica- y el consciente que llena dicha forma con su propio material. Por ello, puede darse el caso de que un mismo arquetipo, a pesar de proceder de una misma función psíquica, no siempre se presente de manera idéntica, sino con múltiples variaciones de detalle; puesto que cada civilización le imprime su sello característico. Esto explica, también,

que los arquetipos se encuentran estructurados por diversas capas de diferente profundidad: familia, nación, etc., propio de una determinada civilización, común a todos los hombres; y de esta forma los arquetipos dan origen a mitos, religiones, filosofías, etc., que ejercen su influencia en la historia.

Por fin, destacaremos la función específica que el símbolo ejerce en la teoría jungiana como medio para canalizar la energía psíquica sobrante. Desde el nacimiento poseemos energía psíquica (líbido) que debe ser canalizada. Así, en Jung el concepto de libido se amplía hasta significar "Energía psíquica. Esta energía psíquica es vista por nuestro autor -comentario de A.Ortiz-Osés a Jung- como la traducción del concepto de mana o "fuerza vital" en los pueblos primitivos y el de voluntad entre ciertos filósofos (Schopenhauer, Nietzsche). Con ello, Jung reinterpreta energéticamente el nuclear tema de la libido, conectándolo con la misma energía cósmica o "élan vital". La libido dice, así, intensión, dynamis o potencial, pulsión que se expresa dinámicamente en relaciones. La pulsión sexual es, aquí, una de las variadas maneras de expresión de dicha energía fundacional de la vida, que encuentra su precipitado sexual, voluntario, social, religioso o alimentario". (20)

A modo de síntesis diremos que, Jung presenta una acepción del símbolo como medio para canalizar la energía psíquica sobrante, y considera la capacidad de simbolizar del hombre, como la solución específicamente humana para controlar las fuerzas inconscientes que, de otro modo, destruirían al hombre. Según él, el símbolo representa algo indefinido que no cae en la esfera de lo consciente, mientras que el signo representa lo que ya forma parte del mundo de lo consciente.

Freud, en cambio, piensa que el símbolo es fundamentalmente representación indirecta de una realidad ya existente, pero que permanece oculta con frecuencia en el inconsciente; así el uso de signos comunes adquiere significado simbólico bajo el impulso de motivaciones inconscientes. Por ello, estimamos que la concepción freudiana del símbolo es más negativa, pues constituye una defensa no adecuada frente a la libido.

Por su parte, Ricoeur irá más lejos, al advertir que Freud no supo desentrañar la dimensión anticipatoria y proyectiva del simbolismo. Y es un dato de la experiencia que, la actividad inconsciente del hombre no cesa de presentarle incontables símbolos que entrañan mensajes, no sólo evocadores del pasado, sino también prospectivos; con

el fin de salvaguardar o restablecer el equilibrio de su psique y resolver su crisis existencial. Este es uno de los puntos de inflexión que Ricoeur desarrollará por medio de "La Simbólica del Mal". Precisamente las razones que arrastran a Ricoeur al estudio de los símbolos es la semántica del Mal, advirtiendo que de éste sólo se puede hablar en un lenguaje indirecto, es decir, con metáforas como culpabilidad, mancha, pecado, y, todavía más, estas metáforas se instalan en mitos, como luego describiremos. Ricoeur comenzará analizando la culpabilidad como símbolo, que se despliega a su vez, en el análisis de la mancha y del pecado como símbolo. Y esta forma de proceder metodológico de Ricoeur es una de sus originalidades, se trata de comenzar el análisis con un enfoque "eidético", es decir, hacer un listado de descripciones sin dejar participar a lo existencial.

2.- LOS SIMBOLOS DEL MAL

El concepto de culpabilidad ricoeuriano desemboca en el horizonte de la figura del "Siervo Albedrio", es decir, en un horizonte ontológico y religioso, y, además, el de una libertad esclava donde esta situación se traduce en términos de Mal, cuya emancipación envuelve la esperanza en la reunión con lo Sagrado.

"Se puede (...) llamar, con Kierkegaard, la libertad segunda esperanza, la pasión por lo posible; esta fórmula subraya, al contrario de la sabiduría del presente y de toda la resignación de la necesidad, la marca de la promesa sobre la libertad; la libertad, confiada a Dios que ve, está lista para lo radicalmente nuevo; ella es la imaginación creadora de lo posible". (19)

Este concepto/figura del "Siervo Albedrio" se puede definir como horizonte, es decir, como un telos intencional de toda "Simbólica del Mal". En cuanto es experiencia paradójica y angustiosa de una libertad que se pierde por sí misma, que está ya afectada, y que su única manifestación sólo puede hacerse indirectamente a través de símbolos y mitos.

La paradoja de esta libertad esclava es la base para una concepción ambigua de Ricoeur, ambigua en cuanto nos habla del ya presente ahí del Mal y por otro lado del "Ego sum qui feci"; nos habla de la positividad del Mal, que es poder de las tinieblas; nos habla de la exterioridad del Mal que queda al margen de la libertad del hombre; y nos habla de una afección del hombre por sí mismo, de una autoinfección. (21)

Es esta paradoja la que justifica a la simbólica primitiva con una reflexión, no auténticamente filosófica.

sino con una reflexión simbólica. (22) Es al mundo simbólico al que Ricoeur reclama para comprender al hombre y la problemática de su existencia ya caída. Ahora bien, todo este mundo simbólico estimula la reflexión filosófica, es decir, la tarea de realizar una hermenéutica de los símbolos y mitos del Mal que permite el que la reflexión filosófica penetre en una esfera de la experiencia, donde la cuestión de lo posible y de la necesidad se conjuga de forma más original. Y en la medida en que representa el trasfondo mítico-poético en el discurso de Ricoeur y de su antropología filosófica, se justifica cada vez más su atención en la elaboración del concepto de "Siervo Albedrio", en un principio a partir de los símbolos del Mal y, luego, desde el mito adámico.

El paso de la posibilidad de la falta (el tema del Hombre Falible) para su experiencia efectiva, confesada en el lenguaje simbólico, necesita de una lectura fenomenológica de sus símbolos que en Occidente se agrupan alrededor de la Mancha, del Pecado y de la Culpabilidad. Ahora bien, Ricoeur los analiza en aquél orden para evidenciar la progresiva interiorización y particularización, yendo de la universalidad y la cualidad cósmica de la mancha, al aspecto comunitario de la confesión del pecado y a la culpabilidad experimentada por el individuo. En "El Símbolo del Mal", estos símbolos

primarios revelan sus estratos de sentido por medio de una fenomenología que sería "una repetición en imaginación y en simpatía" (24) y que precede y prepara la apropiación filosófica.

Si la mancha es importante para sugerir que la experiencia del mal tiene un sentido de infección objetiva, de cual-materialidad en cuanto referente a un contacto con el mundo físico, es también significativo porque el recelo de la venganza que inspira, constituye el lado subjetivo de esta experiencia y la entrada en un mundo ético. Pues es en esta mancha que representa el foco de los ritos de la purificación, en donde se observa, todavía, una "integridad originaria" (25), es decir, un orden bueno supuestamente anterior al advenimiento del mal. La proximidad del elemento cósmico y del elemento ético en el símbolo de la mancha parece apuntar hacia una cualidad contagiosa, manifestándose materialmente, frente a la cual nos sentimos responsables y se procura ejercitar el control y la purificación por el rito.

Hay en el lenguaje del que confiesa el pecado expresiones que aluden a la impureza y al lavado, pero hay sobre todo ahora, una subjetividad de la experiencia del mal y el acento puesto en una ruptura objetiva, de la que

la historia de la Alianza de los judios con Dios es ejemplar. Nos encontramos en una difícil situación "frente a Dios", donde la venganza divina aparece como consecuencia en el vivir a partir de la exigencia ilimitada del mandamiento infinito. En cuanto a la correlación básica de la mancha es entre lo puro y lo impuro, lo correlativo del símbolo del pecado sería la redención; el nivel es nítidamente ético. Teniendo implicaciones que envuelven y comprometen a toda la comunidad, el hombre es responsable ante alguien y con esto comienza la antropologización del mal donde el recelo es ya más psicológico. A pesar de todo, en el artículo, "Culpabilidad, Etica y Religión", Ricoeur recupera el sentido de la fuerza enemiga, proveniente del símbolo de la mancha y todavía actuante en la experiencia del pecado; teniendo esta "fuerza" un aspecto de vacío o vanidad, es importante subrayar aquí su consonancia con la "segunda lectura" del mito adámico, que veremos más adelante. Citamos :

"(...) la idea del pecado no se reduce a la idea seca de la ruptura de una relación; sino que se añade a la idea de un poder que domina al hombre, guardando así una cierta afinidad y continuidad con el símbolo de la mancha; pero este poder es también el signo de lo vacío, de la vanidad del hombre, figurado por el soplo, por el polvo. El pecado es una condición real, una situación objetiva, yo me atrevería a decir, una dimensión ontológica de la existencia." (26)

La culpabilidad representa, en línea de continuidad con los símbolos primarios anteriores, el punto más extremo de la interiorización. En cuanto la mancha expresa el contacto del hombre con el mal en términos de nodalidad postulando de este modo la anterioridad al mal, el pecado traduce este contacto en una situación que Hegel llamaría de "conciencia infeliz", produciendo así la categoría de "frente a Dios" y refiriéndose a una ruptura de la Alianza. La culpabilidad añadida a un grado de auto-imputación (auto-responsabilización) se asocia, también, con el desarrollo de la interpretación penal griega y de la conciencia escrupulosa de los fariseos. Es en la típica interpretación paulina de la ley, además, deudora de ambas tradiciones e importante por su "acusación de la acusación" (mucho antes que los maestros de la sospecha), en donde Ricoeur busca una aclaración en cuanto a la cuestión de la culpabilidad:

"(...) la promoción de la culpabilidad marca la entrada del hombre en el círculo de la condenación; el sentido de esta condenación no aparece sino posteriormente para la conciencia "justificada"; es dada esta conciencia el comprender con pedagogía su condenación pasada; pero, para la conciencia todavía presa por la ley, su propio sentido es desconocido." (27)

La cuestión sustancial aquí es la de la alienación ética donde el Yo se vuelve su propio tribunal: "volverse

tribunal de sí mismo es estar muy alienado" (28). Es el caso de un sujeto que hace círculo consigo mismo; su autonomía se vuelve alienante, se vuelve desesperanzado, justamente porque vive en el ruido de su referente correlativo, figurado en la mancha o en la Alianza. Por eso, la culpabilidad representa al mismo tiempo "un progreso y un olvido": un progreso porque el origen del mal es asumido por el sujeto como parte de su responsabilidad individual, pero un olvido por recalcar el factor activo proveniente del exterior, en cuanto causa del mal (mancha-contagio), como en cuanto posibilidad de una redención escatológica que le viene.

"(...) del futuro para el presente, de lo exterior para el interior, de lo trascendente para lo inmanente (...) Ser "justo" según San Pablo es ser justificado por Otro, pero precisamente es ser "declarado" justo, ser "contado como justo"." (29)

Es así, por tanto, que Ricoeur interpreta los símbolos primarios del mal y organiza los elementos que entran en la elaboración del concepto del "Siervo Albedrio", porque en éste convergen la libertad y el servicio; el hombre es al mismo tiempo responsable y víctima. La auto-imputación voluntaria encuentra entonces un límite en algo involuntario que lo recoge e impide la absolutización de la visión ética del mundo. Si la

subjetivización de la culpabilidad refleja todavía la primera revolución copernicana, las categorías de "frente a Dios", del pecado y de lo impuro de la mancha, remiten al hombre para una alteridad anterior o trascendente, reduciendo la ilusión y su pretensión de autonomía, pero sin retirarle su responsabilidad.

De esta forma, el "Siervo Albedrio" se esquematiza por la cautividad, sugerida por el símbolo de la mancha, a pesar, de ser interiorizado y purificado en su materialidad, este símbolo apunta hacia una cierta positividad del poder del mal que necesita de una intervención, el acto salvífico para disolverlo.

"(...) el mal no es nada; no es un simple defecto, una simple ausencia del orden; es el poder de las tinieblas... Entonces, toda la reducción del mal a simple ausencia del ser se mantiene fuera del simbolismo de la mancha, que se realiza sólo cuando la mancha se vuelve culpabilidad." (30)

En cuanto exterioridad, el mal proviene de fuera y seduce y, es por esto que no pertenece a la estructura fundamental del hombre. Pero el esquema de la seducción permanece en el interior del "Siervo Albedrio", a pesar de la desmitización de la noción de contaminación. La voluntad humana está presa, y su obra alienada, a pesar de

que el hombre no deje de ser hombre, es decir, de ser responsable y de ser el destinatario para un orden nuevo.

Ahora bien, la problemática del "Siervo Albedrio" y de su horizonte de emancipación, sólo puede ganar perspectiva dramática en el plano de los símbolos de segundo grado, o sea, de los mitos que relatan el origen y el fin del mal. La descripción progresiva que va del exterior para el interior en función de la mayor responsabilidad ética se repite, tal como la reintroducción del elemento trágico.

Por debajo de este interés filosófico, encontramos el mito que Ricoeur lo considera no como falsa explicación expresada por medio de imágenes y fábulas, sino como relato tradicional referente a acontecimientos ocurridos en el origen de los tiempos y destinados a establecer las acciones rituales de los hombres de hoy y en general a instituir aquellas corrientes de acción y de pensamiento que conducen al hombre a una mejor comprensión dentro de su mundo. (31) Con esta apertura hacia el mito pasamos al tercer apartado de este capítulo que se ocupa justamente del mito.

3.- LA PROBLEMATICA DEL MITO

El mito como forma de lenguaje, no debe ser eliminado, sino que requiere una interpretación. Por eso, concebimos al mito como afirmación simbólica en la que se expresa una comprensión de la existencia del hombre. Y es precisamente esta comprensión de la existencia la que hay que privilegiar. El mito habrá que interpretarlo existencialmente, es decir, referirlo a la existencia, pues, la intención fundamental del mito es ser expresión de la autocomprensión del hombre en el mundo; se trataría -en palabras de A.Ortiz-Osés, cercano a la Escuela de Eranos- de construir una "mito-hermenéutica": "Entiendo por "Mitohermenéutica" la interpretación antropológica de los mitos, considerados como lugares relevantes y revelantes de una cultura o lenguaje como forma de articulación de la realidad vivida y conocida. El mito, en efecto, podría considerarse como ámbito de consenso, consentimiento y condensación intersubjetiva de la experiencia interhumana coagulada y proyectada en un tal entramado simbólico-arquetípico." (32)

Definir qué es el mito parece tarea difícil ya que no hay forma de llegar a una teoría o concepto adecuado, Cassirer lo constata abiertamente: "El problema ha sido

abordado desde todos los ángulos. Lo mismo el desarrollo histórico del pensamiento mítico, que sus fundamentos psicológicos, sociológicos y filosóficos. Parece que ahora disponemos de todos los hechos: tenemos una mitología comparada que abarca todas las partes del mundo y nos conduce desde las formas elementales hasta las concepciones más elaboradas y desarrolladas. Por lo que se refiere a nuestros datos, la cadena parece estar cerrada. Pero la teoría del mito es objeto de grandes controversias. Cada escuela da una respuesta diferente, e incluso algunas de estas respuestas están en flagrante contradicción con otras." (33) De todas estas cosas del mundo -continúa diciendo Cassirer- "el mito parece la más inconsistente" (34).

Y esta situación de desventaja del mito sobre el logos se explica porque, apenas habrá habido realidad histórica que haya tenido que luchar más contra los malentendidos que el mito, y que haya sufrido las repercusiones de tres cambios sucesivos de actitud mental y religiosa en la historia de Occidente: la crisis de la mentalidad arcaica frente a la clásica, la crisis del paganismo frente al cristianismo, y la crisis del espíritu religioso y simbólico frente al racionalismo y el positivismo ilustrado (bajo cuyo influjo, todavía hoy, se

lleva a cabo el análisis estructural de los mitos. Las consecuencias de esta triple crisis han sido -según el mitólogo L.Cencillo- "el continuo desprecio del mito, en su estructura primero, en su valoración e interpretación después, y, evidentemente su descalificación como categoría de pensamiento." (35) Sin embargo, el mismo L.Cencillo detecta que, desde la segunda mitad del siglo XX, se está produciendo un retorno de los mitos. (36)

Originariamente, Mythos y Fábula habrían significado la Palabra por excelencia, la Palabra radicalmente seria y reveladora que se refiere a lo esencial del hombre, de la vida y de sus formalizaciones culturales (técnicas, ritos, ornamentos, alimentos, amor) Eurípides, en las Bacantes, pone en labios de Tiresias estas palabras: "Ciencia ninguna tenemos para los dioses. La herencia de nuestros padres, que vieja como el tiempo hemos recibido, ningún razonamiento podrá derribarla, ni aún cuando en las cumbres del pensamiento se haya alcanzado la sabiduría." (37)

Pero, no se suele entender ya así el verdadero significado y naturaleza de la mentalidad mítica, sino que ya con los presocráticos se comienza a tergiversar el sentido del mito y pretender hallar en él restos

primitivos y deformadores de la verdadera historia; explicaciones más o menos fantaseadas de orígenes de las técnicas, de bienes culturales y económicos, es decir, una "gnosis" (38)

Digamos, pues, aunque sea telegráficamente, que el pensamiento mítico constituye un modo de conocimiento al lado del científico y del filosófico, como nos ha mostrado E.Trias, "un modo de comprensión irreductible a logos" (39) El mito, por tanto, en lugar de ser equivalente a ficción fabulada y fantástica posee "un mensaje profundamente sapiencial, el cual, todo él, es perfectamente asequible y nada tiene que ver con las arbitrariedades de la fantasía y la libertad legendaria de la fábula" (40).

Hemos de afirmar que el mito suministra información, al igual que cualquier otro conocimiento. Precisamente, "Los diversos saberes consisten en la clase de información que suministran y en el tipo de formalización que adoptan". Pues bien, "el saber mítico suministra una información acerca de lo radical, total y básico, es, pues, un saber sapiencial, y lo hace según un tipo de formalización ambivalente, simbólicamente complexiva." Claro que, es menester señalar respecto a la información

de los mitos que sus contenidos poseen una complejidad multivalente (justamente por eso han de darse en y mediante símbolos y metáforas), pues, "la totalidad y la ultimidad de lo real resulta inconmensurable con las realidades pragmáticas, anecdóticas y de las que nuestro conocimiento formalizado ha partido." (41)

El mito es una forma de saber, de saber acerca de algo y que en sí mismo tiene la realidad propia de un saber. Cuando menos, el mito será tan real como el lenguaje, que no puede localizarse materialmente en ninguna parte, que no es ningún ente cósmico, pero con el cual hay, sin embargo, que contar, y que se impone y condiciona nuestras posibilidades de comprensión y de comunicación. Aquí, en este metalenguaje último -en terminología de A.Ortiz-Osés- donde se presenta el mito, éste ya no es visto como un efecto de la Historia, sino como antecediéndola y modelándola. El mito es el sistema de referencia último a partir del cual la historia se comprende:

"El mito adquiere fuerza y dimensión epistemológica; se convierte en una categoría indagadora de la historia y del hombre. Este es su interés y sentido. El análisis de la cultura y de cualquier lenguaje cultural ha de referirse en último término al mito, que subyace oculto en el fondo o en su origen." (42)

El mito es, además, "formalizador del mundo humano" para entender muchas de las cosas que vayamos exponiendo más adelante, hemos de advertir que nuestro saber, más o menos orientado hacia las realidades de la existencia, en casi todas de sus representaciones generales proceden a través de mitos. Esta vertebración de la existencia no la realiza el mito según representaciones imaginarias y convencionales, que crean meramente una ilusión de sentido, sino de acuerdo con las profundidades últimas de la realidad, al menos de la del hombre, formalizando así lo verdaderamente inefable. Y precisamente por ser inefable su objeto formal y específico, ha de valerse el mito de mitologemas, es decir, de expresiones simbólicas y parabólicas.

Este sentido del mito que ha de valerse de manifestaciones simbólicas es debido a que no puede ser formalizado lógicamente, e incluso lingüísticamente, y por ello, a veces, sólo se puede captar mediante simpatía y contagio; de ahí que se exprese en mitologemas y que se precise más que información una auténtica iniciación intuitiva. Citamos este texto de A.Ortiz-Osés para acompañar empáticamente lo expuesto:

"El pensamiento mítico lleva a término un ordenamiento del caos destacando intuitivamente

las relaciones de la realidad; en el pensamiento conceptual, las relaciones reales quedan funcionalizadas en conexiones de pensamiento, lo que no quiere decir que la verdad mítica sea relativa y la científica sea absoluta, ya que - nota perspicazmente el maestro Cassirer- también la realidad científica es relativa: "relativa a sus condiciones e hipótesis e.d. a sus supuestos." (43)

Puesto que el mito no da nunca totalmente, y, por ende, menos aún de forma exhaustiva el último contenido de su mensaje, siguese que cabe una "desmitologización" constante de su contenido para volver a "mitologizarlo" en nuevas categorías culturales y simbólicas, que permitan a los hombres de una época determinada asumir todas aquellas realidades o contenidos de experiencias suprarracionales, e intuir las profundidades y hacerse cargo de la totalidad de lo real.

Por esto, Durand siguiendo a E.Cassirer, considera al mito como la primera emergencia de la conciencia humana, el comienzo de la derivación cultural en que se actualizan las redes de comportamiento social a través de lo imaginario y simbólico. Dentro del símbolo está encajado el mito: "E.Cassirer ve en éste una orientación primigenia del espíritu, una manera independiente de configuración de la conciencia. Llama al mito una "forma de vida". En él se reflejan la cultura y los modos

sociales del comportamiento." (44)

Por último, cree Kolakowski que "legitimar filosóficamente el estrato configurador de mitos" es una importante función de la filosofía (45), porque éstos son parte esencial de la salud cultural. No se trata de afirmar sólomente la cultura mitológica, sino de algo mucho más profundo: que el mito conforma, inexorablemente la cultura, es decir, la vida. Por eso concluimos diciendo que los mitos, metáforas colectivas, actos colectivos de creación, ofrecen respuesta a los desafíos de la naturaleza y a los misterios de la experiencia humana. A través de ellos, la memoria permanece, se reconoce y actúa.

3.1.- ORIGEN DE LA MITOLOGIA

La problemática del mal ha llevado a Ricoeur al estudio de lo que él ha denominado los símbolos primarios: la mancha, el pecado y la culpabilidad, y en un segundo momento lo reconduce al estudio del mito: "tomaremos el mito -dice Ricoeur- como una especie de símbolo, como un símbolo desarrollado en forma de relato

en un tiempo y en un espacio imaginario". (46) Al respecto dice Caracciolo después de la conferencia de Ricoeur en Roma en el año 1961, "a propósito del símbolo mítico encuentro que la concepción de Ricoeur sobre el mito es algo puramente sociológico". Luego, Kerényi dice: "quisiera poner en evidencia el paso del simbolismo al mito, pero tengo la impresión de que en este argumento no nos entenderemos claramente. Se trata de dos concepciones diversas. El profesor Ricoeur ha puesto en la base un evolucionismo de clásica marca europea del cual me parece se puede sacar muy poco". Ricoeur remitiéndose al método utilizado por él en esta concepción dice: "Yo he tratado de definir el símbolo y el mito por la estructura intencional, por tanto, no he empleado nunca criterios sociológicos, ni evolucionistas. Mi punto de vista es la constitución del sentido". (47)

Aceptamos que Ricoeur no ha tratado de elaborar una teoría sobre el mito, sino que como hemos dicho anteriormente le interesan los mitos relacionados con el mal humano, pero añadimos que es suficiente el empleo de un sólo mito para tener implícita toda una teoría y una manera determinada de confrontarse con el mito. Por nuestra parte, ya hemos manifestado al exponer la problemática general sobre el mito, la importancia que ha

tenido para el hombre la mitología, e incluso hemos querido destacar su carácter específicamente "epistemológico", sobre todo de ciertos mitos, de los cuales destacaremos para su análisis, "el mito adámico"; y si algo nos atrae de este tema es justamente esa importancia que el hombre ha dado al mito y sigue dándole aunque muchas veces de manera indirecta. De aquí que podamos decir con Cassirer: "lo que se trata de entender no es el contenido representativo del mito, sino el significado que posee para la conciencia humana y el poder espiritual que ejerce sobre ella. Lo que forma el problema no es el contenido, la materia de la mitología, sino la intensidad con que este contenido es vivido, es creído existente y real". (48)

El problema del origen de cualquier dimensión importante del hombre, en definitiva, termina por identificarse con el problema del origen mismo del hombre. Esto es lo que acontece tanto con el problema del origen del lenguaje, como con el problema del origen de la mitología. Sin embargo, haremos algunas reflexiones guiados por autores significativos acerca de esta problemática del mito. Nos parece sumamente importante el movimiento como fruto de la actividad, sea actividad del hombre, sea simple movimiento de la naturaleza, y si la

actividad es la simbolización de la vida, entonces nos parece sumamente importante todo aquello que sea reflejo indirecto de la vida y sobre todo, de la vida del hombre expresada simbólicamente. Y si esta actividad acontece en la historia, es la historia del hombre lo que nos interesa escudriñar en esa mitología: "son los acontecimientos de la historia -dice Jesi- lo que interesa a M.Eliade para su teoría sobre el mito: no el problema del mal que permanece como problema filosófico-religioso, sino el problema de la historia como tal, del mal ligado no a la condición del hombre, sino a su actividad". (49) Si el mito limitara su existencia a la actividad sujeta a la historia del hombre, claro está que resultaría menos problemático, pero el mismo M.Eliade nos dice: "el mito cualquiera que sea su naturaleza es siempre un precedente y un ejemplo no sólo con respecto a las acciones de los hombres, sino también con respecto a la propia condición; mejor: el mito es un precedente para los modos del real general. Debemos hacer como han hecho los dioses en un principio". (50)

De este modo resulta que el origen de la mitología está bastante cercano sino se identifica con el problema del origen de la religión en el hombre. "Para los griegos -dice Schelling- la mitología servía para designar el conjunto de leyendas y relatos que se remontan a los

tiempos históricos." (51) La mitología -continúa Schelling- para los griegos no sólo es la ciencia que tiene por objeto la naturaleza de los dioses, sino también la misma historia de los dioses, se trata, pues, de una teogonía. Encontrándose ya Schelling con el problema de la realidad de la mitología considera la mitología como "el producto de la imaginación poética". (52) Pero dado que los dioses existieron antes de la poesía y, que Homero no fue quien los inventó sino que se los encontró ya en la historia, se coloca el problema de la existencia de los dioses antes de la misma imaginación poética. Esto es lo que ocupa a Schelling en la primera lección de su "Introducción a la Filosofía de la Mitología". Schelling llama concepción filosófica de la mitología la realizada por Hermann que atribuye al contenido doctrinal de la mitología un carácter intencional, querido por el hombre. Schelling, después de tratar estas dos concepciones: la poética y la filosófica de la mitología, termina realizando una síntesis dialéctica de ambas: "la mitología es un producto no solamente natural, sino también orgánico". (53) Además, Schelling rechaza una interpretación alegórica del mito y se dirige más bien a considerar el mito tal como nos aparece, a considerarlo en lo que dice.

Si no queremos aceptar una fuerza superior al hombre que actúa en el hombre sin el hombre, hay que decir que es el hombre el que interrogándose por su existencia y por la existencia de aquello que no es él, se coloca en situación de pensar o de imaginar una respuesta a los diversos interrogantes que proyecta la misma existencia. Nos parece, además, que no fue la calma, la paz o la tranquilidad lo que motivó al hombre a observar su existencia -aquí se basaría el concepto de (Eingentum) propio de Stirner- (54), sino que fué la lucha por la defensa de su existencia, fué la lucha por el deseo de inmortalidad, lo que colocó al hombre en la posición de interrogación, de colocar en crisis gracias al pensamiento el mismo origen de la existencia. El hombre en esta situación acude a todo aquello que le pueda dar información de sus antepasados como explicación o como simple narración, con el fin de proyectar toda esta información para la comprensión de su propia existencia. Aquí cabe muy bien colocar estas palabras de Cencillo: "la pregunta que los investigadores de hace un siglo se hicieron, lo que el público hoy día todavía se formula y algunos autores contemporáneos tratan, no es tanto acerca de la estructura del mito, sino la de sus relaciones con la realidad histórica".(55) Lo que el hombre primitivo ha creado o ha narrado en la mitología ¿es real o más bien

fruto de su imaginación poética? "El mito, escribía Malinowski, en una sociedad primitiva, es decir, en su original forma viva (as it exists in a savage community, that is, in its living primitive form), no es simplemente la narración de un cuento, sino que es una realidad vivida (a living reality). Tales cuentos no se mantienen en vida por una vana curiosidad, ellos no son considerados como historias inventadas, pero tampoco como historias verdaderas (not as fictitious or even as true narratives). Ellos son para los indígenas manifestaciones de una originaria realidad superior y de mayor importancia, la cual determina la vida, el destino y la actividad actual de la humanidad, mientras los hombres obtienen de ellos bien sea los motivos para los actos rituales y morales, bien sea las advertencias sobre el cómo poner éstos en práctica". (56)

El hombre con el mito intenta, en definitiva, una comprensión de sí mismo y de todo lo que tiene que ver con su existencia, intenta una comprensión de la existencia en general (historica) dentro de su propia existencia, ya que todo cobra sentido gracias a la existencia del hombre. Pero tal compenetración de plenitud se realiza por medio de estas experiencias intencionales en sentido simbólico. Es el hombre, pues, el que tiene la capacidad de

reconvertir sus narraciones a símbolos y al mismo tiempo hacer del símbolo un contenido que da que pensar.

3.2.- EL MITO COMO LENGUAJE

Sea que la mitología haya sido "inventada", narrada o simplemente recibida, es el hombre el que se encuentra en el centro de toda esta problemática, más en concreto, es el hombre el que ha vivido y ha narrado, el que ha recibido esta rica herencia mitológica. Si la respuesta al origen de la mitología es que ha sido vivida y luego narrada o, que se trata de una revelación, es necesario el estudio de la estructura misma del sujeto, para saber dónde se encuentra esa capacidad del hombre para narrar o, incluso para saber como ha recibido un contenido tal. Esta carrera hacia el sujeto que es del agrado de los que toman el logos como absoluto punto de partida, se interrumpe en cuanto el contenido del mito, narrado o revelado, esconde en la trastienda de su lenguaje indirecto un contenido epistemológico, en definitiva, esconde una particular referencia a la existencia del hombre, a la naturaleza, al mundo, en una palabra, a la realidad:

"El pensamiento mitológico -repite una y otra vez en sus obras A.Ortiz-Osés- es el primer paso en la escalada del conocimiento humano del mundo y, al mismo tiempo, el hontanar de nuestra experiencia simbólica: sus ubres nutricias. Es el lugar, momento o nivel de la experiencia original y primigenia del hombre con las cosas, el ámbito de la experiencia inmediata de la realidad sinólica, omniabarcante, numinosa y emergente. (...) Así entendido, el mito no aparece como ilusorio (Max Müller), ni como patológico (Brinton) o imitativo (realismo), sino como símbolo u órgano proyectivo de la realidad, la cual se nos visibiliza en las diversas formas simbólicas en cuanto diversos puntos de vista". (57)

En este sentido no podemos hablar de un sujeto sin la necesaria referencia a la realidad y, no podemos hablar de la realidad sin que esta realidad sea la realidad del sujeto. Pero, ¿se puede hablar de una correspondencia desde el punto de vista mitológico? La realidad de la cual se habla en el mito resulta difícil poder ser probada, sin ser historias completamente inventadas, ni historias completamente verdaderas - dice Malinowski- determinan el destino de la humanidad. De aquí que, lo que interesa en el mito "no es su contenido representativo en cuanto tal, sino el significado que tiene para la conciencia humana", el problema, -continúa Cassirer- no es el contenido, la materia de la mitología, sino la intensidad con que este contenido es vivido, es creído existente y real". (58)

Está claro, que aquí Cassirer alude a la filosofía del sujeto y a su desdoblamiento: "ciertamente la mitología no

tiene alguna realidad fuera de la conciencia, pero debe necesariamente haber ocurrido realmente, haberse realizado realmente en la conciencia". (59)

Si hasta ahora nos hemos movido dentro de dos elementos: hombre-naturaleza, es necesario para comprender la mitología un tercer elemento: lo Sagrado. Ya Schelling hace intervenir este tercer elemento divinizando la naturaleza. (60) Con la intervención de este tercer elemento se puede considerar con Cassirer: "el proceso mitológico como un proceso teogónico: un proceso donde es el mismo Dios -o dioses- el que se despliega; y donde la misma naturaleza no es más que un grado del desdoblamiento del espíritu." (61) "Donde el mismo real no es mas que una manera del precedente" -como diría M.Eliade-.

Para Cassirer, en polémica con Max Müller, "el mito es forma que crea y hace de sí mismo su propio mundo de significado". Pero en todo esto -dice muy bien Jesi- Cassirer es mucho más neo-kantiano que hegeliano. (62)

Si no queremos caer en un subjetivismo experiencial, donde la realidad no es tomada en cuenta, donde la objetividad de la realidad no constituye un problema, hay que tener presente la necesaria referencia a la

experiencia subjetiva a la realidad, a la objetividad, si bien es cierto, a la objetividad de la realidad experimentada por el sujeto. Lejos, pues, de un innatismo de las ideas, descrito por D.Hume, es necesario tener presente la experiencia del hombre para la formación de su mundo. En esta experiencia es en la que encuentra el hombre la naturaleza que le habla, encuentra los diversos fenómenos de su vida y de la vida en general, que le hablan y que le interpelan con un lenguaje propio. A partir de esta relación hombre y mundo con el lenguaje, es como el hombre denomina con su propio lenguaje los diversos fenómenos de la naturaleza, es el caso de Adán en la primera parte del versículo 20 del capítulo 2 del Génesis, domestica, podríamos decir, la naturaleza y sus diversos fenómenos, en otras palabras, crea y recrea el mundo para sí. La mitología que no es otra cosa que este lugar medial del encuentro y relación hombre-mundo, tiene su vehículo de ida y vuelta a través del lenguaje simbólico. De aquí que podamos repetir con Ricoeur que "el mito es una especie de símbolo, un símbolo desarrollado en forma de relato en un tiempo y en un espacio imaginario."

(63) El mito, pues, es fundamentalmente lenguaje y, es por esto que muchas veces se ha identificado el problema del origen del lenguaje con el problema del origen del mito. sin embargo, José Luis L.Aranguren prologador de la obra

de Ricoeur "Finitud y Culpabilidad" al español, destaca que, "la referencia a la significación del "lenguaje mítico" nos conduce a nuestro segundo punto, el del sentido del lenguaje como tal en Ricoeur. Ricoeur opone al problema de su estructura, el problema, a su juicio mucho más relevante, de su sentido, y se mantiene así en una actitud polémica respecto del estructuralismo, y distante respecto de la angloamericana filosofía lingüística. Sin duda más cerca de Heidegger que de Wittgenstein, en la línea de la filosofía francesa del lenguaje iniciada por Merleau-Ponty". (64)

El pensar en una idea innata en el hombre de la cual se desarrollaría toda la mitología, es lo mismo que decía W. Von Humboldt sobre el "tipo", con respecto al lenguaje, con el problema que el mismo W. Von Humboldt considera el lenguaje como energía (65), y por tanto como dinamicidad; la mitología por otro lado es expresión exprimente de la vida y por tanto no puede ser concebida estáticamente. Vida y dinamicidad que harían saltar cualquier idea fija y determinada. La mitología, pues, viene condicionada por la misma vida del hombre, depende de la vida del hombre.

Dado que la mitología depende de la vida del hombre, más aún, es la misma vida del hombre, y por otro lado el

hecho de que cambian los modos de vida del hombre, también, la mitología cambia con el cambiar de la vida del hombre. De aquí que el hombre haya olvidado por completo ciertos mitos que han configurado su existencia histórica, pero no por esto quedan invalidados y han perdido su significación. Tenemos por delante la tarea de esta recuperación del mito para el hombre moderno, por ello, -continúa diciendo José Luis L. Aranguren- "en cuanto al mito, Ricoeur, partiendo de la conciencia del hombre moderno, que ha disociado mito e historia, se remonta aguas arriba de ésta, hasta el reencuentro del mito en cuanto mito. El mito no es logos, ciertamente. piensa. Pero en vez de su destrucción o démythisation (Bultmann, etc.), la tarea de Ricoeur consistirá en una démythologisation, es decir, en una extirpación del recubrimiento pseudo-lógico del mito, para su recuperación como tal mito puro". (66)

* 3.3.- EL MITO COMO SIMBOLO

La realidad, el mundo, la naturaleza, existen con o sin el hombre, pero lo cierto es que estas entidades sólo adquieren significado al contacto con el hombre. El contacto hombre-mundo, hemos repetido insistentemente en este trabajo, se realiza por medio del lenguaje. El hombre

tiene la capacidad, no sólo de responder a los continuos estímulos de la realidad, sino también de preguntarse el por qué de tales estímulos. Una primera respuesta a esta pregunta puede ser canalizada por un principio de causalidad, típico desde el origen de la ciencia. Pero, a tales preguntas, puede responder también la estructura particular del hombre, que llena de significado la dimensión intencional de los fenómenos naturales y la misma realidad en la que vive. Gracias a esta capacidad, pues, el hombre puede superar una concepción exclusivamente empirista de la realidad. De aquí que, la óptica del hombre vaya más allá del simple fenómeno factual, es decir, que el fenómeno signifique (sobrereabundancia de significado) algo más allá de su factualidad, y esta dimensión significativa se nos manifiesta con/por el lenguaje, lenguaje que dice "algo" sobre "algo" o "alguien", es decir, que significa, dicho de otro modo, que es símbolo. "Entenderemos por símbolo -dice Ricoeur- las significaciones analógicas formadas espontáneamente y que nos transmiten inmediatamente un sentido". (67) Los fenómenos de la naturaleza sólo cobran sentido en su contacto con el hombre, es decir, adquieren un significado que va más allá de la simple facticidad.

El hombre domestica la naturaleza acomodándola a su

existencia, es decir, da significado a la naturaleza de acuerdo a su interés y a la vez este significado cobra realidad para su conciencia. "El pensamiento simbólico -dice M.Eliade- permite al hombre circular libremente a través de todos los niveles del real." (68) Naturalmente, aquí se expresa el problema de la realidad de tales significaciones, de la realidad mediada simbólicamente. Argumento histórico es que el hombre ha vivido realidades concienenciales, esto es, que la realidad ha sido tomada en cuanto realidad para la conciencia, sin buscar la objetividad de la realidad en cuanto tal. De aquí que se pueda hablar en términos de "alienación individual/colectiva". El hombre, pues, en su encuentro con la realidad realiza la significación de esta realidad, realiza su simbolización y, esta simbolización ha sido dicha desde sus orígenes en la mitología. De aquí que, con Ricoeur, podamos considerar el mito como símbolo, y el mito importa a Ricoeur -a decir de José Luis L.Aranguren- "en su dimensión estrictamente mítica, es decir, simbólica (la cercanía a Jaspers me parece indiscutible.) Su compatriota Claude Lévi-Strauss atenderá, por el contrario, a su significación lógico-formal. (Para Lévi-Strauss el mito sí que es logos) Si se quiere, lo mismo para el uno que para el otro, el mito es lenguaje "cifrado". Pero para Ricoeur lo es en el sentido de las

irreducibles "cifras" de la existencia de Jaspers, en tanto que para Lévi-Strauss se puede "descifrar" rigurosa, racionalmente, mediante su "descodificación", y esto justamente es lo que está haciendo en su serie "Mythologiques". A Ricoeur le importa la "simbólica" del mito; a Lévi-Strauss, su "gramática". Ricoeur es fenomenólogo existencial; Lévi-Strauss, estructuralista."

(69)

Para terminar esta segunda parte sobre la problemática del mito, queremos subrayar que el acto de simbolización por parte del hombre, es un acto que supone en sí mismo toda una elaboración interpretativa; que el hecho de dar un determinado significado a un fenómeno, supone ya una elaboración "epistemológica" por parte de quien da el significado. Si la mitología es un acto consistente en dar sentido de significación a la realidad, es un acto fundamentalmente simbólico, y por ello hay que decir con Cassirer "que el mito llega a ser problema de la filosofía en cuanto se expresa en él una tendencia originaria del espíritu" (70); llega a ser un problema filosófico en cuanto se ejerce por medio de él todo un proceso "racional de sentido", si bien en estado salvaje del pensamiento, en expresión de Lévi-Strauss.

Al hablar del simbolismo y del mito es imprescindible no hacer comparecer a Lévi-Strauss, o al estructuralismo en general, con quien P.Ricoeur mantiene sus diferencias. El "estructuralismo" ha destacado la importancia del mito en el lenguaje, ahora bien, para Lévi-Strauss el significado del lenguaje mítico cede a favor de una descodificación que reduce el mito a elementos semióticos y no semánticos. De este modo el mito una vez codificado se convierte en un paradigma lógico y pierde el mensaje de sentido como transfondo del lenguaje.

Sin embargo, nos posicionaríamos más cercanos a favor del análisis lingüístico que sobre el mito realiza R.Barthes; que entiende por mito un sistema secundario de signos que ha sido desplazado sobre una cadena semiológica, en donde lo que en el lenguaje no mítico funciona como signo, en el mito se convierte en significante. Así es como el hombre por la mediación del lenguaje mítico puede acceder experimentalmente a sus deseos (71). Por fin, destacar la insistencia de R.Barthes en la creación y recreación de nuevos mitos por medio de nuestro lenguaje, lo que nos conduce a afirmar la imposibilidad de eliminación del mito, ya que dicha eliminación acarrearía la consecuencia de la aparición de nuevos mitos.

4.- LOS MITOS DEL MAL

Con el fin de no perderse en la riqueza que representa el mundo mítico, Ricoeur, guiado por una fenomenología y no por una historicidad del mito, lleva a cabo toda una tipología del mito; tipología que obedece, además, a su idea de que el transfondo de toda reflexión filosófica está situada en el mundo mítico greco-judío.

Preocupados por la problemática del mal y en particular por el concepto de culpabilidad que caracteriza en gran parte el mito adámico, estudiaremos en la penúltima parte de este capítulo los mitos con referencia al mal humano a la luz del mito adámico. "Este mito por su complejidad y sus tensiones internas confirma lo esencial de los otros mitos en grado mayor o menor." De aquí que, podemos decir que "existe entre los mitos cierta interconexión cíclica, con lo que es posible reemplazar la estaticidad de los mitos por su dinamicidad". (72) El mito, según Ricoeur, tiene una triple función: "universalidad concreta, orientación temporal y exploración ontológica". Mediante estas funciones el mito manifiesta una forma peculiar de conocer las cosas, totalmente irreductibles a todo intento de traducir en lenguaje corriente un texto cifrado. (73)

El mito que más aparta al hombre del drama del mal es el mito teogónico de la creación, especialmente en su forma babilónica, donde el orden divino emerge del estado primordial del caos; el hombre aparece muy posteriormente y, como consecuencia del surgimiento de los dioses. Con anterioridad al caos, por tanto, con anterioridad al mal, el orden y el bien significa que,

"(...) el mal es tan viejo como los más viejos de los seres; el mal es el pasado del ser; que él es lo que fué vencido por la institución del mundo; que Dios es el futuro del ser." (74)

Pero, observemos bien, que el acto de la creación es un acto de violencia, como muestra la lucha entre Tiamat (caos) y Marduk (el héroe del orden). Ahora bien, en los ritos se procura dramatizar la creación del cosmos y del orden y, por tanto, el fin del mal. La salvación se constituye así, en la propia creación en cuanto instauración del orden y se refleja hasta en los combates del rey que, como los dioses, lucha contra un enemigo, representando, éste la amenaza del caos a ser vencido. (75)

En la tragedia griega, el hombre ya participa activamente en el engendrar el mal por causa de su oposición a los dioses. De la explicación teogónica,

Ricoeur pasa a una explicación teológica del mal en el cual se envuelve el destino (moira) ciego, indiferente, y el dios malo progresivamente personalizado, va condenando al hombre que no se somete al orden por él establecido. Así nace la tragedia y la ética de la proporción: es la "envidia" divina que denuncia la desmedida y, es el recelo de lo desmedido lo que suscita la respuesta ética de la "modestia". (76) Lo trágico surge cuando se efectúa un choque entre la predestinación y el regreso del héroe, que resiste, pero sufre y sucumbe al peso del destino y a la voluntad del dios malo. El hombre, víctima irresponsable, es primordialmente representado por Prometeo, cuya grandeza reside en su rechazo al mal decretado por los dioses; en él, lo trágico se produce en la dialéctica entre la libertad y el destino; en vez de tratarse de una libertad que consiente y vive una tensión creadora con la necesidad -como generalmente Ricoeur preconiza- la libertad de Prometeo es antes que nada, un desafío y un rechazo de la participación en un destino (en la perspectiva de Prometeo, pero ciertamente no en la de Ricoeur) injusto, determinado por un dios que negaría a Prometeo y a los hombres su plenitud posible. En el límite, la culpabilidad y el engendrar del mal son mutuos: doble rechazo, doble violencia, nombrado el sufrimiento soportado por Prometeo por un lado y, por otro, la

introducción dentro del orden establecido por los dioses de una libertad relacionada con el caos original:

"Hay por tanto una culpabilidad de Prometeo que, sucesivamente, es englobada en la de Zeus por el suplicio que sufre y añade a la de Zeus y por el secreto con el cual él amenaza a su vez (...) La libertad penetra en el mundo caótico del ser (...) Todo aquello es caos: la libertad también en su primer nacimiento." (77)

A pesar de todo, en la tragedia, la necesidad acaba por vencer; frente al espectáculo dramatizado y el sufrimiento del héroe frente a un destino que no se altera, se opera en el espectador, por la vía de la experiencia estética, una transformación: simpatiza y llora con el héroe, llevado por la belleza del canto del coro que comenta los acontecimientos, purifica sus sentimientos y se libera por la comprensión. Esta liberación se efectúa así, dentro de su propia tragedia y no fuera de ella, es decir, en la "transposición estética del recelo y de la compasión por la virtud del mito trágico vuelto poesía y por la gracia de un éxtasis del espectáculo." (78)

El mito de Orfeo o del alma exiliada, considerado el más filosófico de los mitos del mal y abordado por Ricoeur

después del análisis del mito adámico, mediatiza temáticamente los mitos en los que el mal antecede al hombre y al mito antropológico de Adán. Su lección primera es sencilla: para realizarse, el alma tiene que ser libre de la prisión del cuerpo. En su elaboración, el mito adopta elementos de los mitos de la creación, particularmente, en lo que respecta a la emergencia gradual del hombre: a través de una larga serie de génesis, el hombre se produce como muestra de lo divino (alma) y de lo terrestre (cuerpo). Pero a pesar de estar así dividido, el hombre tiende a olvidar su parte divina y unirse especialmente a su otro, a su cuerpo: "divino en cuanto al alma, terrestre en cuanto al cuerpo, el hombre es olvido de la diferencia". (79) Por eso, después de la "caída" en lo terrestre, el alma tiene que pasar por un proceso de educación y de superar el conflicto con las pasiones producidas al nivel del cuerpo, procurando el reposo en la unión con sus orígenes divinos, donde el hombre se comprende "Como a él mismo y su alma".(80)

Ahora bien, este paradigma se repite en el discurso filosófico que propone la libertad por el saber: el "conocerse a sí mismo" es una fórmula ritual que inventa el dualismo y que muestra el empeño de todo el conocimiento en la tarea de emancipar el alma de su

prisión corporal: "(...) el acto por el cual el hombre se percibe como alma, o mejor, se hace a sí mismo que el alma y que su cuerpo -participe de la vida y de la muerte- este acto purificador por excelencia es el conocimiento." (81)

La cuestión del mal y de su resolución se traspone así a la lucha entre los dioses inmortales y los hombres -que mantienen la tensión inmortal (alma) mortal (cuerpo)- dentro del propio hombre.

Un paso hacia la antropologización del mal es pues dado en el mito del alma exilada, pero, también, un paso para la autonomía del alma como idéntica a sí misma, creando así una división entre esferas de materialidad extensiva y de espiritualidad intensiva. Sabemos que esta división fué explorada por las filosofías platónicas, neo-platónicas, y, posteriormente, por las filosofías cartesianas; y éstas a su vez, criticadas, entre muchos otros, por Ricoeur -particularmente en nombre del Cogito integral contra el Cogito autónomo de la segunda revolución copernicana- y por la pertenencia ontológica y religiosa, acentuando la cualidad originaria tanto de la participación voluntaria del sujeto como de la bondad de lo Sagrado.

Según una primera lectura del mito adámico.

correspondiente a la visión ética del mundo, el origen del mal se sitúa no en el mal uso de la libertad frente a un Dios bueno. El Dios bíblico es santo e inocente, como el hombre (Adán) que es originariamente inocente. Pero éste se desvía, al aceptar la tentación de exceder los límites, prescritos por Dios, de su destino bueno por un acto de voluntad que aparece como un acontecimiento radical y absurdo. Sería absurdo porque se trata, como Ricoeur mantiene desde "Lo Voluntario y lo Involuntario", de los límites propios del hombre, hacia los cuales el consentimiento es la garantía de su libertad y de su creatividad:

"(...) para una libertad inocente, este límite ya no sería interpretado como resentimiento; pero no sabemos lo que es esta autoridad originaria, contemporánea del nacimiento mismo de la libertad finita; en particular ya no sabemos lo que podría ser un límite que no oprime, pero que oriente y guarde la libertad; ya no tenemos acceso a este límite creador".
(82)

Es así, entonces, que el mal no es primeramente estructural, sino antes bien un acontecimiento histórico y humano, infectando en consecuencia a toda la especie humana y a sus obras, instituciones, lenguaje, etc.; el hombre y sus cosas llevan, por tanto, la doble marca de un destino para el bien y de una inclinación para el mal,

como ya observó Kant y como repiensa Ricoeur. Pero, también, la resolución del mal sería histórica en la medida en que la historia bíblica es la historia de la rectificación y de la esperanza, o sea, del regreso a la inocencia por la intervención del Segundo Adán.

Una lectura complementaria -como en el caso de la segunda lectura del mito de Edipo- tendría la virtud de hacer entrar y participar en el drama, personajes o factores secundarios en una interpretación consonante con la visión ética del mundo, centrada en la mala opción hecha por Adán y en la bondad de Dios. Con la inclusión y la intermediación de las figuras de Eva y de la Serpiente, lo que fué visto como un acontecimiento repentino comienza a ser interpretado como caída gradual y dramática. Por una parte, Eva representaría no tanto a la seducción sexual sino a la fragilidad implícita en la finitud inestable del hombre, susceptible de ceder a la tentación del mal infinito:

"No es la libido humana la ocasión de la caída, sino la estructura de la libertad finita. Es en este sentido en el que el mal es posible por la libertad. La mujer figura aquí el punto de menor resistencia de la libertad finita ante el mal infinito." (83)

Si el personaje de Eva coincide con la fragilidad de

la síntesis del sentir integrado en el concepto de la equivocación humana. la Serpiente sería la "figura de la transición" (84) para el mal efectuado; representa el "ya-ahí" del mal en la experiencia humana que, el hombre y la humanidad entera encuentran y continúan. En cuanto símbolo, la Serpiente sugiere tres acepciones que puestas en orden progresivo permiten reconocer una cualidad exterior del mal:

- 1) puede ser considerada como fuente de seducción interior a la persona, que se proyecta con mala fé en otro en la tentativa de liberarse de la responsabilidad (85)
- 2) pero asiente en el exterior, sería el mal transmitido en la tradición, afectando a las instituciones humanas y formando parte de la "conexión interhumana" (86)
- 3) finalmente, la Serpiente puede simbolizar un elemento cósmico que se contrapone y frustra la exigencia ética que el hombre cultiva: la indiferencia, que a veces, la crueldad de la naturaleza conduce a la duda y al desespero. (87)

En todos los niveles, se trata de un caos o de un vacío dentro del hombre y fuera de él, que amenaza la existencia del sujeto, destinado a la felicidad.

Orientándose por el espacio abierto por el mito adámico. Ricoeur pasa de la descripción fenomenológica a la dialectización entre los mitos que, leídos conjuntamente, repiten el drama del "Siervo Albedrio" a otro plano.(88) Lo que la segunda lectura del mito adámico da que pensar es que, los mitos "especulativos" anuncian también en términos de anterioridad, el "ya-ahí" del mal, lo cual significa que el hombre no puede asumir totalmente la responsabilidad de dicho mal. Por eso, la libertad se vuelve una libertad esperanzada, o sea, un posible que se espera según nuevas categorías -a "pesar del mal", y "gracias a" y "a pesar que"- que tendrán que ser integradas en el pensar filosófico. Hay, pues, elementos de lo trágico y de la esperanza en la problemática existencial del hombre y que la mitohermenéutica pone en evidencia y deja para el discurso filosófico la comprensión.

Veamos que el "ya-ahí" tematizado en la segunda lectura, reintroduce en la primera lectura "anti-trágica" cualidades de lo trágico respecto del hombre como de Dios. En cuanto al hombre representado en Adán, hay en su situación algo de oscuro que no se asimila claramente en la conciencia. Hay una capacidad de pecar, lo que Kierkegaard llama pecabilidad, que antecede al acto de la

voluntad en cuanto tal y que, coincide con la falibilidad en la propia estructura antropológica; constituye en sí un elemento trágico porque se implica en la libertad humana y en su incapacidad de conjugar su exigencia infinita con su finitud definida.

"(...) no es posible que acepte la plenitud sin arriesgarme a perderme en la abundancia indefinidamente variada de la experiencia o en la estrechez ávara de una perspectiva tan ténue como coherente (...) Es indudable que pierda la riqueza para tener la unidad. Kierkegaard conoce bien esta imposibilidad de las exigencias del devenir de sí mismo; el concepto de Angustia evoca la doble pérdida del hombre en el infinito sin finitud o en lo finito sin infinitud, en realidad sin posibilidad o en la imaginación sin la eficacia del trabajo, del casamiento, de la profesión, de la política". (89)

La tensión entre intensión y extensión, entre el singular concreto y la totalidad universal, constituye un factor enigmático en el interior de la libertad y antes del paso a la falta. Otra interpretación posible de la narrativa acerca de la actuación de la Serpiente como Otro-Adversario, retomando a su manera el elemento trágico de la tragedia griega como fuerza contra-participante y demoniaca que ciega al héroe y lo vuelve contra los dioses y el destino, introduciría un obstáculo para la razón filosófica y la teodicea, que pretende explicar la coexistencia del mal y de la voluntad de Dios.

Respecto a Dios, el sufrimiento del inocente, el dejar que el mal exista en la creación, lanza una acusación acerca de la justicia de una divinidad, que ella misma es acusadora y juez de los comportamientos y de los desvios del hombre. Es en el libro de Job donde Ricoeur busca la ejemplificación y la respuesta en la forma de una reformulación de la relación hombre-Dios en términos nuevos.

En una primera instancia, el Dios de Job se aproxima a la problemática articulada en la tragedia griega, en la medida en que exige, frente a la reclamación por parte de Job de las razones de su sufrimiento, el reconocimiento de su omnipotencia y una fé total en sus designios, sólo conocidos por El para el hombre. En este caso, apenas habría cambio de actitud y acuerdo con la lógica de la necesidad que ultrapasa y que constituye su destino.

"Con la tragedia, la teofanía final no le explica nada pero cambia su punto de vista; está listo a identificar su libertad con la necesidad enemiga; está listo a convertir la libertad y necesidad en destino." (90)

A pesar de todo, veremos que, en esta "fé inverificable" (91) que Job acaba por manifestar, hay un cambio de la hostilidad a la necesidad, del destino como

regalo divino, a conformidad con el paradigma del consentimiento que abre la voluntad a su dimensión poética. En este esquema, donde el sufrimiento mediatiza y transforma el castigo en generosidad y, donde la cólera de Dios se traslada desde el horizonte del juicio hacia un horizonte de gracia y de misericordia, la convergencia del destino con el regalo apagaría en un principio el elemento trágico y la imagen de un Dios malo, ya que esta situación generaría en el hombre la esperanza en la superación del mal.

"Sólo una conciencia que tuviese asumida integralmente el sufrimiento, comenzaría también por reabsorber la cólera de Dios en el amor de Dios (...) sólo la tímida esperanza podría anticipar en silencio el fin de este fantasma del Dios malo." (92)

En la perspectiva del mito del caos anterior a la creación, habría una transformación de la problemática de la teología trágica, por el desdoblamiento dialéctico del ser en el cual el mal, el caos, constituye una instancia originaria. De nuevo y semejantemente, el mal, por una parte, proviene de una fuente no-humana, oponiéndose, por un lado a la tesis del mito antropológico de Adán, y, por otro lado, a la resolución proveniente de una mediación por el sufrimiento; mostrando -como en la Cristología- que "este sufrir es un momento de la divinidad" (93) y que

forma parte del regalo, siendo éste solamente comprensible en el plano de la poética de la voluntad.

El aspecto noético e involuntario representado por el cuerpo en el mito del alma exiliada, ahora se introduce en el mito adámico a partir de la noción por la cual la caída produce una situación de errar, de exilio, y que se anuncia, efectivamente, en la interpretación paulina de la carne y esta idea se cultiva posteriormente con el cristianismo y el neo-platonismo. La proximidad del cristianismo y del dualismo de la tradición platónica, además de vista y explorada por Nietzsche, se reconoce particularmente en la idea de la caída de estado, esto es, en el paso de un estado inocente, primordial, realizado, hacia un estado posterior, cualitativamente inferior, degenerado, que acaba por aproximar -sin todavía identificar- el pecado a la concupiscencia y la inmortalidad con el alma.

A pesar de esta proximidad establecida por Ricoeur, resulta significativo que sitúe la diferencia entre las dos tradiciones en la cuestión del deseo. Para Platón, lo lógico se opone a lo afectivo, que representa un peso y atraso para el primero, en cuanto a la "carne" en el sentido paulino que, no solamente se refiere a las

pasiones sino también al orgullo de una sabiduría y de una justicia autónoma (94). Además de eso, es especialmente relevante para el pensamiento de Ricoeur, bastante marcado por el horizonte del sentido configurado en los textos proféticos del Antiguo Testamento, tanto en lo que dice respecto a la Alianza como en su insistencia en un advenimiento salvífico. La tradición profética no acentúa el deseo corporal ni el placer en la experiencia del mal, pero sí en la mala voluntad que consiste en la no participación de la creación y en su orden bueno. La voluntad continúa, por tanto, siendo responsable, siendo igualmente habitada por la inclinación del auto-preferirse, o, de dejarse seducir por lo Inevitable.

Antes de terminar este apartado, reseñar que pueden existir otras interpretaciones del mito adámico como las que corresponden a E. Neumann y, que recoge A. Ortiz-Osés en varias de sus obras relacionadas con la mitología vasca e interpretadas desde el paradigma de lo matriarcal-patriarcal. (95)

5.-LIBERTAD SEGUN LA ESPERANZA: LA LIBERTAD COMO AFIRMACION

La utilidad de esta hermenéutica de los símbolos primarios y mitos del mal para la reflexión filosófica, reside en su explicitación de los signos de lo Sagrado por los cuales el Totalmente-Otro se anuncia y se aproxima al hombre en el espacio originario, antes que los signos se convencionalicen y se vuelvan fijaciones derivadas, es decir, ídolos, y en su discernimiento del "amago religioso de la ética" (96) que precede a la obligación moral y por tanto, también, a la acusación -sea proveniente de las propias leyes morales, sea de los acusadores (pór ejemplo, Nietzsche, Freud, Marx)- de la acusación. Situado en este espacio originario, el hombre se constituye en términos de un involuntario, que ahora incluye el factor del mal, afectando e inclinando la voluntad para una satisfacción vana, alienante, prematura; así como de un voluntario, que intenta la felicidad y el mantenimiento de su libertad. Los dos polos forman una tensión a la espera, esto es, a la esperanza, de una mediación que resuelva el enigma del "Siervo Albedrio", al convertir el elemento destructor y desviante en la participación de una creación buena. Es, por tanto eso, lo que estos símbolos y mitos dan que pensar: el hombre en cuanto existente, esto es, en cuanto

esfuerzo correspondiente a la afirmación y a la persistencia del "Yo Soy" en el ser, y en cuanto deseo correspondiente al movimiento hacia el otro, provocado por la experiencia de la carencia, sitúan el drama arqueológico del deseo y de la censura más allá de la progresión teleológica de las figuras del espíritu. El hombre a pesar de que comprenda a ambas, se sitúa en la esfera de una libertad según la esperanza que, asimilando la crítica del narcisismo y de los ídolos alienantes de lo Sagrado y la descentralización progresiva de la conciencia, mira la posibilidad frente a la necesidad de la muerte. En definitiva, Ricoeur intenta comprender el mal por medio de la libertad, pero una libertad entendida como afirmación, frente a Sartre con su filosofía de la libertad como negación; la libertad para Sartre, no es la que define la esencia del hombre sino la que la hace posible; si la libertad es la negatividad de la conciencia, ese poder aniquilador que la constituye, se confundirá con la existencia, con esa nada del ser de la realidad humana. Por tanto, en la lectura ricoeuriana de la libertad hemos observado este aspecto de afirmación que recae sobre la libertad y que lo define como peculiaridad.

El artículo, "La Libertad según la Esperanza" (1968), representa una tentativa de utilizar una

estrategia kantiana, ya emprendida en "El Hombre Falible" para elaborar un concepto de equivocidad, teniendo entonces como foco la "patética de la miseria" experimentada pre-filosóficamente, pero aproximada en aquella obra a los límites de una filosofía reflexiva. En este artículo, el abordaje filosófico del pathos es reconducido por un trabajo hermenéutico, preparando la reflexión filosófica por medio de la interpretación del lenguaje simbólico y religioso y el que este último revela acerca del deseo humano. Consideraremos este ensayo, y el uso de un kantismo pos-hegeliano, particularmente importante por pretender situar filosóficamente, el lugar donde radica la dependencia de la voluntad y, la posición de una obediencia más original que la obligación moral. La afirmación originaria, unida a esta dependencia y a esta obediencia, digamos, posibilitantes, tiene que ser restaurada frente a las formas alienadas o deformadas; de este modo, la propiedad que se funda en una obediencia consentida se orienta por el lenguaje poético, especialmente por el kerygma cristiano, -que Ricoeur siguiendo a su manera a Höderlin y Heidegger- preconiza como sugestiva. Y así se explicita el modo de cómo el hombre puede habitar el mundo en la economía de lo posible, inspirado en la imaginación por la figura de Cristo, según Kant, "este hombre, el único agradable a

Dios" (97). Pero, ¿qué es entonces lo que el kerygma cristiano hace pensar en cuanto a la libertad y, cómo es que se la puede pensar filosóficamente?.

Confesando la influencia de la Teología de la Esperanza de Jurgen Moltman en su interpretación, Ricoeur considera la resurrección en la perspectiva escatológica de la promesa. Antes de insistir, en el Dios que es eternamente, como en las interpretaciones provenientes de la tradición griega, Ricoeur ve lo específico del Dios cristiano como el que viene para todos. La promesa contenida en el kerygma de la esperanza, se opone al logos griego en cuanto abertura de un orden cerrado. Su "novedad" del sentido promueve un "exceso", demasiado en contraste con el mundo marcado por la muerte, por lo trágico; la necesidad se opone a la esperanza en cuanto posible, que se genera en el lenguaje evangélico y en la imaginación, y que resiste a todas las revoluciones. La esperanza, lo posible y la imaginación son al final nociones coimplicativas.

"La esperanza existe unida a la imaginación, en cuanto que ésta es el poder de lo posible, y la disposición del ser a lo racionalmente nuevo. La libertad según la esperanza, expresada en términos psicológicos, no es sino esta imaginación creadora de lo posible." (98)

Pasión por lo posible, la libertad humana, considerada en función de la resurrección, avanza "a pesar" de la muerte en la esperanza de un "más-allá" de la gracia de Dios que instaure una nueva lógica, la lógica de la sobreabundancia. (99)

A pesar de todo, la reflexión filosófica que pretende pensar esta novedad del sentido, va forzosamente a constituirse en un vaivén entre dos *logoi*, el judaico-cristiano en cuanto fuente de lo novedoso y, el griego en cuanto trabajo autónomo y racional del pensamiento. De acuerdo con el paradigma dialéctico que caracteriza la filosofía ricoeuriana, la aproximación tendrá dos exigencias: la de la fundamentación como exigencia de la totalidad y, la de la limitación como exigencia del rigor y salvaguarda contra la intrusión de las ilusiones.

En la búsqueda de un modelo filosófico que corresponda al kerygma de la esperanza, Ricoeur adopta una perspectiva kantiana, pero se trata de un kantismo "más para hacer que para repetir." En concordancia con Hegel, en cuanto a la necesidad de superar la ética del deber formal en Kant, Ricoeur retiene todavía, las dialécticas tensionales de la razón pura y de la razón práctica, rehusando la totalización en un saber absoluto. La

distinción de base entre Denken y Erkennen, entre el pensamiento de lo incondicionado y el pensamiento condicionado por los objetos, ofrece los límites en los cuales la filosofía de la religión será eventualmente introducida para responder a la pregunta acerca de lo que podemos esperar. Como en "El Hombre Falible", la aproximación se hace progresivamente, yendo de lo racional a lo práctico y a lo efectivo, en este caso concreto, a la experiencia religiosa.

La importancia de comenzar con la dialéctica de la razón pura, consiste en el hecho de que la esperanza se postula justamente en relación con las ilusiones transcendentales: "espero ahí donde me engaño necesariamente al formar objetos absolutos: yo, libertad, Dios". (100) Admitiendo la realidad de estos objetos y del pensamiento incondicionado, la razón tiene como tarea la limitación de toda pretensión de dogmatizar sobre ellos. de extender el conocimiento empírico de los fenómenos en el espacio y en el tiempo a un orden noumenal, porque en esto se encuentra el origen de las ideas falsas acerca de nosotros mismos y de Dios. Todavía, en el orden de la razón, la exigencia de una totalidad absoluta persiste y se expresa en la dialéctica de la razón práctica en cuanto exigencia del soberano bien.

Purificado de toda la especulación por la crítica de las ilusiones transcendentales, el soberano bien es un concepto de la razón práctica que lo coloca como posibilidad de la realización completa de la voluntad. En la medida en que no puede ser un saber, este concepto es más bien una exigencia, una esperanza de la realización de esta intención infinita mantenida por la exigencia de la razón totalizante. En esta óptica, la felicidad no es propiamente obra nuestra, pero se añade a nuestra moralidad, cuyos deberes propuestos por la razón no son alcanzados por la sensibilidad, lo que les volvería impuros.

Ahora bien, como "aproximación racional de la esperanza", la filosofía kantiana de la religión en los límites de la simple razón, se situaría tanto dentro de la crítica de la razón práctica en sus postulados -la libertad, la existencia de Dios, la inmortalidad- como fuera de esta crítica con la reflexión sobre el mal radical.

Los postulados designan lo que es necesario para la razón práctica y, para que la intención de la voluntad se realice; estando en los límites de la simple razón, ellos no proporcionan ningún conocimiento especulativo de Dios.

sino, a penas, las exigencias indispensables para esta realización: "expresan la implicación existencial mínima de una intención práctica, de una Absicht, que no se puede convertir en intuición intelectual" (101). Es el postulado de la libertad el que ocupa más la atención de Ricoeur; los postulados de la existencia de Dios y de la inmortalidad son considerados complementarios y en función de la primera.

Unida a la razón práctica, la libertad posee dos líneas:

- 1) se trata de una libertad realmente efectiva, una libertad que puede ser voluntad buena;
- 2) se trata de una libertad capaz de pertenecer a un sistema de libertades, o al reino posible de los fines:

"La libertad postulada es esa manera de existir libre entre las libertades". (102) La exigencia de inmortalidad, que significa la continuación de nuestra existencia, completa la libertad en la medida en que la efectividad no está en poder de nuestra libertad; es preciso que sea esperada y reencontrada. En lo que dice respecto a la existencia de Dios, Ricoeur piensa que ella sería el equivalente filosófico del regalo que vuelve posible la felicidad al ser añadida la moralidad, expresando nuestra voluntad de ver el soberano bien.

Con la reflexión sobre la libertad según la

esperanza que se engendra en la crítica, el "Ensayo sobre el Mal Radical" es todavía otra fuente, esta vez fuera de la crítica y, de una filosofía de la religión que corresponde con los datos específicamente cristianos. En este ensayo, Ricoeur aprende que el poder de la libertad es de hecho -como en su concepto de Siervo Albedrio- un no poder, por causa de su tendencia a escoger el mal; la práctica efectiva de esta tendencia vuelve mala la naturaleza de la libertad. A pesar de que podamos corregir nuestras máximas, no podemos regenerar por nosotros mismos esta libertad que se inclina para el mal. Aquí, también, Ricoeur sugiere una equivalencia de esta problemática filosófica con una situación de esperanza y salvación teniendo que pasar por la regeneración.

"El postulado de la libertad debe a partir de entonces atravesar, no sólo la noche del saber, con la crisis de la ilusión transcendental, sino todavía la noche del poder, con la crisis del mal radical. La libertad real no puede surgir sino como esperanza para más allá del Viernes Santo especulativo y práctico. En ninguna parte estamos más cerca del kerygma cristiano: la esperanza es esperanza de resurrección de entre los muertos." (103)

La paciencia y la educación implícitas en esta concepción de la libertad según la esperanza, constituyen una actitud en el contrapunto con "el fraude en la obra de la totalización" (104). Así, con la ilusión transcendental

y "el hedonismo sutil" en la moral, el mal radical apunta para otra fuente, hasta más primordial, del desvío del destino bueno, del orden bueno. El fraude consiste justamente en la falsificación de la exigencia de la totalidad y, por tanto, de la esperanza, al investirla prematuramente en figuras de la totalidad, por ejemplo, Iglesia y Estado. Como ya tenía mostrado también en "Verdad y Mentira", el horizonte apropiado de la esperanza en la participación de la totalidad, puede ser únicamente el horizonte escatológico; la libertad se regenera a su vez al orientarse en función de ella.

Es aquí donde la imaginación mítico-poética converge con la esperanza y sus categorías en la esquematización de un arquetipo de la humanidad, agradable a Dios y capaz de efectuar el deseo de ser y el esfuerzo por existir: los esquemas formulados por la imaginación productora se relacionan con el movimiento, o élan del deseo y con la esperanza de la regeneración frente a la experiencia del mal y la fatalidad de la muerte:

"(...) esta génesis del deseo, esta poética de la voluntad, la fé, le da a comprender en el símbolo del hombre nuevo y en todos los símbolos del segundo nacimiento, la regeneración, que sería necesario entonces recuperar en su poder instaurador, más allá de todo el alegorismo moralizante". (105)

La descentralización del sujeto en función de lo Sagrado, considerada como alfa y omega de arché, tematizado por el psicoanálisis, y el telos, cuyo modelo se encuentra en la fenomenología hegeliana del espíritu, constituye por tanto la descentralización más radical. Retomando los puntos sobresalientes en el artículo, "Fenomenología y Hermenéutica", reconocemos, antes que nada, en cuanto a la correlación consciencia-sentido que, el sentido de la consciencia se descubre según la interpretación de los símbolos, revelando la posibilidad de posibles lecturas que establezcan la significación del deseo humano en tres niveles:

- 1) en el nivel del inconsciente, es decir, en términos del modelo económico, al nivel del Ello y del Super-Yo;
- 2) al nivel del desdoblamiento de la conciencia en cuanto destino;
- 3) al nivel ontológico y religioso donde el sujeto se define fundamentalmente en cuanto responsable y víctima del mal, que obstruye su querer ser feliz y que siempre remite a su atención para la regeneración.

Los tres niveles son interarticulables y tienen como cuestión común la del narcisismo y la de la educación del

Yo-Sujeto en la aceptación y en la armonización con el involuntario. De esta forma, la resignación se contrapone al amor no-narcisista representado por Job: "yo renuncio a mi punto de vista, amo a todo, tal como es." (106)

Así, los otros puntos se integran: la afirmación apodíctica del Yo se limita en su inmediatez por una distanciamiento que, más allá de ser su condición existencial en cuanto ser lingüístico, impide que el Yo narcisista se cierre sobre sí mismo y permita que se reintegre en la auto-comprensión o que la interpretación desvele sus dependencias extra-lingüísticas progresivamente traídas al lenguaje. Implícitas en las representaciones simbólicas que apuntan para el inconsciente, para el destino teleológico y para lo Sagrado, y que son las fuerzas que forman el sujeto y tiran hacia nosotros, para el frente y para el más allá. La reflexión filosófica concreta pasa por la "humillación" del sujeto autónomo y, dirige la atención hacia el advenimiento del sujeto caracterizado por la participación creadora. Se trata del anuncio de los niveles arqueológicos y teleológicos de la poética de la voluntad, realizada en la perspectiva escatológica y en la problemática de la libertad según la esperanza.

En el seguimiento de la temática de Ricoeur que aquí hemos hecho a partir de sus propios textos, nos aparece la cuestión del lenguaje simbólico y de su comprensión. Esta se encuadra, efectivamente, en la tensión entre la exigencia de una racionalización universalizante y niveladora, y un enraizamiento mítico-poético. La primera parte de esta fuerza tensional se haría posible por el olvido y la superación progresiva, y la segunda estaría envuelta en la reminiscencia y la restauración del sentido y del lenguaje a través de lo mitológico. Se comienza a realizar en Ricoeur, a la luz de la interpretación de estos símbolos y mitos del mal, un regreso a lo poético, una tentativa de recrear el lenguaje filosófico para ir más allá del lenguaje técnico; y de este modo sentirnos interpelados por lo ontológico-religioso a través de los símbolos.

Ahora bien, en los símbolos y mitos del mal que hemos expuesto, se patentiza esa tensión a la que antes aludíamos, en la insuficiencia de una explicación racional puesto que el hombre comparece ante un adversario que cede. De aquí que, Ricoeur, concluya su obra "La Simbólica del Mal", con una expresión tan significativa como esta: "le symbole donne à penser" (el símbolo da que pensar). "El trabajo ahora es, dirá Ricoeur, pensar a partir del

símbolo. Y dado que se trata de pensar y no abandono, continua Ricoeur, la tradición de racionalidad que anima a la filosofía después de los griegos; no se trata de ceder a cualquier imaginación intuitiva, sino de elaborar conceptos que comprendan y hagan comprender, de conceptos que se encuentran dentro de un sistema. Se trata de transmitir, por medio de una elaboración racional, una riqueza de significados que está ya-ahí, que siempre ha precedido a la elaboración racional." (107)

CAPITULO III.- EL SIMBOLO DA QUE PENSAR.
EL SIMBOLO DA QUE HABLAR.

En los dos capítulos anteriores hemos tratado del "Lenguaje y el Símbolo" y, del "Símbolo y el Mito". Todo este estudio ha estado dominado por el símbolo, por el lenguaje simbólico a partir de los símbolos y mitos del mal. En el fondo, se tenía presente la experiencia no del mal en el hombre, sino del mal cometido por el hombre tal como se refleja en el mito adámico. ¿Será este encuentro inmediato del hombre consigo mismo, con el mundo y con el símbolo de lo Totalmente Otro de lo sagrado como quiere que sea entendida la filosofía para Ricoeur? ¿Será esta experiencia directa la filosofía?. Si este encuentro inmediato y esta experiencia directa no puede ser todavía la filosofía, sí son el origen y el punto de partida para la filosofía: "El trabajo consiste ahora en pensar a partir del símbolo. No se trata, pues, de ceder ante cualquier intuición imaginativa, sino de elaborar conceptos que comprendan y permitan comprender, de elaborar conceptos dentro de un sistema. Pero estos conceptos transmitirán una significación ya existente y que ha precedido a la elaboración racional". (1)

Aquí es donde alcanza toda su importancia la expresión ricoeuriana de "El Símbolo da que pensar". dado que el encuentro del hombre con la realidad, siempre está mediado simbólicamente, este "entender" gadameriano de la realidad, es considerado por Ricoeur, si bien bajo la tematización del mal, como mundo simbólico, como lenguaje simbólico. Este mundo simbólico, este lenguaje simbólico, existe como donación, y este don no es otro que el don del símbolo a pensar.

1.- LA ESTRUCTURA DEL SIMBOLO

1.1.- FORMACION DEL SIMBOLO

El hombre en el transcurso de su existencia está como condenado a realizarse respondiendo a los estímulos que le vienen sea de sí mismo, sea del mundo exterior. Pero, todo responder implica ya una respuesta "a", esta "a" no es otra cosa que la presencia, siempre precedente a la respuesta, de la pregunta. (2) Más, toda pregunta a su vez es siempre pregunta "de", este "de" no es otra cosa que la presencia, siempre precedente a la misma pregunta, de una situación factual. Esta situación es, en definitiva, el hombre en el mundo. Tenemos, pues, dos

realidades que se constituyen originariamente la una de frente a la otra. (3)

Esta doble existencia que se cumple en un recíproco encuentro de realización simbólica, se complica, como nos lo ha mostrado ya la historia de la filosofía, cuando uno de estos dos elementos a articular quiere prevalecer con respecto al otro: el predominio del hombre como sujeto (subjetividad) define lo que se ha llamado "idealismo trascendental", y el predominio del mundo o realidad sobre el hombre, define el modelo opuesto por exceso como es el realismo.

Si Descartes convierte la duda en método filosófico, Kant hace de este método el único contenido de la filosofía. Si en estos dos filósofos la duda concluye cuando encuentran el Yo, el encuentro es diverso en el uno y en el otro: Descartes no encuentra al Yo solitario, sino al lado de la corporeidad; Kant, sin embargo, encuentra al Yo-Absoluto, donde la subjetividad parece ser incompatible con toda otra realidad, la subjetividad lo es todo: el sujeto construye, en parte, al objeto.

Todo tiene sus raíces, pues, en la propia subjetividad, donde toda creatividad de la razón que, debe

ser conforme sólo consigo misma, es exclusiva de la voluntad, de la acción o práctica. Con Kant la filosofía del ser queda íntegramente asumida por la filosofía del "deber ser". En vez, pues, de regirse el entendimiento por el objeto, es el objeto quien ha de regirse por el entendimiento. Lo ideal vale, pues, más que lo real o, mejor todo lo real es real en cuanto es ideal. (4) Quienes de esta manera se alinean con Kant, y todo lo que de esta concepción fundamental de la filosofía se ha derivado, han dado como origen el modelo de pensamiento basado en el "idealismo trascendental": Fichte, Schelling y Hegel, son después de Kant los principales representantes de dicho modelo. Pese a las grandes diferencias entre estos filósofos, convienen particularmente en dos rasgos fundamentales: la primacía de la Razón, o del Espíritu, así como del movimiento dialéctico. (5)

El realismo sería, por el contrario, el sistema que en oposición al idealismo afirma ingenuamente que la realidad existe "en-sí", independientemente del conocimiento del hombre. En esta concepción la realidad no es un producto del sujeto pensante, sino que la realidad tercamente sigue existiendo "en-sí". Si la realidad existe "en-sí", no puede no ser tomada en consideración por el sujeto y no sólo en consideración, sino que el "en-sí" de

la realidad determinará cualquier movimiento del sujeto: el sentido auténtico del conocimiento del sujeto será asimilarse a la realidad como es "en-sí". en definitiva, el sujeto está bajo el dominio de la realidad.

Frente a esta metafísica realista que se limita a "fotonovelar la realidad", A.Ortiz-Osés propone el modelo del cassireriano W.M.Urban, al comentar su obra "Lenguaje y realidad". Citamos: "en su importante libro "Lenguaje y realidad" el autor nos sitúa en una óptica adecuada (a no ser por su proyección idealista a corregir por nosotros posteriormente): frente al realismo metafísico ingenuo e inmediateista de nuestro sentido común, para el que conocer es fotonovelar la realidad ante los ojos, se afirma programáticamente que la realidad es siempre una realidad simbólica, lingüística, interpretada".(6)

Nos baste esta rapidísima descripción para darnos cuenta como es concebido por un lado la realización del sujeto absoluto, del sujeto transcendental en su mundo, y por otro como se desarrolla el sujeto en la realidad del mundo. No obstante la respuesta que se ha venido gestando ya desde el siglo XIX (7), parece ser negativa, es decir, que el doble camino de los modelos de pensamiento: idealismo y realismo, tal como han sido desarrollados no

representan el camino, ni mucho menos la única alternativa para la comprensión del hombre y la realización de éste en el mundo. Que el pensamiento de P.Ricoeur represente un intento de reelaboración de este nuevo camino, de esta nueva concepción, de esta nueva comprensión del hombre, se deduce no sólo de su ubicación temporal, sino también por los temas tratados y principalmente por la manera de tratarlos. Ricoeur en 1960 con su obra "Finitude et culpabilité I-II" estudia la estructura del hombre, la cual es concebida como estructura falible. Pero, preocupado nuestro autor por el problema del mal, como ya hemos visto en el capítulo anterior, se dirige a la conciencia religiosa y de ésta le interesa, sobre todo, el acto de la confesión y todos sus significados: mancha, pecado y culpabilidad. Ahora bien, la confesión de la conciencia religiosa es un acto simbólico por excelencia. Esta problemática del símbolo que, según Ricoeur, parece provenir del problema del mal en el mundo, se extiende y por tanto se vive, según la concepción de Ricoeur, en el mundo pre-filosófico. En otras palabras, el símbolo está en el centro del encuentro original, experiencial del hombre con el mundo. Esto quiere decir que al análisis anteriormente expuesto sobre las dos vías, a saber, idealismo y realismo, se debe añadir una tercera, esto es, aquella que tiene el mundo simbólico como punto de

partida. Debido, pues, a la suma importancia que adquiere el símbolo como alternativa epistemológica en la historia del pensamiento, es por lo que nos preguntamos sobre la formación y contenido del símbolo.

"Entenderé siempre por símbolo -dice Ricoeur- en un sentido mucho más primitivo, las significaciones analógicas formadas espontáneamente y que nos transmiten inmediatamente un sentido". (8) Trataremos de realizar un análisis de hermeneutización de esta declaración de Ricoeur, después del cual esperamos obtener la génesis de la formación del símbolo.

A) Ricoeur nos advierte en su declaración que su posición con respecto al símbolo se remonta a un sentido más primitivo. Ahora bien, ¿qué quiere decir la expresión ricoeuriana "primitivo"? Es verdad que Ricoeur cita esta expresión con respecto a la posición de M.Eliade (9), pero, además, para Ricoeur el hombre en su estado más primitivo se realizaba en el mundo, primordialmente, simbolizando, es decir, que el encuentro del hombre con el mundo era simbólico. De esta concepción se desprende que el hombre desde sus orígenes tiene la capacidad de simbolizar, de confrontarse con la realidad y hacer de ella sin dejarla a parte, podríamos decir, símbolo de otra

cosa, en este sentido dice Ricoeur que:

"El símbolo es más radical que el mito: yo tomaré el mito como una especie de símbolo, como un símbolo desarrollado en forma de relato, y articulado en un tiempo y en un espacio imaginario, que es posible hacer coincidir con los de la geografía y de la historia críticas."
(10)

La dimensión "primitivo" no quiere decir, pues, otra cosa que la vida pre-reflexiva, no filosófica del hombre. Esta dimensión primitiva del hombre es el gran "ya-ahí" de Ricoeur, es el gran presupuesto de toda reflexión y por tanto de la filosofía. El discurso filosófico, pues, se inicia siempre desde una matriz ontonebulosa pero rica, proponiéndose explicitar, aclarar, lo que ha sido vivido y dicho de manera inmediata y enigmática. (11) El mundo primitivo o mundo inmediato, constituye, pues, la fuente de la filosofía (12). La filosofía inicia su andadura a partir de lo "otro" de la filosofía, en otras palabras, la filosofía no tiene un punto de partida radical en el logos sino en el mythos; esta es la conclusión a la que llega Ricoeur en el artículo titulado "Aux frontières de la philosophie" publicado en 1952 después de un breve estudio del libro de Nehier sobre Amós, de Béguin y de Burgelin sobre Rousseau (13). "Esta nos parece -dice Guerrero Brezzi- la exacta perspectiva metodológica para comprender

la especulación de Ricoeur" (14).

La existencia del mundo inmediato, del mundo pre-filosófico, Ricoeur la encuentra representada en la literatura profética del judaísmo: profetismo como experiencia existencial con una dimensión escatológica entre Dios y el hombre (15) La existencia del mundo inmediato, del mundo pre-filosófico, Ricoeur la encuentra también en el mundo trágico, como ya la encontró Nietzsche anteriormente, mundo trágico que es escenificación de la realización de la vida del hombre a través del teatro griego (16). "De esta forma resulta evidente -dice Guerrero Brezzi- que la reflexión de Ricoeur tiene no sólo una carga existencial, sino también una gran riqueza ética (17); siendo esta existencia representada-simbolizada la fuente ineludible para el comienzo de la reflexión.

B) Ricoeur entiende por símbolo "las significaciones analógicas formadas espontáneamente" (18). El símbolo sería, pues, en un primer momento, esas significaciones. Pero, ¿qué se entiende por significaciones? ¿qué quiere decir el acto de significar? y sobre todo ¿qué supone el hecho de significar? El acto de significar supone por un lado afirmar la realidad o mundo, y por otro lado, afirmar la existencia del hombre. Hasta aquí, podríamos decir, que

se superan tanto los modelos idealistas como realistas. Se superan en cuanto tienen en consideración tanto la existencia del hombre como la del mundo. El acto de significar se realizaría en el momento mismo de ese encuentro hombre-mundo. Encuentro que si quiere ser absoluto debe realizarse con la "esencia" misma del mundo. Pero, ¿cuál es esa "esencia" -en sentido zubiriano- del mundo?. "La esencia no se funda en la realidad en cuanto tal, sino en algo independiente de toda realidad fáctica. A este objeto sobre el que se funda la ley esencial, es lo que Husserl llama esencia. Mientras la aprehensión de los hechos constituye el saber empírico, la aprehensión de las esencias es el término de un saber absoluto". (19) Por otro lado, lo aprehendido se da sólo en la conciencia, sin ser parte y sin ser la conciencia en cuanto tal. La conciencia es sólomente conciencia "de", este "de" pertenece, pues, a la estructura de la "pura" conciencia, y esto es lo que Husserl llama intencionalidad. (20) Lo aprehendido es, pues, fruto de la intencionalidad de la conciencia, y por lo tanto, un objeto nuevo irreductible a toda realidad de hecho. "Este nuevo objeto, que es el sentido, no es, pues, un objeto real, sino puro "eidos" (21). El saber que se funda en el "eidos" es el saber absoluto, y su objeto son justamente las esencias. La esencia no es, pues, sino la unidad idéntica de un

sentido" (22).

A este respecto traemos a comparecer a la filosofía de Amor Ruibal, interpretada por A.Ortiz-Osés en este texto-resumen acerca de la esencia y de la realidad, y por medio de esta interpretación se trata de ampliar el concepto metafísico de la realidad, un tanto hipostasiado por una concepción "solipsista" de la realidad tal como la entiende X.Zubiri, por eso escribe A.Ortiz-Osés que "como la esencia dice esencialmente "relación", la pregunta por la realidad de la esencia -realismo de los universales- es al mismo tiempo una pregunta por la realidad de la relación. Como la relación, a su vez, aparece según A.Ruibal como objetivo-subjetiva, la pregunta dicha se nos muestra como un problema filosófico-lingüístico (hermenéutico) que suena así: ¿cómo podemos referir (relatar) subjetivamente una relación esencial (de esencia) objetiva. (...) De este modo parece claramente que el ordo transcendentalis no es propiamente el ordo entis ut sic (Escolástica) ni el ordo realitatis ut sic (como quiere Zubiri), sino el ordo relativitatis o relationis ut sic". (23)

Hemos hecho esta incursión en la metafísica zubiriana por el análisis que éste hace de la concepción

de Husserl sobre la esencia y la intencionalidad. Ya es sabido que Ricoeur busca sus fundamentos en la fenomenología, aunque no siga fielmente al maestro, se podría decir que la fenomenología de Ricoeur es no husserliana. Y es el problema de la significación, precisamente, el que le aparta de Husserl; ya que podemos recordar que para Ricoeur "el símbolo es la significación, la significación de la conciencia "de" lo aprehendido, de lo aprehendido que es intencionalidad concienical". (24)

La fenomenología de Husserl, en efecto, nace como una actitud ante el positivismo, intentando ser una ciencia rigurosa y adaptándose al positivismo que se negaba a ser metafísica. La fenomenología trata de ir a la realidad misma, a las cosas en su mismidad, tal es el lema de Husserl. Se trata de definir los fenómenos como son, de agarrarse a lo positivo y limitarse a describir los meros datos. Por medio de la "epoché" se intenta suspender o poner entre paréntesis todo lo que llega hasta nuestro conocimiento, incluidas las hipótesis y verdades científicas; y podríamos añadir, que hasta el mismo sentido común, dado que con la "epoché" se quiere llegar a una parcela de sentido prescindiendo de las cosas, es decir, del mundo.

Como efecto de la "epoché", el fenomenólogo tiene que llevar a cabo dos reducciones: una "eidética" -suspender en cada fenómeno todo lo que no sea esencial-, y otra "transcendental" -suspender o poner entre paréntesis la existencia real de aquellos fenómenos que se dan en la conciencia-. ¿Qué es lo que queda después de esta puesta entre paréntesis?, la reducción del Yo a un Yo-puro o transcendental, se diría que se trata de una egología transcendental. Por todo ello, podemos decir que la filosofía de Husserl tropieza en una de las vías ya señaladas, que han impedido que el símbolo emergiera como categoría epistemológica, a saber, el idealismo transcendental. "La filosofía de Husserl -dice I.M.Bochênski después de señalar los límites principales- desemboca en un idealismo transcendental que, en muchos casos se parece al de los neo-kantianos". (25)

La razón por la que se disocia Ricoeur de Husserl es precisamente por la teoría de la significación, que, en Husserl, tiene un sentido unívoco. Ricoeur, sin embargo, establece el nivel transcendental de la reflexión en una lógica del doble sentido, al mismo tiempo adecuada al lenguaje simbólico y como garantía a priori de las condiciones de posibilidad para apropiarse reflexivamente el acto de existir.

"La lógica trascendental no se agota en el a priori kantiano. La unión entre la reflexión sobre yo pienso, yo soy en cuanto acto y los signos esparcidos en las culturas de este acto de existir abre un nuevo campo de experiencia, de objetividad y de realidad. Es en este campo donde surge la lógica del doble sentido". (26)

Ricoeur retiene así en su estrategia filosófica una instancia crítica y trascendental, -como mantiene M. Sumares en su trabajo "Para alen da necessidade"- (27) basada como siempre, en esa distancia que se anuncia en la diferencia entre la afirmación intencional y la condición limitante. En el caso de una filosofía hermenéutica, la teoría de la significación del doble sentido del lenguaje simbólico permite que la apropiación de nuestro deseo de ser se realice, fijando ahora nuestra atención en la sobre-abundancia semántica del símbolo: lo expresado por el símbolo sitúa la comprensión entre dos polos, el de la emergencia del sentido y el de la pertenencia ontológica.

C) Las significaciones del símbolo son significaciones analógicas. ¿Qué quiere decir analógicas? Ricoeur señala este camino de interpretación:

"Los símbolos son signos, y todo signo apunta a algo fuera de sí y además lo representa y sustituye. Pero, si todo símbolo es signo, no todo signo es símbolo. Aquí hay que añadir que el símbolo oculta en su visión una doble intencionalidad: el sentido literal, original, patente, está apuntando a otro sentido analógico, que no se nos comunica más que a

través de él. Esta opacidad constituye la profundidad misma del símbolo, que es inagotable." (28)

Pero, ¿en qué consiste la doble intencionalidad del símbolo? "Tomemos por ejemplo -dice Ricoeur- las palabras "manchado", "impuro": esta expresión significativa presenta una primera intencionalidad, o intencionalidad literal, la cual, al igual que toda expresión significativa, supone el triunfo del signo convencional sobre el signo natural." (29) Parece que la primera intencionalidad del símbolo, según Ricoeur, consiste en una intencionalidad lingüística, a saber, en decir la realidad, aunque este decir es un decir convencional: las palabras "manchado", "impuro", etc., -que sería la primera intencionalidad- no guardan parecido ninguno con la cosa significada. (30) La "segunda intencionalidad que se levanta sobre la intencionalidad primera, apunta a una situación análoga del hombre en la categoría de lo Sagrado, que es precisamente, la que hace al hombre un ser "manchado" e "impuro". (31) De aquí que Ricoeur, pueda decir que el sentido patente, original, literal, apunta a otro sentido analógico, que no se nos comunica más que a través de él. La analogía en este caso sería entre el un sentido y el otro. Por tanto, el problema se reduce a la analogía entre el sentido primario con el sentido segundo. "Precisamente porque es una intencionalidad primaria que

nos da analógicamente el segundo sentido, el símbolo tiene por función dar, comunicar." (32)

D) Las significaciones del símbolo son significaciones analógicas formadas espontáneamente. "El símbolo es anterior a la hermenéutica; la alegoría es ya de por sí hermenéutica; y la razón es que el símbolo nos comunica su sentido por transparencia, por caminos muy distintos que la traducción; o se diría más bien que lo evoca". (33) Para recalcar la espontaneidad, se puede partir también de la analogía de las significaciones, es decir, dado que son analógicas, la formación significativa viene representada espontáneamente. La espontaneidad va, pues, de sentido a sentido. Ahora bien, ¿cuál es su referencia a la realidad? La referencia a la realidad le viene sugerida por medio del sentido primario, sentido primario que a su vez es convencional y que no guarda parecido ninguno con la cosa significada. La referencia a la realidd en cuanto tal no existe, sino en cuanto es primer sentido, en cuanto es "eidos". También aquí podemos decir que la espontaneidad se mueve de sentido a sentido liberada de la realidad.

E) Las significaciones del símbolo que son

analógicas, formadas espontáneamente, nos transmiten inmediatamente un sentido. Ricoeur lo explicita con un ejemplo: "la mancha como analogía de la suciedad, el pecado como análogo de la desviación, la culpabilidad como análoga de la carga o peso". (34) A partir de la analogía se gesta la espontaneidad y, de la espontaneidad procede la transmisión inmediata de sentido. En las significaciones del símbolo, otro sentido se da y se oculta a la vez. "Llamamos símbolo -dice Ricoeur- a esa región del doble sentido". (35) El símbolo se ha formado, pues, a partir del movimiento de un sentido al otro.

1.2.- CONTENIDO DEL SIMBOLO

Después de haber expuesto la genesis de formación del símbolo, analizaremos a continuación, el contenido del símbolo. El contenido del símbolo se puede inferir de la misma declaración de Ricoeur sobre el símbolo: "entenderé siempre por símbolo en un sentido mucho más primitivo, la significaciones analógicas formadas espontáneamente y que nos transmiten inmediatamente un sentido". Como se puede notar por el análisis anterior, el símbolo es para Ricoeur una cuestión de sentido, es el movimiento de un sentido a otro sentido. De aquí que, el preguntarse por el contenido

del símbolo al amparo del pensamiento de Ricoeur, quiera decir preguntarse por el contenido del sentido, del sentido primario y del sentido segundo.

A) Contenido del sentido primario. Parece, hemos dicho ya, que la primera intencionalidad del símbolo -según Ricoeur- consiste en una intencionalidad lingüística: "incluso en el caso en que los símbolos estén tomados de elementos del universo -como el cielo, el agua, la luna- o de las cosas -como un árbol, una piedra erigida-, aún entonces, esas realidades toman en el lenguaje un dimensión simbólica, como palabras de consagración, de invocación, de mito." (36) Se trata, pues, de decir la realidad, decir que es ya convencional: "las palabras 'manchado', 'impuro', etc., -que serían la primera intencionalidad- no guardan parecido ninguno con la cosa significada". (37) Ahora bien, esta "cosa-significada" es la realidad en cuanto tal, y si las palabras "manchado", "impuro", etc., no guardan parecido ninguno con la cosa significada, se concluyen que no guardan una relación directa con la realidad. De aquí se deduce que el contenido de "manchado", "impuro", etc., -primera intencionalidad-, no tiene contacto con la realidad. ¿De dónde le viene, pues, el contenido a la primera intencionalidad? Según la concepción de Ricoeur,

de la convencionalidad, sea esta social o individual.

B) Contenido del sentido segundo. "Sobre la intencionalidad primera se levanta una segunda intencionalidad, la cual, a través de la "suciedad" física, apunta a una situación análoga del hombre en la categoría de lo sagrado, que es precisamente la que hace al hombre un ser 'manchado' e 'impuro'". (38) La segunda intencionalidad se caracteriza por su referencia típicamente humana: el hombre, por un lado, antes de sentirse manchado, tuvo la experiencia de la no-mancha, de un encuentro amoroso con Dios -esto va muy de acuerdo con la concepción de Ricoeur acerca del encuentro de amistad entre Dios y el hombre-, de este encuentro se desprende una teología moral. De aquí que se pueda decir que el hombre antes de sentirse manchado -aspecto simbólico- ha sido necesario el concepto de pecado y de dicha teología moral, que es la que le determinará cuando está manchado y cuando no. Esto que se desprende espontáneamente del texto citado de Ricoeur, es el mismo Ricoeur el que lo rechaza apelando a ejemplos de la mitología griega. (39)

Ricoeur en "De l'interprétation. Essai sur Freud" continúa llamando símbolo a ese movimiento de sentidos que anteriormente hemos descrito, pero lo coloca junto al

segundo aspecto de nuestro trabajo, a saber, la hermenéutica:

"Diré que hay símbolo allí donde la expresión lingüística se presta por su doble sentido o sus sentidos múltiples a un trabajo de interpretación. Lo que suscita este trabajo es una estructura que no consiste en la relación del sentido con la cosa, sino en una arquitectura del sentido, en una relación de sentido a sentido, del sentido segundo con el primero sea o no una relación de analogía, sea que el sentido primero disimule o revele al segundo." (40)

Si hemos dicho que la primera intencionalidad, sobre la cual se eleva la segunda intencionalidad, consiste en una intencionalidad lingüística, sólo el análisis de este lenguaje nos dará el verdadero contenido del primer sentido y por tanto del segundo sentido, en una palabra, el contenido del símbolo.

1.3.- DONACION DEL SIMBOLO

Ocupados en descifrar el lenguaje y su contenido simbólico, hemos pasado por el sentido primero y el sentido segundo, sentido primero que nos ha puesto en contacto con el lenguaje. El análisis del lenguaje, pues, nos dará el contenido del símbolo. Nos es ya conocida.

sobre todo por el capítulo primero de este trabajo, la importancia que el lenguaje va adquiriendo en la reflexión ricoeuriana. Ricoeur, antes de emprender la marcha hacia el pensamiento de Freud dice:

"Me parece que un terreno en el que coinciden hoy todas las indagaciones filosóficas es el del lenguaje. Ahí se cruzan las investigaciones de Wittgenstein, la filosofía lingüística de los ingleses, la fenomenología surgida de Husserl, los estudios de Heidegger, los trabajos de la escuela bultmanniana y las otras escuelas de exégesis neotestamentaria, los trabajos de historia comparada de las religiones y de antropología que se ocupan del mito, del rito y la creencia y, por fin, el psicoanálisis. Estamos hoy en la búsqueda de una gran filosofía del lenguaje que dé cuenta de las múltiples funciones del significar humano y de sus relaciones mutuas." (41)

Ricoeur encuentra en la estructura del sueño, punto central de la teoría freudiana, una estructura que hace el viaje de ida y vuelta, de sentido a sentido: "el sueño se inscribe en una región del lenguaje que se anuncia como lugar de significaciones complejas donde otros sentidos se dan y se ocultan a la vez en un sentido inmediato: llamamos símbolo a esa región del doble sentido". (42)

En el capítulo ^vprimero decíamos que, la región del doble sentido no existe sino en cuanto reconstruída y recreada por el hombre, no existe sino en cuanto visión

perspectivista del hombre, no existe sino y sólomente en cuanto intencionalidad del hombre, no existe, en definitiva, sino en cuanto lenguaje del hombre. Ya entonces destacamos que, Ricoeur realiza una reducción del campo del Ser al campo del sentido, es decir, del símbolo. Ricoeur coloca la problemática de su ontología bajo el cobijo del símbolo, símbolo que es lenguaje, lenguaje que es referencial.

Ricoeur manifestando su acuerdo con los filósofos ingleses del lenguaje ordinario, desde el momento en que éstos no vinculan la significación a la rigidez de la verificación y el lenguaje resulta ser un vehículo adecuado para la experiencia, lo cual denota que en la filosofía analítica hay cabida para un lenguaje equívoco e indirecto de los símbolos, dice: "el lenguaje de hecho no es un objeto en sí, sino una mediación, un medium por el cual nos dirigimos a la realidad, este es el aspecto referencial fundamental del lenguaje. La mediación -continúa Ricoeur- implica tres cosas: significación, esto es referencia a ..., comunicación y expresión". (43) "La llegada al lenguaje del sentido y de la referencia de un texto, será más que el reconocimiento de un otro, la venida al lenguaje de un mundo". (44) El contenido del lenguaje sin esta función referencial no es más que el

juego absurdo -dice Ricoeur- de significaciones errantes.
(45) "Es en el discurso, según Ricoeur, donde el lenguaje tiene una referencia. El lenguaje es para Ricoeur referencial, y esta referencia se dirige a la realidad que es el alma del lenguaje". (46)

Descifrado el contenido del símbolo es fácil ver lo que el símbolo dona, a saber, su contenido. Nos resulta particularmente difícil expresar en pocas palabras el contenido del símbolo. Según la posición de Ricoeur, el símbolo es el movimiento de sentido a sentido, de aquí que, el problema del contenido del símbolo pase a ser el problema del contenido del primer sentido y del segundo sentido. Ahora bien, todo esto se desarrolla en un lenguaje, lenguaje que es lenguaje del hombre y lenguaje que es referencia a la realidad. Si esto es así, podemos decir entonces, al menos en líneas generales, que el contenido del símbolo es el encuentro existencial, experiencial del hombre con el mundo. No obstante, para llegar a una definición del símbolo -según Ricoeur- hay que recurrir a una estructura referencial del lenguaje, es decir, a la estructura del doble sentido que, a su vez, sólo se pone de manifiesto en el trabajo de la interpretación.

En definitiva, ¿cuál es, pues, el don del símbolo? El don del símbolo es su contenido. Pero su contenido da que pensar. "El símbolo da que pensar" (47) Esta es una de las frases más significativas del pensamiento lingüístico de P.Ricoeur y que ha servido de inspiración para el título y contenido de este capítulo de nuestro trabajo, estructurado, por una parte por la dimensión del símbolo y toda su problemática, por otra, el pensar, característico de la filosofía. Si hasta ahora nos hemos ocupado fundamentalmente del símbolo y de su problemática, desde ahora y en adelante será objeto de nuestra preocupación el "pensar-simbólico", el pensar como característica genuina de la filosofía, el pensar con todas sus exigencias metodológicas, el pensar, en definitiva, como la articulación del doble sentido, de hombre-mundo, cuya originalidad reside en que el hombre ha sabido elevar a otro nivel este encuentro original, a saber, al nivel de lo simbólico.

El nexo de estos dos grandes campos lo ha señalado muy bien Ricoeur: "Para nosotros el símbolo es una expresión lingüística de doble sentido que requiere una interpretación, y la interpretación es un trabajo de comprensión que se propone descifrar los símbolos". (48) Más aún, según Ricoeur: "El nexo con la interpretación no

es exterior al símbolo, no se le agrega como un pensamiento fortuito. Por cierto, el símbolo es, en el sentido griego del término, un enigma, pero como dice Heráclito: 'el Maestro cuyo oráculo está en Delfos no habla, no disimula, significa'. El enigma no bloquea la inteligencia, sino que la provoca; hay algo por desvelar en el símbolo; es precisamente el doble sentido, el enfoque intencional del sentido segundo en y a través del sentido primero, lo que suscita la inteligencia". (49)

Nuestra tarea será diseñar una hermenéutica que desde la reflexión filosófica descifre el lenguaje simbólico, y en este caso la conclusión que podemos presentar, al parecer de A.Ortiz-Osés, resulta obvia: "la filosofía, caracterizada por un proceder fenomenológico-transcendental en co-relación dialéctica -la cual constituye según dijimos la forma natural del pensar filosófico-, funciona últimamente como una hermenéutica semiótica, es decir, como una teoría generalizada de la interpretación simbólica (signológica)". (50) Ricoeur dirá de forma parecida con otras palabras que "la empresa sería sin esperanza si el símbolo fuese radicalmente extraño al discurso filosófico. El símbolo se encuentra ya en el elemento de la palabra." (51) El lenguaje, diríamos nosotros parafraseando a Schleiermacher, es el único

presupuesto de la hermenéutica. "El lenguaje, dirá Gadamer, será el medio universal en el cual se actúa la comprensión. El medio de actuarse de la comprensión es la interpretación". (52) Más adelante continúa Gadamer diciendo: "el arte de escribir, como el arte del bien hablar, no es fin en sí mismo y por tanto no representa el objeto originario de la hermenéutica. La comprensión está domonada completamente por el contenido del texto. (53)

Por fin, una filosofía que parta de la plenitud del lenguaje, dice Ricoeur, "es una filosofía con presupuestos. La filosofía que parte de la contingencia y de la estrechez inherentes a una cultura que encontró esos símbolos en vez de inventar tales otros, trabaja por descubrir la racionalidad de su fundamento a base de reflexión y de especulación." (54) De esta manera, el discurso filosófico se convierte en una interpretación de los "enigmas" que le han precedido, buscándoles orden y sistema, en definitiva, en una hermenéutica de los símbolos.

2.- HERMENEUTICA DE LOS SIMBOLOS

Con el intento de seguir a Ricoeur, tomemos el símbolo como la dimensión fundante y originaria del encuentro del hombre con el mundo, que lo encontramos en todas las culturas de los hombres y desde las más remotas edades. El símbolo, pues, es fruto humano, es resultado originante de una vivencia humana, es la manera de confrontarse del hombre con el mundo y este confrontamiento determinará las acciones humanas. De ahí, la dimensión axiológica del símbolo, en cuanto que el símbolo guía toda vida llena de sentido. (55) El símbolo conlleva toda una cosmovisión, una determinada manera de ver y de actuar del hombre en el mundo, una peculiar forma de realizarse el hombre en el mundo y que le lleva a superar sus necesidades biológicas y sus intereses pragmáticos, sería imposible vivir -según Cassirer- sin los símbolos, viviríamos aún dentro de la caverna de Platón. (56)

El hombre que vive al cobijo de un paradigma simbólico, tiene que poner en crisis toda una concepción de la realidad primada desde las filosofías empiristas y positivistas, que fallaban en nombre de esta realidad contra los símbolos. Al intento de intelección de esta

nueva situación simbólica corresponde, pues, la crisis de una creencia. De aquí, resulta que la intelección es intelección de "algo", y este "algo" es justamente la manera de vivir del hombre, es la "Erfahrung" experiencia del hombre. ¿Cómo se realiza esta intelección? El intento de responder a esta pregunta ha sido el arduo trabajo de toda la historia de la filosofía desde los griegos en adelante y a la cual Ricoeur no quiere por nada renunciar. El estudio de este intento no es nuestra intención, sino que más bien nos ocuparemos en los dos capítulos siguientes de aquello que se ha universalizado -Gadamer- en la intelección humana (57); de aquello que para Ricoeur nace como don mismo del símbolo (58); de aquello que ha llegado a ser indispensable para el pensador actual (59); de aquello que se ha extendido tanto, que parece identificarse con el mismo pensamiento y del pensamiento en su interdisciplinariedad (60); en fin, de aquello que se ha constituido -según Coreth- en un problema central de nuestros días, a saber, la hermenéutica (61). La hermenéutica es actitud de "alguien" sobre "algo", es la actitud del hermenéuta sobre el sentido de la tradición -dice K.Kerényi- (62). Por tanto, será objeto de este segundo apartado tratar la problemática del don del símbolo, a saber, a pensar, pero un pensar que es hermenéutico.

2.1.- SIMBOLO Y HERMENEUTICA

El estudio del símbolo nos ha llevado con Ricoeur a decir, que el símbolo es el gran punto de partida para la filosofía, más aún, que el contenido mismo del símbolo es un contenido que da y lo que da es que pensar. El símbolo que en la concepción ricoeuriana entresale de su intento general de comprender el mal, poco a poco ha ido ocupando un puesto central en el pensamiento de este autor. "Entenderé por símbolo -nos ha dicho Ricoeur- en un sentido mucho más primitivo, las significaciones analógicas formadas espontáneamente y que nos transmiten inmediatamente un sentido." (63) Al terminar los dos volúmenes de "Finitude et Culpabilité". Ricoeur considera el símbolo como la matriz misma del pensamiento, como el que da algo y donde este algo es justamente a pensar. Ricoeur nos dice en 1960 "el recurrir a lo arcaico, a lo nocturno, a lo onírico, representa un intento por escapar a las dificultades inherentes a todo comienzo radical en filosofía. No existe filosofía sin presupuestos previos. La filosofía abarca el pensamiento con sus presupuestos". (64) Un año más tarde, Ricoeur añade: "es necesario haber probado la decepción de la idea de una filosofía sin presupuestos para allegarnos al símbolo". (65) En 1962, Ricoeur señala, no sólo la dimensión expresiva del

símbolo, que se desarrolla en un nivel semántico, sino también la portada ontológica de las expresiones simbólicas: mancha, pecado, culpabilidad. (66) Más tarde, Ricoeur ocupado por la interpretación del símbolo y del posible conflicto hermenéutico, insiste sobre la portada ontológica del símbolo:

"La interpretación de los símbolos no merece ser llamada hermenéutica, sino en la medida que se presenta como un segmento de la comprensión de sí mismo y de la comprensión del ser; en este sentido la hermenéutica es una disciplina filosófica; fuera de este trabajo de apropiación del sentido, la hermenéutica es nada". (67)

En este esquemático recorrido que hemos hecho acerca de la evolución del pensamiento ricoeuriano en el interés de injertar al símbolo en una disciplina filosófica como es la hermenéutica, es imprescindible señalar el encuentro de Ricoeur con el psicoanálisis en el año 1966, en tanto que, durante este periodo de interés por el psicoanálisis hay en Ricoeur la elaboración de una pregunta clave que recorre toda su obra: "¿el mostrar-ocultar del doble sentido (símbolo) es siempre disimulación de lo que quiere decir el deseo, o bien puede ser a veces manifestación, revelación de lo sagrado?" (68). Dos años más tarde, Ricoeur escribe el texto que a continuación vamos a reseñar y que consideramos como su manifiesto

simbologista, a la vez que puede servir de contestación a la pregunta clave que recorre toda su obra y que hemos enunciado anteriormente:

"El movimiento histórico de la filosofía del símbolo -dice Ricoeur- coincide con el momento del olvido y de la restauración. Me refiero al olvido de las hierofanías, de los signos sagrados y aún del mismo hombre en cuanto que pertenece al mundo de lo sagrado. Como es sabido, este olvido es la contrapartida de la grandiosa labor de nutrir a los hombres y de satisfacer sus necesidades dominando la naturaleza por una técnica planetaria. En esa época precisa en que nuestro lenguaje se hace más exacto, más unívoco; en una palabra, más técnico y más apropiado para expresar esas formalizaciones integrales que se llaman precisamente lógica simbólica, justamente en esa época de plena madurez de la palabra queremos repostar nuestro lenguaje y arrancar de la misma plenitud de la palabra. Lo que me anima -continúa Ricoeur- es la esperanza de una renovación a fondo del lenguaje". (69)

El símbolo es, pues, un campo que -según la concepción de Ricoeur- la filosofía ha pasado por alto, y que, sin embargo, se encuentra en él la clave para el posible regreso del hombre actual a su centro, de la posible restauración del olvido de las hierofanías, del abandono de la pérdida del hombre y de la recuperación de su ligamen con lo sagrado. Pero, ¿acaso ha existido realmente este hombre que describe Ricoeur? La respuesta de Ricoeur es positiva y como ejemplo propone la vivencia

simbólico-religiosa del pueblo de Israel, donde el simbolismo del mal no representa más que una región, aunque una región quizá la más significativa. (70) "Todo lenguaje religioso -dice Bouillard- es lenguaje simbólico". (71) Existe por lo pronto una generalización del símbolo al campo religioso.

Si se apela al símbolo desde el campo religioso, parece no llamar tanto la atención, pero si se apela al símbolo desde la filosofía, hay momentos de su historia para los que este apelar al símbolo, no sólo ha llamado la atención sino que, también, ha escandalizado. (72) ¿Cómo afrontar, pues, desde el punto de vista filosófico la problemática del símbolo?

"Lo que necesitamos -dice Ricoeur- es una interpretación que respete el enigma original de los símbolos, que aproveche sus luces y sus lecciones; pero que sobre ese fundamento siga promoviendo el sentido y formándolo en la plena responsabilidad de un pensamiento autónomo. Y si jamás existió un sueño sin su consiguiente interpretación, la hermenéutica moderna -continúa Ricoeur- amplía las interpretaciones espontáneas que los símbolos estimularon en todos los tiempos. La hermenéutica moderna tiene como característica su dimensión filosófica y su rigor crítico. De esta manera resulta que la hermenéutica al contacto con los símbolos fundamentales reaviva la filosofía". (73)

Si Ricoeur llega a la interpretación después y desde

el análisis del símbolo. Heidegger llega a la "Auslegung" interpretación teniendo presente directamente el "Dasein" (ser-ahí) con toda su problemática ontológica. (74) La actitud hermenéutica es, pues, una actitud de intento de comprensión de "alguien" (hermenéuta) sobre "algo" (símbolo). Ahora bien, "la soldadura del símbolo -dice Ricoeur- que da y la crítica que descifra, aparece como un círculo a la luz de la hermenéutica: hay que comprender para creer y hay que creer para comprender (75)

Si para comprender a base de poner en ejercicio una interpretación es necesario -como hace notar Ricoeur remitiéndose a Bultmann- arranca de la "Vorverständnis" precomprensión (76), se hace indispensable analizar la misma "precomprensión", sobre todo cuando esta precomprensión es la que determinará la misma comprensión; el análisis se dirigirá, sobre todo, a la posible aprioridad, a la posible idealidad y subjetividad de la precomprensión. Ya Heidegger ha señalado este problema: "No se da por supuesto ya, para desarrollar la pregunta, aquello que primero aportaría la respuesta a esta pregunta". (77) Si Heidegger rechaza este peligro, nos parece, sin embargo, necesario el análisis de tal precomprensión en nombre de la objetividad del comprender, en respeto a la misma pregunta que interroga y que

interroga "a", en respeto, en definitiva, a la realidad misma que se quiere comprender (78).

La correlación estrecha y espontánea entre el símbolo que da que pensar y la implicación de quien interpreta, representa la experiencia básica de la estructura circular de la comprensión hermenéutica. Ya puesto en aviso sobre la interpretación "psicológica", particularmente en referencia a Dilthey, Ricoeur sigue en su teoría una filosofía hermenéutica, presentada en su último capítulo de "El Símbolo del Mal". (El símbolo da que pensar). Bultmann -que sigue a su manera a Heidegger- ha insistido en la fusión del movimiento intencional del comprender o quid, a lo dicho (noema) del texto: la comprensión sería una condición de la creencia, más, la creencia se vuelve también imprescindible a la comprensión. El acto de tematizar el significado del texto tiene como consecuencia atraer a la conciencia a la naturaleza de la precomprensión que orientará la interpretación. (79) En el ámbito del lenguaje simbólico de lo sagrado, esta experiencia marca la superación de la conciencia y creencia primera (precrítica), para acceder a una conciencia religiosa más duradera (postcrítica). Al oír y leer de nuevo y de una manera diferente los símbolos y los mitos.

"(...) Es al interpretar donde podemos de nuevo entender; es en la hermenéutica donde se une el regalo del sentido por medio del símbolo y la iniciativa inteligible de descifrar." (80)

"Creo que el ser puede todavía hablarme, ya no ciertamente en la forma precrítica de la creencia inmediata, pero sí en el segundo inmediato certificado por la hermenéutica. Esta segunda ingenuidad quiere ser la equivalente postcrítica de la hierofanía precrítica." (81)

Así concebido, el círculo hermenéutico no sería un círculo vicioso; el paso de la primera ingenuidad a la segunda, sugiere, efectivamente, un progreso en el vaivén entre el comprender y el creer. El aspecto crítico, el aspecto de "desmitologización", inherente al proceso, consiste en exorzizar del mito las pretensiones literales acerca de su historicidad y de su explicación del universo; es esta cualidad "desmitificadora" la que se distingue de la "desmitificación" (82), y permite, después, que la interpretación penetre en el poder revelador del símbolo que subyace al mito. El iconoclastismo y la restauración del sentido parece converger en una sola actividad, a saber, la interpretación; mientras que aquellos momentos dialectizados, constituyen la lógica y la problemática de toda la hermenéutica ricoeuriana del lenguaje simbólico. Lo que queda por aclarar es ver como se va a inferir de la correlación comprender-creer la instancia crítica, "la

adquisición irreversible de la veracidad, de la honestidad intelectual y, junto a esto, de la objetividad." (83)

El problema de la interarticulación (comprender-creer) obliga a una modificación del círculo hermenéutico, concebido en términos bultmannianos, generalmente ante las exigencias de las ciencias humanas y literarias. Pero, sobre todo, ante el desafío del psicoanálisis, retomando diferentemente la cuestión de la culpabilidad en lo que respecta a la experiencia religiosa y al mal.

Es significativo que Bultmann sea criticado por Ricoeur a partir del propio Heidegger; su uso del círculo hermenéutico aparece retrospectivamente a Ricoeur en "Prefacio a Bultmann" (1968), como excesivamente antropológico. Si Bultmann hubiese seguido a Heidegger con más consecuencia, habría visto que lo esencial en el análisis existencial del "Dasein" no está en la apropiación subjetiva, sino antes bien, en una cuestión ontológica:

"Es preciso no olvidar que, en Heidegger, la descripción existencial no trata del hombre, sino del lugar -o "ser-ahí"-, de la cuestión del ser; esta intención no es primordialmente antropológica, humanista, personalista. (...) Esta investigación sobre el ser, fijada en este ser que somos y que hace de nosotros el más allá del ser, se encuentra en cierto modo en

cortocircuito en Bultmann. Por eso mismo falta la labor de pensamiento unida a esta investigación." (84)

La importancia de esta crítica a Bultmann consiste en el descentramiento de la subjetividad. La expresión del círculo hermenéutico en cuanto que comprender-creer permanece de hecho, todavía, "demasiado psicológico" (85), representa la segunda revolución copernicana, especialmente ejemplificada en la khēre heideggeriana que, remite el sujeto a una participación ontológica.

Sin embargo, la preocupación de Ricoeur de apelar al símbolo se hace cada vez más necesaria, dado que en su concepción el apelar al simbolismo es un apelar al pensamiento, pensamiento que se levanta a partir del símbolo y esto es lo que nos ocupará en el siguiente apartado.

2.2.- PENSAR A PARTIR DEL SIMBOLO

Si se trata de pensar a partir del símbolo, no se puede ceder a cualquier intuición imaginativa, nos ha dicho ya Ricoeur, luego, será menester diseñar un modelo de pensamiento a partir del símbolo. En esta tarea

ricoeuriana distinguiremos tres momentos:

1) En el primer momento se trata de una comprensión del símbolo por el símbolo, momento que se hace necesario para abrirse al símbolo. En este momento comprender consiste en poner de manifiesto las múltiples e inagotables significaciones de cada símbolo, descubrir las analogías intencionales entre los mitos y los ritos y revivir los distintos niveles de experiencia y de representación unificados por los símbolos. Este movimiento corresponde al tipo de fenomenología puramente comparativa o incluso descriptiva. Interpretar en este momento quiere decir actuar con una cierta coherencia. (86)

2) En el primer momento -dice Ricoeur- se ha excluido la pregunta básica: ¿yo creo todo eso?, ¿qué opinión me formo yo sobre esas hierofanías, sobre esas significaciones simbólicas? Pero, para poder realizar estas preguntas ha sido necesario abandonar el puesto de mero espectador, dejar de ser observador distante y desinteresado, y convertir el encuentro en un contacto apasionado (nietzscheano) y crítico con el valor de verdad de cada símbolo. De esta manera entramos en el círculo hermenéutico, donde "el creer para comprender" se convierte a su vez en "comprender para creer". (87)

3) El descubrimiento consciente del círculo

hermenéutico, del segundo momento, ha sacudido violentamente el fácil comodín de la neutralidad del filósofo en materia de creencias, y le ha incitado a pensar; pero a pensar no ya dentro de los símbolos, sino a base de ellos o, mejor, a partir de ellos. (88)

Pero, ¿cómo superar el círculo hermenéutico? Transformándolo en una apuesta -dice Ricoeur-. Esta apuesta tiene en Ricoeur un profundo arraigo ontológico. Se trata, pues, de partir de los símbolos, y partiendo de ellos promover, estimular y formar el sentido mediante una interpretación creadora, esta es la tarea de la hermenéutica propiamente filosófica, y lo que Ricoeur llama con una frase de corte kantiano "deducción trascendental" del símbolo. El símbolo ha adquirido, pues, un carácter de existencialidad, a partir del cual el filósofo debe elaborar conceptos existenciales, es decir, no ya sólo estructuras de la reflexión, sino estructuras de la existencia en cuanto que la existencia es el ser-acontecimiento del hombre. (89)

Si antes hemos dicho que el símbolo se generaliza al campo religioso en la obra ricoeuriana, ahora vemos que el horizonte del símbolo se agranda, se universaliza, sea por los personajes ejemplares que comparecen en los símbolos

estudiados por Ricoeur: Adán, Prometeo, etc., sea porque los mitos narran a modo de acontecimiento transhistórico la ruptura irracional, el salto absurdo, que separa dos alteridades que tratan, una de la inocencia del devenir y la otra de la culpabilidad en la historia humana. De aquí que, los símbolos no sólo tienen un valor expresivo, sino que las expresiones simbólicas gozan de una portada ontológica. Como consecuencia de esto, "la interpretación no consiste simplemente en el desprendimiento de la segunda intención, que está dada y enmascarada a la vez en el sentido literal"; (90) sino que la interpretación trata de tematizar la universalidad la misma portada ontológica del símbolo.

Si el pensar a partir del símbolo es un pensar reflexivo, nos preguntamos: ¿en qué consiste esta reflexión a la que alude constantemente Ricoeur? Ricoeur después de su estudio sobre Jaspers y Husserl intentando unir esta doble corriente -dice V. Melchiorre en la introducción a la edición italiana de "Finitude et Culpabilité"- habla con J. Nabert de "Filosofía de la reflexión". (91) Ricoeur se ha ocupado del problema que hemos planteado en 1962, luego repite su reflexión en 1965, y más tarde en la obra "Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique" (1969) (92).

Al decir que la filosofía es reflexión -dice Ricoeur- queremos expresar que es reflexión sobre sí misma. Pero, ¿qué significa este "sí-misma"? La reflexión no es la intuición (con Kant y contra Descartes); pero quisiera distinguir, anota Ricoeur, la tarea de la reflexión de una simple crítica del conocimiento; este nuevo paso nos aleja de Kant y nos aproxima a Fichte y a Nabert. La reflexión es la reapropiación de nuestro esfuerzo por existir, donde la epistemología es solamente una parte de esta tarea más vasta. La reapropiación en este contexto, significa que la situación inicial de donde procede la reflexión es el olvido, es la pérdida y extravío de mi más auténtica pertenencia. De aquí que la posición del "sí" no está dado, sino que es una tarea, no es un "gegeben", sino un "aufgegeben". "La reflexión -dice Ricoeur- es la apropiación de nuestro esfuerzo por existir y de nuestro deseo de ser, a través de las obras que atestiguan ese esfuerzo y ese deseo." (93) Dado que se trata de una apropiación del esfuerzo por existir y del deseo de ser a través de las obras que atestiguan tal esfuerzo y tal deseo, la atención irá dirigida a las obras que atestiguan ese esfuerzo y ese deseo; ahora bien, tales obras están en signos dispersos por el mundo, signos que requieren una interpretación. De aquí que la reflexión quiera convertirse en hermenéutica. "Esta es -dice

Ricoeur- la raiz del problema hermenéutico, en su principio y en su máxima generalidad". (94)

La fundamental apertura de la reflexión, según la concepción ricoeuriana, hacia las obras que atestiguan el esfuerzo por existir y el deseo de ser, en otras palabras, hacia la experiencia de la realidad, si bien considerada simbólicamente, distingue a Ricoeur del "idealismo trascendental" que va de Kant a Husserl.

Con Descartes se inaugura una nueva idea de la filosofía en cuanto tal: se trata de una meditación de la realidad apoyada en la única realidad inconclusa, la realidad del Yo. La unidad entre la realidad y el Yo, es justamente la verdad: es real aquello que es como yo pienso que es. Por tanto, el orden de la realidad como orden trascendental sería el orden de la verdad. Y este orden se constituye en el Yo como realidad primaria. En su virtud, esta primariedad del Yo haría de él lo trascendental en cuanto tal. El Yo, sin embargo, en su peculiaridad es un Yo distinto de los "Yoes" de los demás, este Yo es un "Yo-empírico". Por otro lado, existe el Yo que no es distinto de los "Yoes" de los demás, que medita sobre todas las cosas, que es distinto solamente de lo que no es Yo, este Yo es "Yo-puro".

De aquí se desprende que las cosas, las obras del mundo tengan un carácter negativo, es decir, no-ser-yo, son el "no-Yo". Ahora bien, lo que el Yo hace es enfrentarse con ellas, por eso el carácter negativo de éstas se cambia en carácter positivo: las cosas son "Objectum", objeto. Más aún, el Yo-puro no sólo se enfrenta con los objetos, sino que va formalmente a ellos, por tanto sale de sí mismo, en otras palabras, es un Yo-transcendental. El Yo-puro es en Kant el Yo-cognoscente y, en Husserl el Yo-consciente. El concepto de transcendental se ha obtenido, pues, contraponiendo "Yo-empírico/Yo-puro".

Tratemos de ver ahora en qué consiste el transcender del "Yo-puro" hacia los objetos. Transcender aquí no es el ver un objeto en sí, sino en "hacer", en ir hacia el no-yo "haciendo" de él objeto, en otras palabras el objeto no es aprehendido, sino "puesto". A estos objetos puestos es a los que Zubiri denomina la "objetualidad". El Yo es transcendental, pues, no sólo porque trasciende de sí al no-yo, sino porque al transcender "pone" el carácter transcendental de los objetos, es decir, porque su posición es transcendental. De aquí que la estructura del Yo sea la condición a priori para la posibilidad de todo objeto en cuanto tal, (estructura como sistema de formas

conceptuales en Kant, como intencionalidad constituyente según Husserl). Sin embargo, el idealismo acepta un caos de elementos, donde el Yo transcendental no haría otra cosa que dar a estos elementos la forma de objeto, en términos de Zubiri, objetualidad. Y el conjunto de estos objetos determinados es lo que el idealismo transcendental llama "experiencia". De aquí que podamos decir que el Yo transcendental es el Yo objetualizador de la experiencia. Kant denominó al "idealismo transcendental" una "revolución copernicana".

En cuanto que el apelar de Ricoeur al símbolo no constituye un simple aumento de la conciencia del Yo, una mera extensión de la circunscripción reflexiva, sino que justamente el símbolo por su portada ontológica tiene por objetivo transformar cualitativamente la conciencia reflexiva, podemos decir, además de repetir la insatisfacción por parte de Ricoeur de la expresión "deducción transcendental" de corte kantiano, que el esfuerzo por existir y el deseo de ser, atestiguados por las obras, por la experiencia de la realidad, si bien en forma simbólica, adquieren una profunda portada ontológica, portada ontológica del símbolo que será justamente lo que nos ocupará en el siguiente punto.

2.3.- ONTOLOGIA SIMBOLICA

Delante de la palabra y del contenido "Ser" parece que la historia de la filosofía ha alcanzado un consenso, parece como si toda la historia del pensamiento occidental se encontrara ante una evidencia. Este es el parecer de Platón en boca del Extranjero en el "Sofista": "nosotros mismos -dice el Extranjero a Teeteto hablando sobre la evidencia del ser y del no-ser nos figurábamos comprenderlo perfectamente". (95) No distinto es el parecer de Heidegger cuando nos dice que "el ser es el más universal y comprensible de los conceptos". (96) El problema comienza, cuando se trata de definir la palabra "es". No por ser el concepto más universal, dice Heidegger, el ser es el más claro: "el concepto de ser es más bien el más oscuro". (97) Parecería que la posición de Heidegger coincide con la de Platón, cuando éste pone en boca del Extranjero en el diálogo citado, después de exponer el problema sobre el "ser" y el "no-ser", y del rol del lenguaje que parece complicar más la cuestión, por ello enfatizará Platón: "no es quehacer fácil decir qué es el ser, tampoco decir qué es el no-ser". (98)

He aquí que la evidencia, la universalidad y la fácil comprensión del "ser" se ha tornado en un problema,

y quien trate de afrontar este problema, se moverá en un campo ontológico, en cuanto que "ontología quiere decir según Ricoeur- doctrina o teoría del 'ser'". (99) Junto a este concepto de ontología, coloquemos la clara portada ontológica del símbolo -según resulta del estudio anterior- para descubrir la verdadera ontologicidad del símbolo. "Entenderé por símbolo -nos ha dicho Ricoeur repetidamente- en un sentido mucho más primitivo, la significaciones analógicas formadas espontáneamente y que nos transmiten inmediatamente un sentido". Del análisis de esta definición nos hemos ocupado en la primera parte de este capítulo. Ricoeur insistirá más tarde en su concepción del símbolo como movimiento de sentido a sentido, recalcando la importancia de una "estructura intencional", que no consiste en la relación directa del sentido con la cosa, sino en una arquitectura del sentido, en una relación de sentido a sentido, del sentido segundo con el sentido primero, sea o no una relación de analogía, sea que el sentido primero disimule o revele al segundo. En cuanto que el símbolo es un juego de sentidos, y a su vez el sentido primero y el sentido segundo son fruto de una arquitectura del sentido, fruto de una estructura intencional, nos resulta por el momento difícil poder hablar de una ontología del símbolo desde la intencionalidad. Sin embargo, el estudio de Ricoeur sobre

el lenguaje simbólico lo ha llevado hasta el carácter referencial del lenguaje. El contenido del lenguaje -dice Ricoeur- sin esta función referencial no es más que el juego absurdo de significaciones errantes. Esta vez, pues, la referencia del lenguaje a la realidad, no sólo está presente, sino que es el "maná" del lenguaje. Junto a este carácter de referencialidad del lenguaje, como hemos visto en la primera parte de este capítulo, si es posible ubicar el profundo arraigo ontológico que Ricoeur concede al símbolo.

Esta doble posición, que nos ha parecido recoger del pensamiento de Ricoeur, se podría, ya en pleno campo ontológico, plantear resumidamente así:

1) El Yo intencional pondría el sentido primero y el sentido segundo: símbolo sería en este caso la posición intencional del Yo (esta tesis tiene clara conexión con lo que proponía Kant: "Sein ist Setzung"), posición clásica del idealismo transcendental.

2) Sin embargo, Ricoeur nos ha hablado de expresiones como "después de dar, poner", donde el símbolo no tendría una posición cosificada, sino todo lo contrario: sería un dar, un "dejar-que" (un "sein lassen von" en términos heideggerianos).

De aquí y del mismo pensamiento de Ricoeur, en cuanto a la ontologicidad del símbolo, se desprende que el "ser" no es símbolo, sino que es siempre el "ser" del símbolo. Y es justamente porque se trata del "ser" del símbolo, que el símbolo se coloca en el centro de toda ontología. El "ser" del símbolo, pues, no es subjetivo, sino que el "ser" es lo trascendente. De aquí que la comprensión del "ser" del símbolo sea una comprensión transcendental. Pero, esta comprensión a su vez, es una comprensión estimulada. (100) La pregunta y la comprensión misma dependen, pues, del don del "ser" del símbolo, de aquí que podríamos decir que el don mismo del "ser" del símbolo es la comprensión. Aquí nos reencontramos con Heidegger para quien la posibilidad de la comprensión del ser no es en el fondo sino la posibilidad del ser mismo: "el ser se da en la comprensión del ser". (101) Ricoeur considera muy significativo este texto de Heidegger -que bien se podría parangonar con el mostrar-ocultar del símbolo según su concepción- donde considera "la palabra como la sumisión del hombre a la apertura del ser y al mismo tiempo la responsabilidad del hombre hablante que preserva el ser en su apertura". (102)

Esta concepción ontológica del símbolo ricoeuriano, coloca al hombre en una posición que sobrepasa toda

posibilidad de objetivización. Por esto -dice M.Maceiras- "la ontología de Ricoeur 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: los símbolos". (103)

Ahora bien, si el símbolo en general, según Ricoeur, es cualquier estructura de significación en la que un sentido directo, primario, literal designa, además, otro sentido indirecto, segundo y figurado el cual sólo es aprehendido gracias a la mediación del primer sentido. (104) por ser lenguaje indirecto hay un conflicto de interpretación, o dicho de otro modo, allí donde nos topemos con un lenguaje indirecto tiene que haber interpretación. Por todo ello, dice Ricoeur: "yo identifico hermenéutica con el arte de descifrar significados indirectos". (105) He aquí el objeto, según Ricoeur, específico de la hermenéutica.

2.4.- OBJETO DE LA HERMENEUTICA

Ricoeur conoce perfectamente el desarrollo de otros modelos de interpretación de diversas concepciones ontológicas: "a la interpretación como restauración del sentido opondremos globalmente -nos dice Ricoeur- la interpretación según lo que llamaré la Escuela de la Sospecha". (106) Los Maestros de esta Escuela son, para Ricoeur como ya es sabido, Marx, Nietzsche y Freud, "en los cuales es más fácil -continúa Ricoeur sin olvidar para nada su posición- hacer aparecer su común oposición a una fenomenología de lo sagrado, comprendida como propedéutica de la revelación del sentido, que se articula dentro de un método único de desmitificación". (107)

Este método común, a parte de sus diferencias, los lleva a sobrepasar lo que en otro tiempo se consideró la gran superación cartesiana: si Descartes duda sobre las cosas, sin dudar sobre la conciencia, estos tres autores dudan, incluso, de la misma conciencia. Además, es el mismo Ricoeur quien considera a una filosofía de la reflexión como diversa de una filosofía de la conciencia, siempre y cuando por conciencia entendamos la conciencia inmediata, siempre mediatizada por una hermenéutica que le descubra al Yo las "falsas conciencias":

"Una filosofía reflexiva es lo contrario -dice Ricoeur- de una filosofía de lo inmediato. La primera verdad -existo, pienso- queda tan abstracta y vacía como irrefragable; debe ser mediatizada por las representaciones, acciones, obras, instituciones y monumentos que la objetivan; es en esos objetos, en el sentido más amplio del término, donde el Yo debe perderse y encontrarse." (108)

Estas representaciones, acciones, obras, instituciones y monumentos son, a la vez, fruto del esfuerzo por existir y del deseo de ser del hombre. De aquí que esfuerzo y deseo son las dos caras -dice Ricoeur- de la posición del sí en la primera verdad: "Yo soy". "La reflexión es la apropiación de nuestro esfuerzo por existir y de nuestro deseo de ser, a través de las obras que atestiguan ese esfuerzo y ese deseo". (109)

Esta manera de situar la existencia humana tiene en Ricoeur una índole ética, implicando al mismo tiempo el proceso complejo ejemplificado en la Ética de Spinoza, a la que Ricoeur hace explícitamente referencia en todo este contexto, y a la problemática propiamente judeo-cristiana. Semejante, también, a la obra de E. Levinas descubierta por Ricoeur, que a su vez pasa por Husserl y Heidegger, con una clara connotación bíblica, esto es, en la capacidad de responder a una realidad revelada en la cual emerge una alteridad radical que comunica y da sentido, o mejor, que

da dirección y perspectiva al esfuerzo y deseo humano, a su vez expresados en un lenguaje simbólico y poético.

Así se comprende, en su comentario de Elementos para una Ética de J.Nabert, la relación que establece Ricoeur entre la afirmación originaria, implicando los sentimientos de falta, suciedad, y de la soledad, sentimientos próximos a la experiencia religiosa cristiana, y los signos externos en los cuales éstos se manifiestan, se objetivizan, tal como acontece en la ética spinozista (110).

Pero la justificación de una lectura indirecta, por tanto no intuitiva, de los signos y de una consecuente reflexión filosófica reside justamente en el hecho de que estos signos son modificados por el deseo de ser y por el esfuerzo de existir en una libertad, en una poética de la voluntad: en la cual se espera a pesar del mal; es aquí, como indicamos en el capítulo anterior, donde la esperanza y la imaginación productora constituyen el alma, esto es, animan, tanto a la afirmación originaria como a la productividad recreadora del lenguaje. De este modo, la teoría hermenéutica que quiera mantener en coordinación, por una parte la verdad ontológico-religiosa, y por otra la estructura del doble sentido del lenguaje simbólico,

reposa en la naturaleza no coincidente de la conciencia y de la reflexión.

Planteadas así las cosas, también Ricoeur sobrepasa la conciencia, y si sobrepasa la conciencia quiere decir que ha dudado sobre ella, colocándose de esta forma, al menos en cuanto a la búsqueda de otro foco que no sea la conciencia, entre los discípulos de los Maestros de la Sospecha. Efectivamente, una y otra hermenéutica realizan el desasimiento de la conciencia en provecho de otro foco de sentido (111). El intento de superación de la conciencia, en cuanto conciencia inmediata de sí misma, nos ha llevado al esfuerzo por existir y al deseo de ser del hombre, esfuerzo y deseo atestiguado sólomente en obras cuya significación resulta en ocasiones dudosa. Es aquí donde la reflexión reclama una interpretación, convierte todo este campo de atestiguación en objeto de la hermenéutica, y de esta manera se convierte ella misma en hermenéutica.

Ahora bien, la dificultad de la que nos advierte, también, Ricoeur, es la imposibilidad de una interpretación unitaria de los símbolos, y su manifestación a través del lenguaje, y de ahí su preocupación por encontrar una vía epistemológica que haga

de mediadora en un posible conflicto de interpretaciones. Sin abandonar esta vía del símbolo, del análisis del lenguaje simbólico ricoeuriano, con la que hemos comenzado la primera parte de nuestro trabajo, se trataría en este momento de diseñar una hermenéutica como teoría de la interpretación simbólica.

CAPITULO IV.- CONFLICTO HERMENEUTICO

El final del capítulo anterior nos conduce a un tema muy relevante: el de la conciencia. Es indudable que el tema de la conciencia es un problema muy familiar al pensamiento francés. Efectivamente, el problema de la conciencia va desde Descartes a Maine de Biran. En 1889 Bergson da a su primera obra el significativo título de "Essai sur les donnés immédiates de la conscience"(1). Nos baste, pues, estos datos significativos para recordarnos que el tema de la conciencia es, también, un problema central para la filosofía. Se trataría de explicitar la relación que puede existir entre el tema de la conciencia y la problemática hermenéutica que ahora nos ocupa. "Cuando decimos que la filosofía es reflexión, queremos decir seguramente reflexión sobre sí misma. Pero, ¿qué significa -se pregunta Ricoeur- este Sí mismo?" El saber sobre este Sí mismo -que en cuanto a saber es comparable al saber del símbolo- es abstracto, vacío y vano. (2) Este saber abstracto, vacío y vano puede que corresponda a este texto de Descartes:

"Advertí luego que, queriendo yo pensar, de esa suerte, que todo es falso, era necesario que yo,

que lo pensaba, fuese alguna cosa; y observando que esta verdad: "pienso, luego soy", era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmoverla, juzgué que podía recibirla sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando..." (3)

Efectivamente, Ricoeur se refiere al Yo del Cogito cartesiano. Más aún, Ricoeur dice que es necesario alejarse de la "pretendida evidencia de la conciencia inmediata". El Yo, pues, no es "ni una evidencia psicológica, ni una intuición intelectual, ni una visión mística". De aquí que la primera verdad -existo, pienso- para dejar de ser abstracta, vacía y vana, debe ser "mediatizada" por las representaciones, acciones, obras, instituciones y monumentos que la objetivan. Al dudar de la primera verdad, no podemos marginar la observación de Descartes: "no puedo dudar de mi mismo sin apercibir que dudo". Aquí Ricoeur con Malebranche y contra Descartes dice: "esta percepción es sólomente un sentimiento y no una idea". La reflexión, pues, -con Kant y contra Descartes- no es la intuición.

Sin embargo, Ricoeur contra Kant, quiere señalar la no reducción de la filosofía a pura epistemología: "la epistemología es sólomente una parte de la tarea más vasta de la reflexión". Pero, ¿en qué consiste esa tarea más

vasta que reclama Ricoeur?: "la reflexión es la apropiación de nuestro esfuerzo por existir y de nuestro deseo de ser, a través de las obras que atestiguan ese esfuerzo y ese deseo." (4) Pero, en definitiva, ese campo más vasto del que habla Ricoeur serían los símbolos, los mitos, la tradición, el lenguaje, la religión, el arte, la literatura, la cultura con toda la problemática y ambigüedad con que en la mayoría de los casos se presenta.

Estamos a la altura de comprender por qué la reflexión -según Ricoeur- requiere un trabajo de desciframiento, una exégesis y una disciplina de la exégesis o hermenéutica. El nuevo foco de sentido para Ricoeur ha sido posible solamente gracias al descentramiento de la conciencia. Pero, ¿no es justamente esta situación acerca de la conciencia lo que guía a Freud al inconsciente? y en cuanto a Ricoeur ¿no se alinea con Freud cuando éste "se lamenta de que el prejuicio de la conciencia impide a los filósofos hacer justicia a los conceptos psicoanalíticos del inconsciente"? (5) Si el denominador común es, pues, el mismo, o sea el descentramiento de la conciencia, diverso es, sin embargo, el contenido del nuevo foco de sentido. Es aquí en este lugar tensional para las diversas interpretaciones, donde surge el conflicto hermenéutico y, del que nos ocuparemos en este capítulo.

1.-EL DESCENTRAMIENTO DE LA CONCIENCIA:

FREUD. HEGEL. HUSSERL

Toda la filosofía moderna se va a proponer como una de sus tareas fundamentales la del análisis de la facultad de razonar. El punto de apoyo para la construcción de la filosofía moderna fué trasladado por Descartes al hombre. Pero al Cogito cartesiano, Ricoeur opone una reflexión crítica, no en sentido kantiano, sino en cuanto que el "Yo pienso" cede en centralismo a la problemática del "Yo soy" existente, definido como hemos visto ya, como deseo de ser y esfuerzo por existir. El Cogito cartesiano ha sido puesto en crisis gracias a la "epoché" del mismo Cogito.

Descartes con toda la astucia del caso, tal como hemos observado en su texto anteriormente citado (6), se prepara para repensar la llamada evidencia de la realidad, se prepara a repensar la misma experiencia sensible del hombre. Comienza, pues, dudando de que la evidencia de la realidad sea tal. Es esta la astucia del pensamiento de Descartes. Pero, ¿qué es lo que mueve a Descartes a dudar sobre las cosas?, ¿qué es lo que mueve a Descartes a poner según Husserl- en una "especial epoché escéptica" (7) el mundo de las cosas?. Lo que mueve a Descartes a dudar, a

poner en "epoché" las cosas, es el deseo de un conocimiento filosófico, es decir, de un conocimiento absolutamente fundado, inmediato y que excluya toda posible duda.

Ahora bien, ¿encuentra Descartes este conocimiento absolutamente fundado, inmediato y que excluye toda posible duda? Sí, lo encuentra: "advertí luego que, queriendo yo pensar, de esa suerte, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba fuese alguna cosa..." Es claro que para Descartes, el Yo, en cuanto duda, es. El conocimiento absolutamente fundado, inmediato y que excluye toda posible duda, en una palabra, la verdad, es según Descartes el Yo. "El filósofo formado en la escuela de Descartes -dice Ricoeur- sabe que las cosas son dudosas, que no son tal como aparecen; pero no duda de que la conciencia sea tal como se aparece así mismo". (8)

Indudablemente la empresa de Descartes ha terminado con una victoria, victoria de la conciencia sobre la aparente evidencia de las cosas, sobre la "ilusión" de las cosas. Sin embargo, la posición tranquila del victorioso

ha estimulado a nuevas empresas culturales, empresas que terminarán victoriosas en cuanto extiendan la duda, la "epoché" a la misma conciencia. Los líderes de estas empresas culturales son -dice Ricoeur- Marx, Nietzsche y Freud.

Marx, Nietzsche y Freud son los inventores de un "arte", el arte de interpretar. De aquí que, si Descartes triunfa con la duda sobre las cosas ganando la evidencia de la conciencia; estos tres autores triunfarán con una exégesis del sentido sobre la misma conciencia. Pero, si Descartes gana la evidencia de la conciencia, ¿qué será lo que alcanzarán estos Maestros de la Sospecha?:

"Lo que quiere Marx es liberar la praxis por el conocimiento verdadero; pero esta liberación es inseparable de una toma de conciencia que responda victoriosamente a las manifestaciones de la conciencia falsa. Lo que quiere Nietzsche es el aumento de la potencia del hombre, la restauración de su fuerza; pero lo que quiere decir Voluntad de Poder debe ser recuperado por la meditación de las cifras del 'superhombre', del 'eterno retorno' y del 'Dionísios', sin los cuales este poder no sería más que la violencia de este mundo. Lo que quiere Freud es que el analizado, haciendo suyo el sentido que le era ajeno, amplíe su campo de conciencia, viva mejor y finalmente sea un poco más libre y, de ser posible, un poco más feliz. Uno de los primeros homenajes rendidos al psicoanálisis habla de 'curación por la conciencia'. El término es justo -dice Ricoeur-, a condición de decir que el análisis quiere sustituir una conciencia

inmediata y disimulante por una conciencia
mediata e instruida por el principio de
realidad". (9)

En definitiva, lo que ganarán los Maestros de la
Sospecha, en opinión de Ricoeur, no es el ser "detractores
de la conciencia, sino el apuntar a una extensión de la
misma".

1.1.- FREUD: LA DESCENTRALIZACION ARQUEOLOGICA

La duda radical de Descartes se ha relativizado ante
otra duda todavía más radical, su astuta "epoché" de las
cosas se ha quedado inconclusa ante la "epoché" de la
misma conciencia, del mismo Yo-puro (10). "¡Ah! astuto,
astuto y medio, dice Ricoeur, refiriéndose a Descartes".
Lo que mueve a los radicales de la posición de Descartes
es en el fondo lo mismo que movía a éste, es decir, la
luzqueda de la verdad. A este propósito -dice E.Fromm- "la
más impresionante y probablemente la más potente fuerza
emotiva de Freud era su pasión por la verdad y su absoluta
fe en la razón". (11) Podemos, pues, añadir con Unamuno:
"lo malo del discurso del método de Descartes no es la
duda previa metódica; no que empezara queriendo dudar de

todo, lo cual no es más que un mero artificio; es que quiso empezar prescindiendo de sí mismo -no poniendo en "epoché" el sí mismo-, del Descartes, del hombre de carne y hueso, del que no quiere morirse, para ser un mero pensador, esto es, una abstracción. Pero el hombre real volvió y se le metió en la filosofía." (12)

El gran resultado de la duda freudiana sobre la certeza cartesiana, es decir, sobre la conciencia, es el Inconsciente. El descubrir lo ilusorio del Cogito, el descubrir las pretendidas evidencias de la conciencia, se traduce en un fuerte temblor capaz de hacer saltar todo el edificio construido en base a la apodicticidad de la conciencia. Los restos de este edificio conceptual, incluyendo sus bases, es decir, la conciencia, desembocan en el inconsciente. Pero, en el inconsciente desembocan como representaciones. "Por eso -dice Ricoeur- la primera tarea de descentramiento no puede separarse de la segunda tarea de recuperación del sentido en la interpretación". (13)

El descubrir lo ilusorio del Cogito es poner de manifiesto el narcisismo primario, "narcisismo que ha sufrido tres graves humillaciones de parte de la ciencia: tras la humillación cosmológica infligida por Copérnico,

vino la humillación biológica que se deduce de la obra de Darwin, y ahora el psicoanálisis, probablemente la más cruel de las humillaciones: el Yo no es dueño de su propia morada". (14)

El inconsciente es para Freud: "todo proceso mental cuya existencia la tenemos presente, pero de la cual no somos directamente conscientes". (15) El inconsciente es una realidad, realidad que será confirmada sólomente después del análisis, después de haber pasado por las rejas críticas de la hermenéutica en donde se fundamenta todo realismo; se trata de un realismo de las "representaciones psíquicas" de la pulsión. En la confirmación de la realidad como un papel esencial el "analista" (el hermenéuta), que da incluso pie, para llegar, si no se está atento, a una falsa realidad, a una falsa objetividad, gracias a la posible transferencia.

En el inconsciente no se encuentra sólomente lo que no es consciente, lo que no estamos en grado de percibir en el momento presente, sino que en el inconsciente se encuentra sobre todo el origen de lo que el hombre ha olvidado, olvido que no quiere decir en ningún momento pérdida. "Personalmente -dice Ricoeur- veo en el freudismo una relación a lo arcaico, una manifestación de algo

siempre anterior". Es de aquí de donde Ricoeur obtiene su concepto de "Arqueología del Sujeto" (16) que más adelante analizaremos. Es de aquí de donde se obtiene, también, el que la conciencia no es inmediata, sino que la conciencia es mediada y necesita de la hermenéutica para desbrozar el camino de ídolos, es decir, de las "falsas conciencias" en las que ha caído.

1.2.- HEGEL: DESCENTRAMIENTO TELEOLOGICO

Hemos visto en líneas muy generales y siguiendo los pasos de Ricoeur la puesta en duda, por parte de Freud, de la inmediatez de la conciencia cartesiana. A continuación expondremos el descentramiento del foco de sentido, realizado por "Phänomologie des Geistes" de Hegel.

Según la "Phänomenologie des Geistes", la conciencia es la simple manifestación del ser del mundo a través de un testigo que se ignora a sí mismo. Esta conciencia es la simple conciencia de los objetos; es parafraseando a Bergson, la percepción exterior; es la función objetiva del "Yo pienso", según J.Nabert (18). Delante de esta conciencia el objeto existe sin más, dando

como resultado la "conciencia sensible", conciencia sensible que "aparece como la más rica en contenido, pero la más pobre en pensamiento". El intento de abandonar lo sensible en esta conciencia, se realiza "tomando" el objeto por "verdad" (wahr nehmen), es decir, la percepción. El objeto no es, pues, objeto sin más, sino objeto "mediatizado", en cierto sentido universal. En otras palabras, el objeto ha penetrado en el entendimiento, llegando de esta forma al punto de origen para la conciencia de sí. Lo que la conciencia tiene, pues, como objeto, es el pensamiento, su propia reflexión, dicho de otra manera, la conciencia se toma a ella misma como objeto. (19)

La conciencia, pues, se ha perdido en el objeto, objeto que a su vez se ha puesto delante como percepción y como tal se ha interiorizado en el entendimiento, convirtiéndose de esta manera en objeto de la conciencia. Pero, "la verdad de la conciencia -dice Hegel- es la conciencia de sí, y ésta es el fundamento de aquella". B. Quelquejeu señala la tautología abstracta y formal en la cual caería la conciencia de sí: yo-soy-yo. "Abstracta conciencia de sí que es la primera negación de la conciencia". La identidad de la conciencia de sí aparece como negación de la alteridad de la conciencia "de". Pero

considerada la conciencia de sí como superación de la contradicción entre -alteridad e identidad- la conciencia y la conciencia de sí, se tiene la segunda negación, la "sublimación" de la negación, dando como resultado una nueva determinación del espíritu: la tendencia. El trabajo de la conciencia de sí como la conciencia "de" y, consigo misma, ha sido el "objetivizar su subjetividad, y subjetivizar el objeto", en otras palabras, abolición del sujeto en nombre del objeto, y abolición del objeto en nombre del sujeto, el primero como acto de conocimiento y el segundo como acto del deseo. (21)

Todo consiste, pues, en el avanzar de la conciencia hacia la conciencia de sí. "Conciencia de sí que representa -dice J.Hyppolite- el origen de una verdad que lo es para sí a la vez que lo es en sí, una verdad que se hace una historia por la mediación de las diversas conciencias de sí, cuya interacción y unidad constituyen el espíritu". (22) La búsqueda de la verdad está, pues, en ese movimiento de la conciencia hacia la conciencia de sí, conciencia de sí que es deseo en cuanto éste está iluminado por la dialéctica del desdoblamiento de la conciencia en dos conciencias dialectizadas.

La dialéctica que de aquí se sigue "es una

dialéctica teleológica" -dice Ricoeur asumiendo la expresión de J.Hyppolite- que explica en forma progresiva todos los horizontes de ese deseo que constituye el nacimiento de la conciencia de sí". (23) También aquí, pues, la conciencia de sí será consecuencia de un trabajo especial, será el resultado de una dialéctica, de una "dialéctica teleológica". (24)

1.3.- HUSSERL: DESCENTRAMIENTO REDUCTOR- TRANSCENDENTAL

Nos ocupamos ahora de la fenomenología husserliana no para buscar en ella "un soporte epistemológico para el psicoanálisis, que no nos lo ha dado una lógica de las ciencias de la observación", como hace Ricoeur (25), sino porque la fenomenología husserliana realiza también una servidumbre de la ciencia inmediata al saber, porque el método de "reducción" utilizado por Husserl deja entrever el descentramiento de sentido con respecto a la conciencia.

La especial "epoché" escéptica realizada por Descartes es una actitud bastante acertada, más aún, todo el que quiera ejercer de filósofo debería realizar tal

"epoché". La actitud de Descartes es inaudita, en cuanto pone en "epoché" lo que al sentido común aparece existiendo sin la necesidad de pensar dos veces. Con Descartes se puede decir que todas las cosas y las ciencias, que tienen por objeto estas cosas, son puestas en "epoché", en nombre de un conocimiento verdadero. El resultado de esta radical puesta en "epoché" es que yo que realizo la "epoché" no entro en lo puesto en "epoché", es decir, yo, no estoy en "epoché", de aquí que, yo soy necesariamente, ya que soy yo quien realiza la "epoché". Este es el "yo" evidente y apodíctico delante del cual el mundo ha llegado a ser "fenómeno". (26)

La "epoché" de Descartes -esta sería la observación fundamental de Husserl- si bien muy interesante, se ha quedado a mitad de camino, no ha sido llevada hasta el fondo, es decir, no ha sido ni totalmente radical ni universal. ¿Qué es lo que falta, pues, para que la "epoché" cartesiana sea completa, sea totalmente radical y universal? Falta -según Husserl- poner en "epoché" el mismo yo (27).

La "epoché" que tiene presente todas las exigencias y la astucia de la "epoché" cartesiana y, también, la "epoché" del mismo yo cartesiano, es lo que Husserl

denomina "epoché universal" o, "epoché trascendental" o, "reducción trascendental". (28) De aquí se deduce que la inmediatez de la conciencia no es dada, sino que es consecuencia de un arduo trabajo que requiere comenzar por la "epoché trascendental", por la "reducción trascendental" -en sentido husserliano naturalmente.

2.-ARQUEOLOGIA, TELEOLOGIA Y FENOMENOLOGIA DEL SUJETO

2.1.- HERMENEUTICA DE LOS SIMBOLOS COMO EJERCICIO ARQUEOLOGICO

Del momento anterior nos ha quedado claro el descentramiento de la conciencia efectuado por: Freud, Hegel y Husserl. El descentramiento de la conciencia inmediata efectuado por el primero nos ha conducido al concepto de Inconsciente, inconsciente que es, sobre todo, el origen de lo que el hombre ha olvidado, olvido que no quiere decir pérdida de lo significado. El apelar al origen, al pasado del hombre, ha puesto en contacto a Freud con "Los Románticos" cuya tendencia es fundamentalmente retrospectiva. Pero, si éstos tienen que

recurrir al pasado, aquél considera el pasado como el origen de la represión, de la neurosis. "El contenido del sistema inconsciente -dice Freud- puede compararse a una primitiva población psíquica". (29) Este tema de lo anterior -que según Ricoeur representa la obsesión característica del psicoanálisis- fué descubierto fundamentalmente por Freud en los sueños. Pero, esta tematización de lo anterior -según P.Rieff- más que un punto de partida, representa el cúlmen de una serie de reflexiones que venían ya haciéndose antes del mismo Freud. (30)

Nuestra intención, más que descender a los particulares, es subrayar el carácter regresivo, el aspecto arcaico, el dirigirse al origen de la doctrina psicoanalítica, donde Ricoeur encuentra la fuente para su concepto de "Arqueología del Sujeto". (31)

La dimensión arcaica, el aspecto original, conduce al analista a realizar un trabajo de resurgimiento de las significaciones de dicho arcaísmo, del origen perteneciente a la infancia de la humanidad o del individuo. El trabajo, pues, del analista, del hermenéuta, "es desplegar los esbozos de sentido contenidos en el lenguaje, rico y lleno de enigmas, que los hombres han

simultaneamente inventado y recibido para expresar su angustia y su esperanza". (32) Tomar de esta manera el lenguaje es hacer hincapié en la función simbólica del lenguaje:

"Los símbolos, pues, dentro del pensamiento freudiano, repiten nuestra infancia en todos los sentidos, cronológico y no-cronológico, de esa infancia". (33)

Los símbolos gozan de una dimensión arcaica, regresiva y por tanto, de reminiscencia, y es así como debe percibirlos el analista. Todo el estudio y, la interpretación que se desprende consecuentemente del trabajo de Freud, es lo que Ricoeur llama "interpretación reductora, cuyo ejemplo extremo lo constituye la famosa fórmula sobre la religión: la religión es la universal neurosis obsesiva de la humanidad" (34).

Es pues Freud que, con las categorías del consciente y del deseo, proporciona a Ricoeur una perspectiva particular y original para el análisis regresivo del vector de la necesidad que converge en el sujeto; será en cuanto "arqueología del sujeto", el que la obra de Freud se inserte en la filosofía reflexiva y concreta que Ricoeur pretende elaborar.

"Admito (...) que el Yo pienso, Yo soy es fundamento de toda proposición sensata sobre el

hombre; si esto es verdad, es posible comprender a Freud al formular el concepto de arqueología del sujeto; este concepto define el lugar filosófico del discurso analítico; no es un concepto de Freud; lo formé con el fin de comprenderme a mi mismo al comprender a Freud: es en la reflexión y para la reflexión que el psicoanálisis es una arqueología". (35)

En la medida en que la teoría de la significación, formulada por la fenomenología, queda dentro de la estrecha correlación "noesis-noema", esta arqueología del sujeto permanece fuera de su alcance; la atención analítica y descriptiva no se dirige a la actividad constituyente de la conciencia, sino antes de "otro de nosotros-mismos en nosotros-mismos" (36). La conciencia se encuentra por tanto desplazada de su lugar (ilusorio, narcisista) privilegiado en favor de la realidad inconsciente; en este sentido, el psicoanálisis, "es una anti-fenomenología que exige no la reducción a la conciencia, sino la reducción de la conciencia" (37).

La certeza del conocimiento en el sujeto transcendental cede así a la estrategia del deseo que se lee en los sueños y en la simbología; la fuente de la inteligibilidad ya no reside en la conciencia intencional y constituyente, sino en modelos heurísticos, comenzando con el tópico inconsciente-subconsciente-consciente, que redistribuye tanto la conciencia como sus

efectos de sentido, según instancias que apuntan hacia la primacía y la alteridad del deseo. La interpretación psicoanalítica consistirá en seguir el mecanismo del cambio y del desvío que se manifiesta en la "semántica" del sueño y de la neurosis, que se funda en las pulsiones del deseo.

Particularmente importante en la cuestión del sujeto es el segundo modelo, Ello-Yo-Super Yo, que Ricoeur aprovecha para poner en evidencia la "personalogía" freudiana, situando el Yo-personal entre dos instancias inconscientes que lo forman al mismo tiempo por debajo y por encima: "no es sólo la parte 'más profunda' del Yo, sino también la parte 'más elevada' que es inconsciente" (38); lo inconsciente se dobla a la conciencia encontrándose atrapado en un drama o duelo entre las pulsiones del Ello y la censura del Super Yo. Se sabe que la lógica de este drama se elabora según el esquema del mito de Edipo, donde la piedra angular es la estructuración de la religión y de la sociedad. A pesar de todo, recordemos, también, que en el devenir normal de la convivencia intra-familiar, está de parte del hijo una identificación al padre -tema que muy particularmente analizaremos más adelante-, al subrayar el deseo de suplantarlo frente a la madre; de esta forma, el deseo, en

su investidura objetual, atraviesa la prueba de lucha que se desexualiza e interioriza en términos ideales.

La posibilidad de un involucramiento positivo del Yo depende de su capacidad de adaptarse en cuanto deseo a la disciplina del principio de la realidad. Así, si ya no tiene efectivamente derecho de reclamar la primacía ante sus dos "señores", el Yo retiene todavía la función necesaria de impedir que, la satisfacción inmediata procurada por el Ello genere conflictos peligrosos o irreconciliables con el mundo exterior, poniendo en riesgo hasta la propia supervivencia del sujeto. En contacto con estos dos órdenes de necesidad, el Yo puede por tanto controlar, retrasar o suprimir las exigencias de satisfacción inmediata que amenazan la existencia del individuo. De esta forma, la seguridad y la supervivencia ganan, para el Yo, en importancia y en prioridad frente al placer, mientras que el propio Yo se anuncia progresivamente como fuerza. Así, ajustarse a la realidad constituye la "fuerza" del Yo vigilante y defensor:

"Así el devenir-sujeto toma la doble cara de un devenir-consciente y de un devenir-Yo, esto es, de un devenir-vigilante, en la frontera del principio del placer y de la realidad, y de un devenir-señor en la encrucijada de un complejo de fuerzas". (39)

La perspectiva de este "adviento" del Yo se sitúa:

1) en cuanto tarea: no como conciencia inmediata y no forzosamente narcisista;

2) en cuanto acto que se funda en el deseo: anterior a cualquier auto-posicionamiento consciente y voluntario, pero;

3) en cuanto posibilidad de un movimiento de desalienación hacia delante: teleológico, implícito en el devenir-consciente y en el devenir-Yo.

La fuerza del Yo proveniente del ajustamiento con el principio de la realidad anuncia que, hay posiblemente más en el deseo y en la realidad de lo que realmente está contenido en el psicoanálisis freudiano. La autenticidad del sujeto está estrictamente ligada a su capacidad de responder y de consentir a la realidad involuntaria y necesaria.

Se ha expuesto, pues, el problema de la conciencia, más aún, se ha expuesto también una solución a ese problema de la conciencia, este es el gran descubrimiento del psicoanálisis. Así consideradas las cosas, Ricoeur se ocupa del psicoanálisis pero desde el punto de vista filosófico, quiere, además, contraponer a una hermenéutica reductora una hermenéutica creadora. Ante estas dos

hermenéuticas Ricoeur llama a comparecer a un árbitro, que además de "arbitrar el conflicto hermenéutico, integrará también todo el proceso de la interpretación en la reflexión filosófica". Este árbitro será la filosofía (40). "Es este conflicto, dentro de mí -dice Ricoeur- y fuera de mí, en la cultura contemporánea, entre una hermenéutica que desmitifica la religión y una hermenéutica que intenta reconquistar, en los símbolos de la fe, una posible demanda de respuesta, un kerygma, el origen de este libro". (41) Efectivamente, este conflicto que muy sinceramente confiesa Ricoeur, es el que aparece en todo su trabajo especulativo, y lo que da pie a M.Tort a decir: "la epistemología de P.Ricoeur no es más que la racionalización de un escrúpulo ético-religioso". (42)

Ricoeur en contra de los que reclaman la científicidad del psicoanálisis, nos repite insistentemente que el psicoanálisis "no es una ciencia de observación, por lo mismo que es una interpretación, más comparable a la historia que a la psicología". (43) Más bien, convendría decir que:

"Lo que especifica al psicoanálisis de otros tipos de la motivación histórica, es que limita su investigación a la semántica del deseo. La teoría psicoanalítica tiene como función el situar el trabajo de la interpretación en la región del deseo. Los conceptos de la teoría

analítica, yo los llamaría -dice Ricoeur- condiciones de posibilidad de una semántica del deseo". (44)

Si antes hemos analizado los aspectos principales de la teoría de Freud, con respecto al descentramiento de la conciencia y su concepto de inconsciente, ahora tomaremos estos aspectos fundamentales, que podríamos llamarlos "tesis", frente a los cuales opondremos otros aspectos, también fundamentales, que podríamos llamarlos "antítesis", cuyo encuentro da como resultado lo que Ricoeur denomina "conflicto hermenéutico".

El poner en crisis la conciencia es una tarea arriesgada, ya que no se trata sólo de poner en crisis el mundo de la conciencia en cuanto tal, sino también el mismo mundo, la misma realidad, en cuanto objeto de la conciencia. Ahora bien, el tema de la conciencia sería parangonable, como hace Ricoeur, a lo que Platón en boca del Extranjero, en el diálogo "El Sofista" dice acerca del Ser y del no-Ser: "no es que hacer fácil decir qué es el Ser, tampoco decir qué es el no-Ser": "la cuestión de la conciencia es tan oscura como la cuestión del inconsciente". (45)

La puesta en crisis de la conciencia, sin embargo,

no se debe al deseo de problematizarse por parte del hombre, sino al deseo de no ser engañado por el mundo o, por sí mismo. En otras palabras, la puesta en crisis de la conciencia responde al deseo del hombre por un conocimiento verdadero. Desde esta perspectiva podríamos estar de acuerdo con la puesta en "crisis del mundo" por parte de Descartes, puesta en crisis que ha sido extendida más tarde por: Freud, Hegel y Husserl.

Ricoeur considera que el trabajo del psicoanálisis es un trabajo del "devenir-consciente". Naturalmente esto supone el descentramiento de la conciencia, la existencia de otro foco de sentido que no es la conciencia inmediata. Este nuevo foco de sentido es, en la teoría freudiana, el inconsciente, inconsciente que es, sobre todo, el origen de lo que el hombre ha olvidado pero que no quiere decir en ningún momento pérdida de significación, sino más bien presencia, pero presencia en el inconsciente. Si se trata del "devenir-consciente": "Wo is war, soll ich werde" (lo que fui, eso seré) o, freudianamente expresado: "allí donde estaba el Ello, ahí debe llegar el Yo", este texto preferido de Freud, es un texto que Ricoeur cita varias veces porque resume magistralmente el descentramiento de la conciencia en la obra de Freud: el de una conciencia que no es autónoma, sino que se halla atrapada entre el

Ello y el Super Yo, por eso estamos de acuerdo con Ricoeur cuando dice: "si el psicoanálisis como retorno a la conciencia es posible, es porque en cierta forma, el inconsciente es homogéneo a la conciencia; aquel es relativamente su otro, pero no lo absolutamente otro". (46) La aproximación de Ricoeur a la metapsicología de Freud origina en aquél la de-construcción del Yo por medio de ese duelo entre las pulsiones del Ello y de la censura del Super Yo, de la que hemos hablado anteriormente, duelo que se dirime a favor de una "reapropiación" del sujeto.

Y más adelante, Ricoeur prosigue su discurso diferenciando lenguaje e impulso con el fin de aclarar las posiciones freudianas que aparecen en su psicoanálisis, en los siguientes términos:

"La irreductibilidad del punto de vista económico con una simple tópica de la representaciones atestigua que el inconsciente no es esencialmente lenguaje, sino sólo impulso hacia el lenguaje. (...) Si el deseo es lo innominable, sin embargo, se encuentra originariamente orientado hacia el lenguaje; quiere ser dicho; está en potencia de hablar; el hecho de que el deseo sea a la vez lo no-dicho y el querer decir, lo innominable y la potencia de hablar es lo que hace de él un concepto límite en la frontera de lo orgánico y lo psíquico"(47)

Sin embargo, el inconsciente para Freud no es sóloamente lo que puede "devenir-consciente", como piensa

Jung, sino que es todo aquello que no es la conciencia. Además, si el incinsciente no es el "absolutamente otro, sino el relativamente otro de la conciencia", no por esto el inconsciente puede "devenir-consciente de modo normal". (48) Lo que de aquí se desprende es, que el "devenir-consciente" tiene una continua remisión al inconsciente, y por tanto al pasado, a lo arcaico, al origen; pasado, arcaico y origen que constituyen la clave del "devenir-consciente". Es de aquí de donde Ricoeur eleva a paradigma su concepto de "Arqueología del Sujeto".

2.2.- HERMENEUTICA DE LOS SIMBOLOS COMO EJERCICIO TELEOLOGICO

De frente a esta "arqueología explícita y tematizada" por Freud, Ricoeur, propone "una teleología implícita y no tematizada" por el freudismo. En otras palabras, Ricoeur, piensa que "gracias a la índole dialéctica de los conceptos freudianos, su arqueología explícita y tematizada nos remite a una teleología implícita y no tematizada". (49)

Ricoeur busca para su labor un asidero en la "Phänomenologie des Geistes" de Hegel, que la considera

como una "teleología explícita de la toma de conciencia". Pero en el momento de tematizar el descentramiento de la conciencia llevado a cabo por Freud y Hegel no se mezclarán, sino que cada uno -Freud y Hegel- permanecerán con su identidad. Ya hemos visto que para Hegel el problema reside en que la "conciencia" llegue a ser una "conciencia de sí". La "conciencia" llega a ser "conciencia de sí" gracias al movimiento, a la dialéctica de figuras, movimiento y dialéctica que es el Espíritu (Geist): una exégesis de la conciencia consistirá en una progresión a través de todas las esferas de sentido que una conciencia debe encontrar y apropiarse, para reflejarse a sí misma como un sí mismo, como un sí mismo humano, adulto y consciente". (50)

Es, pues, la dimensión teleológica que entresale de la dialéctica hegeliana -según Ricoeur- la que manifiesta "plenamente la índole arqueológica del freudismo". De este encuentro resulta que "el Espíritu es el orden de lo terminal, y el inconsciente el orden de lo primordial; que el Espíritu es historia, y que el inconsciente es destino". (51)

Ricoeur, sin embargo, "no se contenta -dice De Waelhens- en oponer Hegel y Freud" (52), sino que:

"Mi propósito -dice Ricoeur- consiste en mostrar cómo la cuestión de Freud está en Hegel a fin de prepararme a comprender cómo la cuestión de Hegel está en Freud". (53)

Con el objeto, pues, de descubrir la teleología implícita en Freud, Ricoeur realiza un estudio acerca de "los conceptos operatorios, de la "identificación" y del "problema de la sublimación" del psicoanálisis. (54) Ricoeur rentabiliza la dificultad del concepto de sublimación en el sistema freudiano, para instalar en él "lo superior o supremo del hombre", como muestra Ricoeur en este texto:

"La sublimación debe ser enunciada en términos económicos sólo como regresión al narcisismo, pero incluso si la tomamos en el sentido más económico y menos temporal y, la entendemos como abandono de la investigación objetual y retorno al depósito narcisista, la regresión exige un concepto antitético que no parece tener sitio en la economía freudiana: el concepto de progresión. El principio de este progreso parece muy difícil elaborarlo con los recursos de la metapsicología freudiana, aunque la práctica analítica lo presuponga continuamente, pero sin tematizarlo". (55)

Después de todo, Ricoeur cree entender dialécticamente la regresión y la progresión, la arqueología y la teleología, pero es justamente esta interpretación la que viene criticada por varios de sus comentaristas. (56) Para Ricoeur, el descentramiento de la conciencia en beneficio

de otro foco de sentido no es un fin en sí mismo, sino un medium. Medium para ir del descentramiento de la conciencia, en beneficio de otro foco de sentido, a la verdadera y auténtica conciencia. Es aquí, donde se revaloriza el "devenir-consciente", en otras palabras, el ir de una conciencia falsa a una conciencia verdadera y, todo esto, gracias al ejercicio de la hermenéutica que es interpretación, interpretación que es: "discernimiento de un sentido escondido en un sentido aparente". Es esto lo que Ricoeur denomina "reflexión concreta, es decir, el Cogito mediatizado por todo el universo de los signos".

(57)

El trabajo no ha consistido, pues, en la destrucción de la conciencia, sino en el descentramiento de la conciencia falsa en beneficio de otro foco de sentido que a su vez permitirá una conciencia verdadera y auténtica.

(58) De esta forma, la filosofía de Ricoeur permanece abierta a una filosofía de la conciencia, pero no más ya de la conciencia inmedita, sino de la conciencia mediada que ha llegado a ser tal por la intervención de la hermenéutica, es decir, gracias al "discernimiento de un sentido escondido en un sentido aparente".

Ahora bien, el movimiento positivo, constructivo,

del Yo descentrado supone, acabamos de ver, un progreso en la auto-consciencia; con la exploración regresiva del psicoanálisis, hay una progresión teleológica cuyo modelo Ricoeur va, esta vez, a buscar en la "Fenomenología del Espíritu", concebida por Hegel. La conveniencia al escoger la fenomenología hegeliana, en cuanto guía para comprender el desarrollo de la conciencia, reside en la mayor coherencia que esta fenomenología posee, en contraste con la fenomenología husserliana, en cuanto a la dependencia de la conciencia del sentido (y no viceversa), en "Existencia y Hermenéutica", Ricoeur dice claramente:

"En otra hermenéutica -la de la Fenomenología del Espíritu por ejemplo- sugiere otra manera de desplazar la fuente del sentido, no hacia atrás del sujeto sino hacia adelante". (59)

La auto-consciencia se realiza dialécticamente por la vía de las figuras del Espíritu, "regiones del sentido que son por principio irreductibles a las simples proyecciones de pulsión, las ilusiones" (60), recibiendo con cada figura la verdad que le sigue, el sentido del sujeto se construye progresivamente. Al contrario que en la explicación reductora de Freud, donde toda la sublimación se considera como regresión a la libido narcisista, a la "posición del deseo", el Espíritu se define antes bien, como movimiento y no como conciencia.

donde la conciencia se manifiesta como deseo a la búsqueda de cualquier otro deseo.

"Es (...) como deseo del deseo de otra conciencia que el deseo se anuncia como deseo humano". (61)

"(...) muy al contrario de una génesis del superior a partir del inferior, la fenomenología del deseo consiste mucho antes en exponer el sentido y las condiciones del deseo, tal como aparecen en los momentos ulteriores: sólo si la vida se manifiesta como otro deseo, es que el deseo es deseo; y esta certeza a su vez tiene su verdad en la reflexión, en el desdoblamiento de la conciencia del sí". (62)

La demarcación y el poner en clave dialéctica las instancias regresivas y progresivas, no representa para Ricoeur, una copia ecléctica de contrarios fundamentalmente incompatibles. Ricoeur avanza, con la convicción de que la cuestión de Freud está en Hegel y la de Hegel en Freud, o con otros términos, que "arché" y "telos" se coimplican.

"Creo firmemente que todas las grandes filosofías contienen las mismas cosas, pero en un orden diferente, para alimentar la parca idea de meterlas una junto a la otra en un eclecticismo tan perezoso como monstruoso". (63)

Remitiéndose al lenguaje, es la simbología y su potencial en super-abundancia de sentidos, lo que constituye el "mixto concreto" (64), donde convergen y se

informan las dos interpretaciones en cuanto a los orígenes y al destino del deseo, así como a la capacidad del sujeto de desenvolverse en una esfera propiamente humana, transformando la misma materia, esto es, el deseo.

"Es una misma hilética, una misma materia del deseo, la que asegura su unidad; pero es la promoción de las figuras del Espíritu que conduce y que el propio Freud llama "conversión del fin (but)", "deslocamiento (déplacement) del fin", sublimación" (65)

Ahora bien, la mezcla concreta del símbolo correspondería a thumos, o corazón inquieto, de la estructura no-coincidente, presentado en "El Hombre Falible", desde el punto de vista de la antropología filosófica. Esta figura permanece aquí todavía relevante como ilustrativa de la tensión entre lo vital (Bios) y lo racional (Logos) y de la irreductibilidad del sujeto al orden natural, o, en este contexto, a la erótica arqueológica de Freud; como lo mostraron "en la trilogía de las pasiones", el tener, el poder y el valer. Es preciso reconocer "el revestimiento secundario de las relaciones interhumanas" que se revelan en la interiorización o en la sublimación de los sentimientos de poseer, de dominación y de estima y, cuyo proceso se describe en la "Fenomenología del Espíritu". (66)

Conviene, como primer paso, seguir la tematización hecha por Ricoeur de la teleología implícita en Freud, que abrirá la posibilidad de una nueva lectura de las tres exigencias, de hecho importante en la constitución del sujeto y de una nueva lectura del mito de Edipo, que situará la problemática del sujeto en una problemática religiosa del destino. Las preguntas que Ricoeur explora en Freud serán los conceptos operativos presentes en la terapia psicoanalítica del proceso de identificación y de idealización, así como, de la sublimación.

Como en la dialéctica hegeliana donde la conciencia se descentra y se vuelve consciente de sí misma por otra conciencia, lo analizado en la experiencia psicoanalítica consigue una auto-consciencia en la relación intersubjetiva que ésta tiene con el analista:

"La entera relación analítica puede ser reinterpretada como una dialéctica de la conciencia, elevándose de la vida a la consciencia, de la satisfacción del deseo al reconocimiento de otra consciencia". (67)

Con la dimensión del deseo vital, la práctica psicoanalítica revela también una dimensión interpersonal cuyo sentido se aclara en el ejemplo hegeliano de la lucha entre el esclavo y el señor: el analizado experimenta la

alteridad del analista y procura el reconocimiento de su propia autonomía, realizándose "en cuanto la verdad del analista se vuelve en la verdad de la conciencia enferma". (68)

En lo que dice respecto a la identificación, Ricoeur la ve en la adherencia a un modelo que no se limita y se explica totalmente, por el recurso a la economía de las pulsiones y al deseo de la posesión narcisista: "deseo de ser como y deseo de tener de costearse, mezclándose, pero como dos procesos distintos, todavía interunidos" (69). A pesar de las exigencias libidinales, y de la introducción en el Super-Yo de la autoridad desenvuelta en el mismo deseo, surge "una semántica particular: la semántica de los ideales" (70), que se refleja en la "transformación educativa del deseo humano" (71), por el cual el sujeto se humaniza en la superación no-solipsista, de hecho implícita en el psicoanálisis en cuanto práctica terapéutica.

La sublimación, es decir, la transformación de instintos o sentimientos inferiores en instintos superiores (por ejemplo, la transformación, o el desvío, de tendencias sexuales en tendencias estéticas), no se puede explicar sino con la introducción del movimiento

teleológico del devenir-consciente, en el cual se educa según las imágenes del hombre, producidas por una cultura, "el medio objetivo en el cual se sedimenta la gran empresa de la sublimación con su doble valencia de disimulación y de desvelamiento". (72) De este modo, la sublimación tiene "dos lados": ético y estético, el primero preocupado con lo sublime en cuanto supremo y, el segundo con el hacer simbólico que él propone en la "promoción de lo sublime". (73) Diremos en otras palabras que, la conciencia ética está en su resurgimiento originario, íntimamente unida a lo mítico-poético del arte y -para Ricoeur- a la religión, que retoma los fantasmas arcaicos para proponer a un nivel superior, modelos de humanidad.

Esta educación por la cual el hombre se conduce más allá de lo arcaico envuelve un aumento de auto-consciencia y, una constitución objetiva de esferas específicamente humanas donde los sentimientos del tener, del poder y del valer se rigen según las leyes y pulsiones propias. En la esfera del tener, la auto-consciencia implica la participación en la problemática de la apropiación y del trabajo, en el cual el sujeto desarrolla sentimientos no-biológicos, aunque ligados a la "disponibilidad de las cosas trabajadas, labradas, apropiadas". (74) El desenvolvimiento humano en el orden mando-obediencia hace

que el sujeto se conozca, necesariamente, implicado en la responsabilidad por el estado de las cosas y en los sentimientos que la jerarquización del poder engendra. Pero es en la búsqueda del valer que la teleología, discernida por Ricoeur en la lucha por el reconocimiento, en la identificación y la sublimación, se resume en el instaurar de un dominio objetivo de sentido, esto es, en la cultura, que no es una cosa como el tener, ni una institución como el poder: "las declaraciones culturales" encarnan las posibilidades del hombre; es a partir de sus propias obras y manifestaciones donde él se reconoce y se comprende. (75)

La hermenéutica no-reductora del desdoblamiento del deseo se ejemplifica con especial relevancia en la "segunda interpretación", ofrecida por Ricoeur, del drama de Edipo-Rey, visto por Freud en términos de la problemática del incesto, dejando como algo secundario el conflicto entre la libertad y el destino. Ahora bien, Ricoeur quiere recuperar el Edipo-Rey como tragedia de la verdad, donde Edipo toma progresivamente conciencia de su responsabilidad en la peste; el drama de la verdad, representada por el ciego Tiresias, quebrado por el sufrimiento, no se sitúa primeramente en la libido, o en el inconsciente representado por la esfinge, sino en la

auto-consciencia frente a la verdad. El drama del incesto precede y proporciona a la materia del drama de la verdad que, a su vez proporciona al primero una perspectiva "espiritual" de la sabiduría. Hay un fingir y un disimulo del deseo, pero hay también revelación, las grandes creaciones artísticas no son sólo exteriorizaciones o proyecciones de sus autores sino, tal vez y sobre todo, sugieren alternativas posibles.

"Las figuras más innovadoras que el artista, el escritor o pensador pueden engendrar movilizan energías antiguas, primeramente investidas en figuras arcaicas; pero moviendo estas figuras, comparables a los síntomas oníricos o neuróticos, el creador revela los posibles menos resueltos (révolus), menos acontecidos (advenus), y los erige en símbolos nuevos del dolor de la auto-consciencia". (76)

La descentralización teleológica no constituye la negación de lo arqueológico: éste es siempre y necesariamente operativo. Pero la instancia teleológica se integra en el devenir-consciente, representando la educación del sujeto y su capacidad de responder, es decir, responsable, frente a la necesidad y frente a logos (legein) que lo dispone antes y después del "arché" y del "telos".

2.3.- HERMENEUTICA COMO EJERCICIO DE FENOMENOLOGIA PARA LA RECUPERACION DEL SUJETO

Interesado en corregir las ilusiones de la conciencia inmediata y narcisista, Ricoeur junta a su crítica de la identificación del sujeto como Cogito, el reconocimiento de que lo humano se forma y se busca dentro de un mundo de símbolos y textos. Una filosofía hermenéutica del sujeto, aceptando las aportaciones de las disciplinas críticas, lee e interpreta la simbología como lugar donde se expresa y se explicita el deseo y el esfuerzo que, constituye al sujeto y que apuntan hacia su inserción ontológica más originaria.

"(...) el sujeto que se interpreta al interpretar los signos ya no es el Cogito; es un existente, que descubre, por la exégesis de su vida, que está puesto en el ser mismo antes de ponerse y de poseerse. Así la hermenéutica descubrirá una manera de existir que permanecerá en el inicio y al final del ser-interpretado".
(77)

Al poner en evidencia el deseo de ser y el esfuerzo por existir, esto es, el sujeto como existente, se desarrolla así una relativización del Yo pienso en función del Yo soy, no alcanzable por la descripción intuitiva de la fenomenología husserliana, para situarlo ontológicamente en la aventura del ser, teniendo que ver

en Ricoeur con la capacidad de responder a la interpretación del lenguaje simbólico y poético. Comentando a Heidegger acerca de la cuestión del sujeto, Ricoeur reconoce que, "el Dasein auténtico nace de la respuesta del ser; al responder, preserva la fuerza del ser por medio de la fuerza de la palabra". (78) Ahora bien, esta posición, trasvasada a la esfera religiosa donde la Palabra revelada sería una fuerza particular, describe también la posición de Ricoeur y la perspectiva desde la que se pueden integrar los factores de la falta (faute) y de la Transcendencia, así como "el origen radical de la subjetividad" (79), puesta entre paréntesis en la eidética de la voluntad, precisando ahora, para abordarla, otro estilo diferente de pensar.

En la medida en que, en la economía del pensamiento ricoeuriano, los procesos de interpretación (o comprensión) y del sujeto se regulan por una teoría de la significación apoyada en la fenomenología, sería útil comenzar por situar la noción del sujeto en esta fase de su obra al reconsiderar la relación entre la fenomenología y la hermenéutica, esta vez con más incidencia en el problema del sujeto y de la apropiación del sentido. Ya hemos visto ampliamente, el sujeto en la problemática arqueología-telcología, es decir, en Freud y en Hegel.

Dejaremos para el próximo capítulo las cuestiones referentes al texto y a la narratividad, donde la función narrativa se relaciona directamente con la tradición histórica y la comunicación entre contemporáneos.

La elaboración de una filosofía renovada del sujeto, envolvería necesariamente una crítica de lo que Heidegger llamaba el pensamiento representativo, es decir, el pensamiento inspirado en la noción cartesiana del Cogito en cuanto medida y regla de certeza, que define a la filosofía moderna y que se encuentra todavía en la fenomenología de Husserl. Pensar de un modo más acertado el sujeto humano implica, pues, un descentramiento al reintroducir en sus dimensiones ónticas, el fundamento ontológico. A pesar de todo, el Cogito no se apaga, no se difumina o se vuelve menor, digamos, presente: si el Cogito ergo sum es una verdad en la medida en que, una vez afirmada, "constituye un primer paso que no puede ser seguido por otro" (80), no deja de presuponer la evidencia de un existente que se reconoce en cuanto tal porque piensa. Para Ricoeur, el problema sería este: "¿Yo soy, pero que soy, lo que soy, que soy yo? El que soy es tan problemático como el evidente que soy" (81). Por esto, la intuición y la reflexión no coinciden; el Yo soy tiene que alcanzarse a través de un trabajo de interpretación: "la

auto-posición no es un dato, sino una tarea; no es gegeben, sino aufgegeben" (82).

Pero justamente porque se trata de una reconstrucción del sentido y del sujeto, permanece en la reflexión filosófica, que se mediatiza por la interpretación de las exteriorizaciones simbólicas de la existencia humana como un "insuperable presupuesto" proveniente de la fenomenología. (83) A pesar del planteamiento ontológico e histórico que la neo-hermenéutica ha establecido en sus grandes líneas de orientación, a través de Heidegger y Gadamer como hemos visto en el capítulo primero, Ricoeur, descubre bajo el eje transcendental, que la mediación interpretativa se opone a la intuición, y que a pesar, de situar la subjetividad al final del proceso de interpretación y de comprensión, hay una vinculación clara de la hermenéutica a la fenomenología.

En el artículo "Fenomenología y Hermenéutica" (1975), Ricoeur emprende una reconsideración sistemática de la relación entre ambas, pues él ha pasado por la neo-hermenéutica, por la problemática del texto y, últimamente, por la crítica de las ideologías (obra recientemente publicada entre nosotros). Igualmente importante es el hecho de que la tentativa de repensar y

renovar la fenomenología, es la intención de fundar la hermenéutica y el sujeto en la actividad constituyente de significado. Por eso, pasaremos a comentar los puntos de confluencia que Ricoeur establece entre las dos, dando especial relieve a lo que dice respecto a la recuperación del sujeto.

Primeramente, la tesis hermenéutica, sobre todo proveniente de Gadamer en cuanto a la constitución lingüística del mundo, tendría un parentesco con la preocupación especialmente fenomenológica con respecto al sentido y, con ella, la actitud de "epoché", que suspende toda la realidad en sí. Pero, esforzándose por dar una interpretación no-idealista de la "epoché", aún admitiendo que, el sentido aparece de un modo originario más allá de la actitud natural o empirista. Ricoeur se pregunta si la noción clave de la intencionalidad no sugiere más de lo que "el sentido implica para la conciencia" y si, fundamentalmente, habría conciencia si no hubiese sentido y la cosa a la que se refiere:

"Lo que está implicado en el punto central de la fenomenología, no será que la conciencia está fuera de sí misma, que ella es para el sentido antes que el sentido para ella y, sobre todo, antes que la conciencia sea para sí misma. (...) La fenomenología podría ser llevada para la dirección opuesta, es decir, para el lado de la tesis de la pre-eminencia del sentido sobre la auto-conciencia." (84)

Integrada en el espíritu de la interpretación heideggeriana la exigencia fenomenológica en cuanto al "regreso a las cosas", al logos del fenómeno, esta posición de Ricoeur acentúa el carácter descentrado que define originariamente a la conciencia y al sujeto, en consonancia con la significación que éste le da a la segunda revolución copernicana: el sujeto se deja arrojar por el sentido en su volverse Yo, bien sea en el contexto de la semántica del deseo, es decir, del psicoanálisis, bien sea en la experiencia de la comprensión de un texto. La unión, hecha célebre por Gadamer en Verdad y Método, entre la apropiación del sentido y la cualidad transformadora del juego, sublima el cambio que se verifica en el sujeto por medio de su participación en el texto.

Ricoeur distingue otra línea de convergencia entre la fenomenología y la hermenéutica, en función semejante a la que tiene el "distanciamiento" -dice M.Sumares-, "inherente a la experiencia existencial y ontológica de la pertenencia, como a la apropiación del sentido, y a la "epoché", en la medida en que ambas se relacionan con la expresividad" (85), es decir, la significabilidad de lo vivido. Así pues, el hecho de que un sujeto sea mediatizado por los signos, siendo éstos distintos de las cosas que expresan, se encuentra subrayado en el tener

fenomenológico del sentido: la fenomenología "hace aparecer el sentido como sentido". (86)

La perspectiva hermenéutica, la mediación por los signos, no trata tanto de lo vivido singularmente sino más bien de la experiencia histórica donde el sujeto se expone a los efectos de sentido transmitidos en la tradición (Gadamer). Este poner la apertura en un distanciamiento implícito sería, para Ricoeur, como la "epoché" o el lugar de inserción de las reducciones efectuadas por los métodos de un cierto modelo anti-fenomenológico, como es el psicoanálisis. De cualquier forma, el interés en comprender un texto y el pasaje o acto de interpretar, envuelve una tematización que interrumpe la pertenencia inmediata de la existencia y, por tanto, la actitud natural. También en "Cuestión del Sujeto: Desafío de Semiología", Ricoeur exprime esta idea al querer salvaguardar la apodicidad del Yo pienso, no en términos de una conciencia adecuada a sí misma, sino sobre todo, como inherente a la capacidad del sujeto de distanciarse, de significar y de relacionarse con las cosas:

"(...) el intento de apodicidad del "Yo pienso" es también lo transcendental de la función simbólica; dicho de otra manera: lo que es invencible de cualquier duda es el acto de retrasar y de distancia que crea el espacio por lo cual el signo es posible". (87)

En tercer lugar, Ricoeur considera como "la más importante presuposición fenomenológica de la hermenéutica" (88), la noción de que el orden lingüístico es derivado de la experiencia que viene del lenguaje y que, Husserl exploró en términos noemáticos. En la neo-hermenéutica, esta idea se expresa a través de la articulación, digamos como Heidegger, existencialidad del Dasein en su intersección con el ser y el tiempo. Este profundo extra-lingüístico experimental del lenguaje y de la interpretación hace que, la atención se dirija más allá del discurso en cuanto tal para acercarse a la situación del mundo, es decir, a la hermenéutica, que de esta forma fundada en la experiencia, procede por la explicación progresiva del no-dicho de tal experiencia.

Añadamos que esta presuposición, con el traer-al-lenguaje lo no-dicho, garantiza la descentralización tanto del lenguaje como del sujeto, en conformidad con las consecuencias de la segunda revolución copernicana: en donde el sujeto que se distancia y se implica positivamente, en función del lenguaje simbólico, se volverá hacia lo otro que el lenguaje revela, es decir, hacia un lenguaje referencial.

Finalmente, el interés por la explicitación de los

sentidos de la experiencia surge dentro de la propia fenomenología, a medida en que el análisis de la temporalidad se abre a la consideración de la historicidad de toda experiencia, esta "reserva de sentido, este exceso de sentido de la experiencia viva, hace posible la actitud objetivizante y explicativa". (89)

Por tanto, de la fenomenología, la hermenéutica diseñada por Ricoeur recoge los presupuestos de una subjetividad que se forma por el sentido, de una distanciamiento que suspende la conciencia inmediata o natural, para alcanzar una conciencia más profunda o diferenciada, en cuanto a su inserción ontológica en una experiencia extralingüística y temporal que intenta constituirse en lenguaje, en tanto hermeneia. Pero, se ve, como hay también una especie de hermeneutización de la fenomenología, incidiendo de manera significativa en la cuestión del sujeto: en vez de ser el sujeto el portador de la significación, él es antes llevado hacia ella por la dimensión onto-semántica del lenguaje como discurso del lenguaje simbólico.

La tematización progresiva del sum del Cogito avanzará así por una triple descentralización, correspondiente a tres niveles interarticulables de la

dependencia: en un "arché", relativamente sincrónico y determinador de la configuración del drama psíquico del sujeto; en un "telos", relativamente diacrónico y promovedor de estados de la conciencia sucesivos; en un "escaton", el alfa y omega de la tensión dialéctica entre el "arché" y el "telos", representado en lo Sagrado, en lo radicalmente Otro al que se accede por la problemática del mal. En términos generales, se trata de un itinerario en el cual la conciencia del sujeto se reafirma y aumenta al descentralizarse y, al asumir la comprensión de las figuras de su otro Yo en cada uno de los niveles, cualquiera que sea el otro en cuanto instintual y neutro proveniente del inconsciente, cualquiera que sea el deseo del otro en cuanto fuente de reconocimiento y de reciprocidad, cualquiera que sea lo Sagrado como Totalmente-Otro que se da al hombre y supera el mal. En todos los casos, la conciencia, "se encuentra al perderse; se encuentra instruida y clarificada, en el perderse narcisista."

3.- HERMENEUTICA DE LOS SIMBOLOS RELIGIOSOS: SU TEMATIZACION ESCATOLOGICA

Siguiendo los pasos del momento anterior, nos proponemos en este apartado explicitar un tema esencial en el pensamiento de Ricoeur, como es el de la recuperación hermenéutica de los símbolos que representan lo Sagrado; para ello formularemos esta pregunta: la regresión (arqueología) y la progresión (teleología), ¿hasta dónde se extienden? ¿cuál es el alcance de la arqueología y cuál el de la teleología?

"La arqueología -dice Ricoeur- sólo apunta hacia lo ya ahí, hacia lo ya puesto por el Cogito que se pone (en existencia). La teleología sólo apunta hacia un sentido ulterior que mantiene en suspenso el sentido anterior de las figuras del Espíritu; pero ese sentido ulterior siempre puede entenderse como el avance que el Espíritu hace sobre sí mismo, como la proyección de sí en un telos. En comparación a esta arqueología de mí mismo y a esta teleología de mí mismo, la génesis y la Escatología constituye lo Totalmente-Otro. Ricoeur se apresura en aclarar que el Totalmente-Otro no es un Totalmente-Otro absoluto, sino que se trata de un Totalmente-Otro que se anuncia, aniquilando su alteridad radical". (91)

La llegada hasta el "Totalmente-Otro", sea por la arqueología que por la teleología, ¿ha sido progresiva, es decir, se permanece dentro del campo de arbitraje de la

filosofía? ó ¿ha sido necesario un salto cualitativo hacia otro campo, donde dicho árbitro no tiene autoridad? No sólo no se trata del mismo campo, sino que aunque el árbitro amplie su campo de dominio, "no alcanzará el origen radical de ese simbolismo". Se trata, evidentemente, del simbolismo religioso. Más aún, no se trata de una llegada, ni por la regresión (arqueología), ni por la progresión (teleología), ni por cualquier otra vía similar, sino que se trata de un "don". Esto es lo que quiere decir Ricoeur cuando manifiesta su acuerdo con el teólogo K.Barth: "el origen de la fe -dice Ricoeur- está en la sollicitación del hombre por parte del objeto de la fe", o cuando dice: "claro que no hablo de lo Totalmente-Otro sino en cuanto que se dirige a mí; y el Kerygma, la buena nueva es lo que se dirige precisamente a mí sin dejar de ser lo Totalmente-Otro" (92) Es, pues, en la "Palabra" que se me dirige, en el kerygma, en la interpelación, en la "poética de la voluntad" si se quiere, si bien en otro contexto filosófico, donde existe una auténtica problemática relacionada con los símbolos de lo Sagrado.

Si ahora se trata de un "don", de un "kerygma", de una "Palabra" que se dirige a mí, y es esto lo que despierta el auténtico problema de la fe, es claro, como

dice Ricoeur, que la "problemática de la fe tiene un origen diferente, en cambio su campo de manifestación es el mismo que hemos estado explorando hasta ahora". Con esto volvemos al "círculo hermenéutico, donde creer es escuchar la interpelación, pero para escuchar la interpelación es necesario interpretar el mensaje". (93)

Podríamos decir que el "Totalmente-Otro", como lo entiende Ricoeur, ingresa en la historia por un acto de manifestación, este acto es la creación. Este acontecimiento representa para el "Totalmente-Otro", el colocarse en la historia, es decir, hacerse "inmanente". Pero, si la creación es una manifestación del "Totalmente-Otro", no es, sin embargo, su total manifestación; de aquí que, el remitir al origen conlleve un remitir profético. "Creación y Escatología -dice Ricoeur- se anuncian como horizonte de mi arqueología y como horizonte de mi teleología." (94)

Si a este horizonte se accede desde la "fe" y no desde la reflexión, se debe -dice Ricoeur- al "mal". De aquí que los grandes símbolos referentes a la naturaleza y al origen del mal, que hemos analizado en el segundo capítulo de este trabajo, no son unos símbolos más entre muchos otros, sino símbolos privilegiados. Pero, junto a

la simbólica del mal, existe "también una simbólica de la reconciliación". (95)

La riqueza, pues, de toda la arqueología y de toda la teleología se encuentra en el símbolo y, además, tiene que permanecer en ese universo simbólico; de aquí la riqueza y el alcance universal e incommensurable del símbolo. La estructura del "mostrar-ocultar" del símbolo, parece condenada para toda la eternidad, al menos hasta cuando no venga la "plenitud de los tiempos" de la que habla el kerygma novotestamentario. Más aún, cualquier intento de objetivización del símbolo, es un intento fatal, ya que desde ahí es desde donde se origina la "falsa conciencia", la "metafísica" y la "religión", religión que construye ídolos y figuras a veces falsos, metafísica que construye conceptos de un ente supremo fuera del tiempo histórico. Y como esto ha sucedido ya en la historia de Occidente como ha señalado "apasionadamente" Nietzsche, "es necesario que muera el ídolo" y que se destruyan los conceptos metafísicos, "a fin de que viva el símbolo". Aquí es donde se basa la oposición, que en el campo de la teología protestante se ha desarrollado a partir de D. Bonhoefer, entre estos dos conceptos como son religión y fe, y que Ricoeur recoge en numerosos artículos dedicados a esta temática del

simbolismo religioso. (96) Es desde esta perspectiva como se realiza el acceso a lo onto-teológico en la obra de Ricoeur desde una metodología indirecta y sistemática. Pero, es necesario reseñar con rotundidad que lo ontológico que propone Ricoeur es fundamentalmente religioso e interpersonal, en el cual la relación paternidad-filiación -que pronto analizaremos más detenidamente- en una comunidad de espíritu se concretiza progresivamente en la historia y culmina en la escatología.

Desde este horizonte "Escatológico" elabora Ricoeur la noción del sujeto en cuanto emergente, como su mundo, del lenguaje y del poder creador de la Palabra y, que sitúa su devenir en el terreno simbólico y poético de su mundo en el cual participa por la acción. En Ricoeur, la voluntad libre, la voluntad vuelta disponible para sí misma, se asocia a la poética que, es al mismo tiempo un decir y un hacer. El pasaje por el análisis regresivo y progresivo y, por la suspensión y sospecha de la conciencia inmediata para retomar el movimiento de comprensión de la conciencia desalienada, se fundamentaría en la unión radical entre el Yo Soy como existente y la interpelación proveniente de lo ontológico, que, en el contexto de esta tematización escatológica, se identifica

con los símbolos religiosos. Se trata de una interpelación por la Palabra dirigida a aumentar la eficacia liberadora o emancipadora del sujeto, en la medida en que se dispone hacia una acción pos-crítica, ya no presa por su narcisismo.

Esta emancipación no sería por tanto teórica o intelectualista, sino práctica, es decir, una actitud participadora que se abre a un trabajo crítico: a un distanciamiento. Así se produciría una mayor conciencia de su participación, haciendo de ésta una relación de recreación por el lenguaje constante. De esta forma, y a este nivel la problemática del Yo como existente, incide en el lado originario de la ética, anterior a las normas, a las leyes y a los imperativos morales, donde el deseo y el esfuerzo se muestran fundamentalmente vulnerables a la interpretación de la Palabra.

"Hay (...) algo que precede a la voluntad y al principio de la obligación que, según Kant, es la situación a priori de esta voluntad. Este algo es nuestra existencia propia en cuanto capaz de ser modificada por la Palabra." (97)

Esta disponibilidad de auto-comprensión frente a las indicaciones dadas por la Palabra nos remite de nuevo a la cuestión, presentada en el capítulo anterior, de los

símbolos que dan que pensar, acerca de los nexos ontológicos entre el hombre, los entes y el ser. Con respecto a la voluntad, son específicamente los símbolos y los mitos del mal los que se revelan especialmente pertinentes en ofrecer al pensamiento la experiencia humana del mal, desde la Transcendencia y desde la "Libertad según la Esperanza". Así, se abre a la reflexión filosófica una "cuarta esfera" (98) de lo humano (más allá de lo económico, lo político y lo cultural), lo Sagrado, cuyos signos tendrán que ser recuperados hermenéuticamente (99), a través de sus expresiones ya alienadas y reificadas como "objetos sagrados".

4.- HERMENEUTICA DE LOS SIMBOLOS COMO EJERCICIO DE LA DIALECTICA ENTRE ARQUEOLOGIA Y TELEOLOGIA

Para terminar este capítulo queremos reseñar un lugar concreto en donde se realiza la dialéctica que ha resultado de los conceptos explícitos y tematizados, así como de los conceptos implícitos y no tematizados de la teoría freudiana. La lectura hermenéutica hecha por Ricoeur de la obra de Freud, se caracteriza por la

tentativa de encontrar en los términos de la propia doctrina una resolución, o salida, para los problemas que ella descubre y articula. Ricoeur hace notar que Freud tiene una opinión bastante favorable acerca de la creación artística, en contraposición a su apreciación crítica y negativa de la religión. El volver a retomar lo onírico en la creación artística, proporciona una prospección, un trabajo de la verdad, como vimos en la segunda lectura del mito de Edipo hecha por Ricoeur; se trata de un "único proceso" que une la regresión con el progreso, lo arqueológico con lo teleológico. "La simbólica -dice Ricoeur- es concretamente el lugar de la identidad entre progresión y regresión". (100)

Veamos, pues, como en la teoría ricoeuriana, el símbolo cumple esa función dialéctica entre progresión y regresión:

"Los símbolos son portadores de dos vectores: por un lado repiten nuestra infancia en todos los sentidos, cronológico y no-cronológico, de esa infancia; por otro lado exploran nuestra vida adulta; pero ambas funciones no son exteriores la una a la otra; ellas constituyen la sobredeterminación de los auténticos símbolos. Los símbolos auténticos son de verdad regresivos-progresivos; mediante la reminiscencia y la anticipación; mediante el arcaísmo y la profecía". (101)

Naturalmente que en este texto está en juego la estructura misma del símbolo, es decir, el "ocultar-mostrar" del símbolo que, da pie como hace Ricoeur, a compararlo con la sobredeterminación del psicoanálisis freudiano.

Uno de los resultados del estudio realizado por Ricoeur sobre "La interpretación de los sueños", es constatar que según Freud "el lazo simbólico se edifica en el lenguaje", ya que "no es el trabajo del sueño" quien construye al lazo simbólico, "sino el trabajo de la cultura". Ricoeur tan sensible a la problemática del lenguaje, se lamenta de que "Freud no obtenga ninguna consecuencia de tal descubrimiento" (102). Ricoeur considera a la "simbólica del sueño" en un primer nivel, como el momento donde encontramos rastros de símbolos, estereotipados y dislocados, más gastados que usados y que sólo tienen un pasado. "En un segundo nivel encontramos símbolos de función usual; se trata de los símbolos en uso, útiles y utilizados, con un pasado y un presente. (...) La antropología estructural trabaja en este nivel". "En fin, en un nivel superior aparecen los símbolos prospectivos; son creaciones de sentido que, a base de los símbolos tradicionales, con su polisemia disponible, sirven de vehículo a significaciones; tal creación de

sentido refleja el fondo vivencial, no sedimentado ni socialmente investido, del símbolo." (103)

Ricoeur, reconoce la dimensión arcaica del hombre y es justo por esto que ha formado su concepto de "Arqueología del Sujeto". Tal concepto, como ya es sabido, lo ha formado a partir de su encuentro con la teoría freudiana. Ahora bien, a dicha dimensión arqueológica, Ricoeur contraponen la dimensión teleológica. Arqueología y teleología tienen su pleno cumplimiento en el símbolo. El símbolo por su "mostrar-ocultar", por su sobredeterminación, no sólo nos permitirá aceptar la dimensión arqueológica, sino que también, nos mostrará la dimensión teleológica. A propósito, Ricoeur se vale de la tragedia de Sófocles "Edipo-Rey" para hacer ver como "entre la cuestión del padre y la cuestión de la verdad se anuda una secreta alianza que reside en la sobredeterminación del propio símbolo". (104)

Ricoeur elabora en síntesis dialéctica toda una teoría sobre la paternidad a partir de Freud, Hegel y los símbolos de la religión. La paternidad para Freud se injertaría en la economía del deseo -según Ricoeur- y, entre las figuras integradas en el juego de las pulsiones de la vida (Eros) y de la muerte (Thanatos); se trataría

de un fantasma que tendría el poder en detrimento del hijo. Para ello narra como el fundamento de esta teoría un acontecimiento histórico: hubo un padre, jefe de la horda, realmente asesinado por sus hijos que envidiaban su acceso privilegiado a las mujeres. En los tiempos posteriores, tanto el padre como el asesinato se representan simbólicamente a nivel individual como deseo de suprimir al padre, lo que engendra el sentimiento de culpa, y a nivel colectivo la institución de la prohibición del incesto y de las reglas del matrimonio. Se trata de un acuerdo social efectuado por los hijos-asesinos y sacralizado en nombre del padre, que -recordando un totem tribal- resurge así en cuanto divinidad. Habría por tanto, un regreso hacia una cosmovisión impuesta por las religiones que acentúan la dimensión del dios-padre, factor decisivo al mismo tiempo, en la provocación de la neurosis y en el mantenimiento del orden social.

Ahora bien, el psiquismo humano se hace adulto y capaz de defenderse contra las exigencias provenientes del Ello y del Super-Yo, al destruir efectivamente, es decir, al salir del complejo de Edipo. La hostilidad vuelta contra el padre puede ser superada por la vía de la identificación con él y la correlativa renuncia al deseo instintivo destinado para la madre. El intento de mediar

en esta cuestión reside para Ricoeur, en el reconocimiento del padre, que se puede volver en reconocimiento mutuo, poniendo así fin a la lucha de la supremacía de ambas partes y, significando la aceptación de la mortalidad del padre, lo que haría innecesario su divinización. En "Paternidad: del Fantasma al Símbolo", Ricoeur propone que en este caso, "lo que queda arruinado es la economía del todo o nada" (105); la situación humana es una situación mediatizada y tensional.

En este afán de mediación, Ricoeur expone una interpretación de la paternidad en Freud, en la que más bien quiere mostrar el lado benevolente del padre, y quejándose de que la figura del padre "no es una figura bien conocida" como reseña en este texto:

"La figura del padre no es una figura bien conocida, cuya significación fuera invariable y de la cual se pudieran seguir los avatares, la desaparición o el retorno bajo máscaras diversas; es una figura problemática, inacabada y en suspenso; una designación, susceptible de atravesar una diversidad de niveles semánticos, desde el fantasma del padre castrador que hay que matar, hasta el símbolo del padre que muere de misericordia. Para comprender esta mutación simbólica, es preciso resituar la imagen paternal en el ámbito de los otros paradigmas de la relación interhumana; según mi hipótesis, la evolución interna del símbolo paternal resulta de la atracción, en alguna forma externa, ejercida por las otras figuras que la arrancan a su primitivismo. (...)Esta vuelta de la figura primitiva más allá de su propia muerte

constituye en mi sentir el problema central del proceso de simbolización que está en juego en la figura del padre. Tal es, en su articulación esquemática, mi hipótesis de trabajo. En ella se toma la paternidad como un proceso, más que como una estructura, proponiéndose una constitución dinámica y dialéctica de las mismas". (106)

Como señala Ricoeur en este texto, con anterioridad a la concepción psicoanalítica de un padre castrador, aparece como símbolo primordial, la figura del padre como el origen de la vida; y que se corresponde con el modelo del simbolismo patriarcal arraigado en la cultura mediterránea indoeuropea. El otro esquema complementario, a saber, el matriarcalismo, que se da en la misma cultura pre-indoeuropea, reivindicaría, como así ha hecho F.K.Mair y A.Ortiz-Osés en varias obras al respecto, su plano de igualdad. (107)

Ricoeur va a seguir la cuestión de la paternidad más allá de la esfera de la generación biológica, entrando en el dominio simbólico-cultural como el lugar de designación de la paternidad y, en una esfera esencialmente no-libidinal, y poniendo en evidencia, también, otros factores que influyen efectivamente en esta cuestión. La paternidad en Hegel, sin embargo, tiene una función de unión entre los miembros y, al significar la substancia ética, permite el funcionamiento efectivo de los nuevos

contratos. La esfera que Hegel señala es, por tanto una esfera no libidinal. El reconocimiento se desdobra dentro de un conjunto de determinaciones que constituyen al mismo tiempo el desarrollo y la concretización del Espíritu, tanto más allá del contrato jurídico como más allá de la voluntad subjetiva. Aquí la paternidad no se define como fantasma, sino como sentido constituido, reconocido y positivo del símbolo. El fantasma de la paternidad se transforma entonces en símbolo a partir, primeramente, de una "Fenomenología del Espíritu" que tematiza el movimiento y el progreso de la conciencia.

Ahora bien, esta noción diferente de la paternidad en Freud y Hegel, significa un paso decisivo en la dirección de la representación religiosa que Ricoeur explora en relación a la paternidad y a la filiación. Paternidad y filiación que se alarga para referirse a toda la Humanidad con Dios, y con la implicación del tema del mal. En esta dirección, Ricoeur, se aproximaría todavía más a la problemática de dialectización de la lucha épica entre Eros y Thanatos.

Mostrando la circularidad de este trayecto sobre la paternidad, Ricoeur propone una modificación cualitativa además de la de Freud y Hegel, en su paseo por la

simbología bíblica. Siguiendo la orientación de la exégesis bíblica, por ser ésta más atenta a la evolución de las representaciones de la divinidad en la Biblia que la teología, Ricoeur anota que, las primeras designaciones de Dios en el Antiguo Testamento acentúan antes su acción salvífica que su paternidad. En este aspecto, como en el caso de Hegel donde la paternidad se enraiza en situaciones, por ejemplo, la lucha, la propiedad, etc., que no tienen relación con la cuestión del parentesco biológico. En la Biblia es la Alianza quien marca y determina la interpretación de la narrativa describiendo la constitución de un pueblo, la promesa dada de una tierra y, la relación privilegiada con Dios.

A modo de resumen podríamos decir que, al seguir así con Ricoeur las dimensiones semánticas del símbolo de la paternidad y su dialectización, hasta la interpretación que es posible dar a partir de la exégesis bíblica, podemos entrever un modo de modificar la problemática de la paternidad caracterizada por Freud como lucha épica entre Eros y Thanatos. Si el concepto de Super-Yo se funda, según el esquema del complejo de Edipo, en la instancia donde anida la figura del padre como instaurador de las normas y leyes, oponiéndose a las pulsiones del deseo. La disolución del complejo y el regreso del padre

transfigurado, pueden efectivamente ser reinterpretados en la dialéctica de los niveles teleclógicos y escatológicos, trasvasando de este modo los límites de la explicación arqueológica de Freud: contrapuestos a la paternidad como resurgimiento del fantasma arcaico. Las perspectivas de Hegel y de la exégesis bíblica, por el contrario, colocan a la paternidad en una esfera no libidinal, pero exigente respecto del narcisismo.

Es por tanto, en líneas generales, que la problemática que hemos expuesto en este capítulo aparece enmarcada en una lucha entre dos fuerzas tensionales, que emergen dialectizadas en la obra de Ricoeur, a saber, la explotación interpretativa de que los símbolos dan que pensar por un lado y, por otro, un marco categorial establecido desde la reflexión de hermenéuticas en conflicto. Pero, las hermenéuticas actuales en conflicto, están empeñadas en actividades y direcciones irreconciliables: o descifrar los ídolos de la conciencia, o escuchar y explicitar con confianza el lenguaje desvelador del ser.

La cuestión que expone Ricoeur, además de la cuestión determinante para su teoría hermenéutica de los símbolos, es medir hasta que punto el distanciamiento,

condición posibilitadora de toda hermenéutica, con pretensión de rigor y de explicación, se puede complementar con la restauración del sentido y de la escucha del ser, revelador del sentido y de posibles modos de ser. Este planteamiento ricoeuriano podría conducir a una escucha más profunda en el proceso de significación y servir de instrumento para la restauración del sentido.

Proponiéndose como conciliador de hermenéuticas -habilidad destacada en Ricoeur como acabamos de comprobar en la dialectización de elementos opuestos como arqueología y teleología-, pero de hermenéuticas en conflicto, Ricoeur propone un nuevo estilo de hermenéutica desde los símbolos:

"(...) la hermenéutica me parece animada por esta doble motivación; voto de sospecha, voto de escucha; voto de rigor, voto de obediencia; somos hoy estos hombres que todavía no acabaron de hacer morir a los ídolos y que apenas comienzan a entender los símbolos. Tal vez esta situación, en su aparente miseria, sea instructiva." (108)

La hermenéutica y la preocupación de Ricoeur de oír el lenguaje de los símbolos a través de ésta, posee una paradoja cuya tematización significaría la superación de una antinómia: que la comprensión implique a la

explicación, mientras que la explicación presupone y se funda en una ontología de la comprensión. Es así como habremos dado el paso en firme de una ontología del lenguaje simbólico (capítulos I y II), a una hermenéutica de los símbolos (capítulos III y IV). Ahora nos quedará por exponer la transición temática hacia el problema del texto y la narrativa del pensamiento de Ricoeur, en las coordenadas de la acción humana, la historia y las prácticas imaginarias.

CAPITULO V. DE LA ONTOSEMANTICA DEL SIMBOLO A LA SEMANTICA DEL TEXTO

A lo largo de la vía larga se sitúa la reflexión, a la que Ricoeur atribuye un papel mediador entre: la ontología simbólica como comprensión y el plano semántico donde se instala la actividad hermenéutica en cuanto tal. A partir de este momento, la pregunta clave en la obra ricoeuriana, a la que tendremos que contestar desde sus textos, vendrá así formulada: ¿qué es interpretar un texto?, y esta pregunta es la que reemplaza a esta otra: ¿qué es interpretar el lenguaje simbólico?; y que ha sido el motivo de nuestro análisis precedente. Ahora, el texto será el concepto insignia de Ricoeur y como tal participará de su problemática hermenéutica. De este modo, con la hermenéutica del texto, tendremos consumado el diseño de modelo de hermenéutica ricoeuriano que, a nuestro parecer, ha consistido en ensamblar la ontosemántica del lenguaje simbólico con la semántica del texto.

El mismo Ricoeur reconoce que: "el tipo de hermenéutica que yo ahora favorezco es el reconocimiento del significado objetivo del texto en tanto que algo diferente de la intención subjetiva del autor." (1) Lo que

quiere subrayar Ricoeur en este texto, es la necesidad de realizar la arquitectura de una nueva lingüística que nos permita resolver el problema del paso del discurso (habla) al discurso (escrito). en definitiva, la problemática del texto.

1.- DEL DISCURSO (HABLA) AL DISCURSO (ESCRITO):
EL TEXTO

Es interesante reseñar que, a pesar de haber alargado el uso de la hermenéutica a la exégesis de todo el campo histórico-cultural, W.Dilthey preconizaba la escritura como modelo y objeto primero de interpretación, a pesar de situarse la instancia de la comprensión en la vida espiritual, es decir, en lo "psicológico". Decía Dilthey:

"La inmensa importancia de la literatura para nuestra inteligencia de la vida espiritual y de la historia, reside efectivamente en el hecho de que sólo en el lenguaje la intimidad del hombre encuentra su expresión completa, exhaustiva y objetivamente inteligible. También el arte de comprender gravita alrededor de los testimonios humanos conservados por la escritura". (2)

Pero es también interesante y significativo que si,

para Dilthey, es el proceso de la comprensión el que se busca y se conjuga al final con el "proceso creador", enraizado en la vida espiritual. Para Ricoeur, la creatividad del texto es sólo abordable por el proceso de la explicación, expulsada por Dilthey hacia el campo de las ciencias de la naturaleza. En "La Metáfora y el problema central de la Hermenéutica". Ricoeur propone claramente que, "el proceso de explicación es el único acceso al proceso de creación". (3)

Esta modificación de perspectiva en cuanto a los papeles de la comprensión y explicación, caracteriza la distinción entre la hermenéutica con presupuestos románticos (Schleiermacher, Dilthey) de la hermenéutica crítica avanzada por Ricoeur. Teniendo en cuenta el desarrollo de las ciencias humanas y literarias que han proporcionado eficaces modelos epistemológicos explicativos, aplicables a la experiencia humana y a sus manifestaciones. Pero antes que Ricoeur, en la hermenéutica ontológica y fenomenológica (Heidegger, Gadamer), había ya una quiebra decisiva con la comprensión psicológica, entendida como una especie de comunión espiritual entre el hermeneuta y el espíritu creador que la obra presupone.

Como ya hemos visto, el "Dasein" no es inicialmente un sujeto que conoce, sino antes bien el lugar privilegiado de la revelación del Ser. Es el logos del fenómeno, el texto, a partir del cual la comprensión se realiza y se explicita con más precisión y profundidad por la explicación que reconstruye el proceso de su emergencia significativa. La llave de esta cuestión está en el uso del distanciamiento, desde la distancia crítica desde la que hacemos la lectura de ese texto.

Como Ricoeur dejó entrever, a través del análisis heideggeriano del comprender tenemos la posibilidad de introducir en el círculo hermenéutico una instancia metodológica para mantener "su tema científico" contra los intrusismos de factores pre-científicos. De aquí que, Lyotard, proponiendo como ejemplo a Ricoeur señale como característica de la neohermenéutica, la legitimidad del sentido en el conocer:

"El discurso hermenéutico contemporáneo surge de esta presuposición, que asegura en definitiva que hay sentido en el conocer y confiere de ese modo su legitimidad a la historia y especialmente al conocimiento. Los enunciados son tomados como antónimos de sí mismos, y están situados en un movimiento donde se supone que se engendran unos a otros: así son las reglas del juego del lenguaje especulativo". (4)

Ricoeur procura tematizar la distancia en la conciencia histórica, puesta en evidencia por Gadamer, y siguiendo las grandes líneas del pensamiento heideggeriano, pero aplicandolo, específicamente, a la problemática definida esencialmente por Dilthey. Con la intención de superar la dicotomía que Gadamer dejó aparentemente entre la participación ontológica -finita y lingüística-, y la distancia alienante del método, Ricoeur explora la tesis del propio Gadamer de que el poder recibir y apropiar inherente a la comprensión de los efectos históricos envuelve la distancia y la alteridad. Con esto, el conocido concepto gadameriano de la "fusión de horizontes", sugiere abertura y enriquecimiento de la comprensión, que sólo se puede realizar en una comunicación a distancia. Pero especialmente oportuno para nuestros intereses ahora, es que, la cualidad específica de la lingüística, es decir, la constitución lingüística del mundo, definiendo nuestra existencia histórica como diálogo e interpretación, implica ya una atención a lo dicho, a lo fijado por el texto. Ricoeur se pregunta y propone:

"Ahora bien, donde está este reino de lo dicho en relación con las dos partes (en diálogo) más manifiesta es cuando la lingüística se vuelve escrita, o, en otros términos, cuando la mediación por el lenguaje se vuelve mediación por el texto. O que nos hace comunicar la

distancia de lo que corresponde al texto, que ya no pertenece a su autor ni a su lector". (5)

"Para mí, el texto es mucho más que un caso particular de comunicación interhumana, es el paradigma de la distancia en toda comunicación. Como tal, él revela un carácter fundamental de la historicidad de la experiencia humana, comunicación dentro y por la vía de la distancia." (6)

Sólo lo que se volvió prácticamente un "dictum" en esta fase de su pensamiento hermenéutico, "todo el discurso es efectuado como acontecimiento, pero todo el discurso es comprendido como sentido", se anuncia como una dialectización desde el texto, en cuanto fijación "noética" de la intención "noética" del decir, y además, se acentúa con evidencia. La escritura no se limita a fijar las expresiones de la vida, sino que ella misma es la verdadera reveladora en la dialéctica del acontecimiento y del sentido.

Ricoeur, una vez más, está en la sintonía del pensamiento francés de su época, y es por ello que nos mueve a hacer comparecer en este escenario a G.Deleuze, como el fijador oficial en la escritura del acontecimiento cuyo sentido se revela por el lenguaje. Ambos -Ricoeur y Deleuze-, obtendrán su tematización del acontecimiento, del Ser heideggeriano, concretamente, del Ser como acontecimiento del segundo Heidegger, cuyos textos, "los

más apasionantes de nuestro presente filosófico, y por lo mismo los más despreciados y calumniados", según el testimonio de E.Trias. Sin embargo, hoy son fuente de inspiración para toda una corriente de filósofos actuales engendrados directamente por los hodiernos movimientos del "pensamiento débil". Los últimos textos de Heidegger, especialmente, "Identität und Differenz", son los aludidos aquí.

"La obra de Derrida, al igual que la de Deleuze y en cierto modo también la de Foucault -y hasta si se me apura también la obra filosófica de Klossowski- cobran, leídas desde las cuestiones incitadas de Heidegger, una significación y un relieve que redundan, a la postre, en favor del propio Heidegger, el cual se sabe a sí mismo únicamente un incitador de cuestiones -que al fin comienzan a ser convenientemente- tomadas en consideración". (8)

La filosofía toda de Deleuze, y, en especial, su obra "Lógica del Sentido" (9), es o pretende ser, una inversión del platonismo. Invertir el platonismo es destituir a la Idea de su trono, y, colocar en su lugar el acontecimiento. La tarea de la filosofía ya no será conversión a la Idea, sino perversión por el acontecimiento. Esta tarea la han llevado adelante los diversos modelos de filosofía al uso, pero han fracasado en su intento, de entre ellos entresacamos a uno por la especial relevancia que tiene en este análisis sobre la

obra de Ricoeur, a saber, la fenomenología. Esta también intentó pensar el acontecimiento, pero lo desplazó con relación al sentido: "la fenomenología, con el pretexto de que sólo hay significación para la conciencia; coloca el acontecimiento fuera y delante, o dentro y después, situándolo siempre en relación con el círculo del Yo".

Volviendo a nuestro discurso deleuziano, y para finalizar este excursus sobre el acontecimiento que nos ha aparecido en Ricoeur, se trata de pensar el acontecimiento, de captarlo mediante una maquinaria nueva, de producirlo como acontecimiento-sentido. Esta es la tarea de hoy:

"Deleuze nos da a pensar lo que durante tantos siglos la filosofía había dejado en suspenso: el acontecimiento (asimilado en el concepto del que en vano más tarde se intentaba sonsacarlo bajo las formas del hecho, verificando una proposición de lo vivido, modalidad del sujeto, de lo concreto, contenido empírico de la historia) y el fantasma (reducido en nombre de lo real, y colocado en el extremo final, hacia el polo patológico de una secuencia normativa: percepción-imagen-recuerdo-ilusión). Después de todo, en este siglo XX, ¿existe algo por pensar más importante que el acontecimiento?". (11)

La médula espinal que vertebra la "Lógica del Sentido" de G. Deleuze sería: el acontecimiento, que es

producido como efecto sobre una superficie metafísica, pre-impersonal, insiste en la proposición como sentido, y que radica en el verbo infinitivo, representado por el fantasma como atributo noemático. En definitiva, y dicho de otra forma, podríamos resumirla también así: el acontecimiento-sentido emerge en el límite de las cosas y de las palabras. Esta emergencia es llevada a cabo en y por el lenguaje. Por ello, en este texto de A.Ortiz-Osés, se resumiría la síntesis hermenéutica de Deleuze acerca del acontecimiento: "digamos aquí que el Ser heideggeriano no es sino el acontecimiento deleuziano cuyo sentido, si bien se revela en y por lenguaje, constituye, no obstante, la constitución del propio lenguaje. De este modo resucita el 'polemos' de Heráclito como quicio, articulación y relacionamiento de realidad e identidad, mundo y hombre, cosas y palabras." (12)

Retomando el discurso de Ricoeur, podríamos decir que con esto, hay cuatro consecuencias que alteran significativamente la relación del texto con el discurso, teniendo éste su modelo en el diálogo y en el lenguaje. Primeramente, ya no hay en el texto coincidencia entre el sentido del texto y la intención del autor ahora ausente. El discurso fijado por la escritura es, según una comparación predilecta de Ricoeur, como una partitura de

música que tiene que ser reconstruida, reactualizada, a partir de su estado virtual. En segundo lugar, lo que el texto dice acaba por importar más de lo que el autor quería decir, esto es, la intención mental. En tercer lugar, la situación dialogal proporciona la oportunidad de hacer ostensivamente referencia al objeto en cuestión, por el uso sugestivo y retórico de demostrativos, adverbios de tiempo o de lugar, y al mismo tiempo considerando relevante la modalidad del verbo. Así el texto trasciende los límites de la situación, para tener su propio mundo y que se lo abre al interprete y con él, las nuevas posibilidades de ser:

"El símbolo es para nosotros el conjunto de las referencias abiertas por los textos. (...) Para mí en esto consiste lo referente a toda la literatura; ya no el Unwelt de las referencias ostensivas del diálogo, sino el Welt proyectado por las referencias no ostensivas de todos los textos que habríamos leído, comprendido y amado". (13)

Por fin, en cuarto lugar debemos considerar que, en vez de un diálogo donde el interlocutor es identificable, el texto se dirige a quien sabe leer, teniendo así un alcance universal.

Desde el punto de vista de la interpretación del texto y de su reactualización en la lectura como

acontecimiento -ahora liberado tanto de los límites del diálogo como de toda tentativa de repetir el acto inicial del texto-, se trata de un nuevo acto del discurso, de una nueva producción. Ya despsicologizada, la interpretación se realiza en función del texto, o mejor, el acontecimiento del discurso reactualizado por la interpretación del texto se efectúa a través de su semántica estructurada. Así, la comprensión implica el momento crítico de la explicación que desmonta y reconstruye, objetiva y analiza, no pretendiendo establecer la verdad de su interpretación, pero si la de su validez.

"El sobre-pasar la intención por el sentido significa que la comprensión se mueve en el espacio no-psicológico, propiamente semántico, que el texto, se divorcia de la intención mental, se recorta. (14) (...) una construcción textual puede decirse de una forma más probable que otra, pero no más verdadera. La más probable es aquella que, por un lado, tiene en cuenta el mayor número de hechos ofrecidos por el texto, comprendiendo sus connotaciones potenciales, y que, por otro, ofrece una convergencia cualitativa mejor entre los trazos que en la toma de consideración. Una explicación mediocre puede ser dicha, estrecha o forzada". (15)

Pues, la reconstrucción del texto no será esencialmente un retomar lineal de su mensaje, sino antes bien, su reinterpretación como un todo único, cuyas partes se integran en un proceso "holístico" y, en cuanto tal, puede ser interpretado desde varios ángulos, pero no desde

todos al mismo tiempo. (16) Unida a esta consecuencia acerca de la universalidad de las lecturas, podemos añadir la multiplicidad e historicidad de las nuevas lecturas, ahora que el sentido reconstruido pertenece al dominio público. (17)

"Esta oportunidad de lecturas múltiples es la contrapartida dialéctica de la autonomía semántica del texto. (...) El derecho del lector, y el derecho del texto convergen en una lucha importante que gira en torno a la dinámica entera de la interpretación. La hermenéutica comienza donde el diálogo termina". (18)

En vez de subordinar la interpretación al proceso de la comprensión como en Dilthey, Ricoeur propone una teoría donde la explicación y la comprensión formarían parte de una misma actividad interpretativa. (19) La capacidad de poner a distancia un texto es la condición de comprenderlo. Pues, el movimiento de la comprensión es centrífugo; delante del texto, el lector que busca comprender y comprenderse, admite la asimetría de su relación con el texto. De este modo, la apropiación de que el texto daría que pensar no constituye una posesión sino justamente un desprendimiento de la primera conciencia, ya puesta en causa en la interpretación del lenguaje simbólico, y en la tematización del Cogito autónomo, criticado por Ricoeur en "El Voluntario y el Involuntario".

La interpretación sigue el sentido del texto hacia adelante y no hacia atrás de él. Con la comprensión así conducida a la referencia, es decir, al horizonte abierto por el texto, no se trata de una fusión de las conciencias, sino antes bien, de una fusión enriquecedora de los horizontes, donde el Yo se pierde para más tarde reganarse de un modo más integrado. En "Teoría de la Interpretación", Ricoeur propone claramente que, "es el texto, con su poder de desvelar el mundo, el que se da en sí al Yo". (20)

Por lo tanto, ahora el trabajo con el texto será un trabajo de la interpretación. El texto, como hemos dicho ya, pasa a ocupar un lugar privilegiado en la decisión de Ricoeur y como tal participa de su problemática hermenéutica. En "¿Qué es un texto?", Ricoeur emplea la expresión "arco hermenéutico" para describir la comprensión despsicologizada por la explicación. (21) Pero el proceso completo de significación se basa, como hemos visto, en la intención, digamos, ontosemántica, del texto, que además, está presupuesta por el análisis objetivo de las relaciones internas. La hermenéutica retoma el texto pero precisamente al nivel de su dimensión referencial, de su significación: "por su sentido, el texto apenas tenía una dimensión semiológica, pero por su significación, lo

que tiene ahora es una dimensión semántica". (22) Abordado en esta perspectiva de la interarticulación, el análisis estructural pone en evidencia el juego de las oposiciones, que analógicamente a las unidades lingüísticas, constituyen la lógica de una narrativa, por ejemplo mítica, como proponía Levi-Strauss en términos de mitemas. Este análisis no suprime la dimensión existencial e histórica de un cuestionarse individual o colectivo la realidad, aunque, sitúa a la interpretación en el propio acto del texto, entresacando su "semántica profunda" (23).

La consecuencia importante de esta convergencia de la explicación y de la comprensión, en semántica profunda consiste en colocar tanto la interpretación como el pensamiento que sigue al sentido del texto en su emergencia creadora. En esto la interpretación como arte, como técnica, se conjuga con la noción de la interpretación como experiencia originaria; correspondiendo al discurso el acto interpretativo: el texto como acto interpreta. La interpretación como aproximación metódica se coloca en la lógica de su productividad, de su significado. Es por ello que, la explicación es el acceso al proceso de la creación.

"(...) Es preciso comprender la semántica profunda en un sentido esencialmente dinámico; diríamos entonces esto: explicar es destacar la

estructura, es decir, las relaciones internas de dependencia que constituye la estética del texto; interpretar es tomar el camino del pensamiento por el texto." (24)

Adoptando el esquema triádico objeto-signo-interpretación de Ch.S.Peirce para sugerir un modelo interpretativo, que al mismo tiempo se centra y participa en el trabajo de la significación y, a la vez se sitúa conscientemente en una tradición interpretativa de una comunidad. Ricoeur coloca el texto en lugar del objeto, la semántica profunda en lugar del signo y la transmisibilidad de la tradición cultural de interpretación en el lugar de los interpretes, así es como se incorpora la productividad creadora del texto. De este modo integra en el proceso, la comprensión y la apropiación-arbitraria, no-narcisista del sentido.

Respecto a la referencia de la realidad, el texto constituye además -como el lenguaje en general- un distanciamiento relativo a la realidad: nuestra captación de la realidad pasa por la mediación de los signos. Pero en la libertad de Umwelt para o Welt por la inscripción textual, quiere sea descriptiva o poética, lo cual representa para Ricoeur una posibilidad de repensar la noción del mundo como horizonte del acontecimiento, y a donde llegan nuestros posibles proyectos por el discurso escrito.

"Debemos ampliar nuestro concepto del mundo (...), no sólo para aceptar referencias no-ostensivas pero todavía descriptivas; sino también las referencias no-ostensivas y no-descriptivas, las de dirección poética. El término "mundo" tiene entonces el significado que todos nosotros comprendemos cuando decimos de un recién-nacido que vino al mundo. Para mí el mundo es el conjunto de referencias abiertas para toda especie de texto, descriptivo o poético, que leo, comprendo y amo. Y comprender un texto es interpolar entre los predicados de nuestra situación todos los significados que hacen de nuestro Umwelt un Welt. Es esta ampliación de nuestro horizonte de la existencia lo que nos permite hablar de las referencias abiertas por el texto o, del mundo abierto por las pretensiones referenciales de la mayoría de los textos." (25)

De esta manera, la exterioridad que el escrito representa de una manera evidente, siendo implícita en el discurso oral, no aparece por tanto como secundaria, lo que no quiere decir respecto a la referencia al mundo, que sea un proceso de la comprensión hermenéutica. Ricoeur, siguiendo la obra de F. Dagobert, "Escritura e Iconografía", va más allá al subrayar la "iconicidad" del escrito. Como en la pintura, en el grabado, y todavía más en el escrito, hay una revelación de un real más intenso que la realidad de la perfección. Habría un momento "icónico", relacionado con la imaginación, que se implica en una creatividad del lenguaje y en la recreación del mundo: "la transmisión de lo real no es reduplicación sino metamorfosis" (26).

En la medida en que la teoría hermenéutica propuesta por Ricoeur, según la estrategia de la vía larga, propone la ontología de la comprensión por medio del símbolo, ésta pasa por la restitución de la referencia y, a su vez, por el análisis explicativo del proceso de la simbolización o del texto. La dialectización de los niveles tiene el efecto de reconocer su coimplicación. El deseo de ser y el esfuerzo por existir, que acompaña a la búsqueda de la autocomprensión, se ven entonces implicados en un mundo lingüísticamente constituido, donde la imaginación y la iconicidad del más-ver en las marcas significativas le dan que pensar.

Sin abandonar la esfera del discurso y la temática de este capítulo, pasaremos a considerar la implicación en la imaginación del proceso metafórico y, la manera de como situar la reflexión propiamente ontológica que deshace, suspende y desorienta, por así decir la realidad humana. Mientras tanto, queremos subrayar aquí que la imaginación y la imagen ya no se relacionan estrechamente con la percepción, sino que ambas se insertan en la creatividad lingüística, en la metamorfosis de la realidad y en la comprensión realizada en y por el lenguaje.

2.- LA METAFORA: INNOVACION SEMANTICA Y ONTOLOGICA

Los prejuicios contra la metáfora en la tradición filosófica en general, pero particularmente en el pensamiento positivista, reposan sobre la dicotomía establecida entre un lenguaje cognoscitivo (denotativo) y un lenguaje figurado o emotivo (connotativo), acabando éste último por ser considerado esencialmente no-significativo. Lo que Ricoeur busca a partir de la metáfora es una teoría de la significación que muestre que el sentido figurativo y el literal pueden pertenecer al mismo campo semántico y, que la ambigüedad del lenguaje poético puede ser predicativo. La metáfora, en este contexto, puede ser una llave para la presentación de esta ambigüedad que caracteriza particularmente a la obra literaria, más próxima del relato mítico-poético y en donde la cuestión de la inserción ontológica emerge de forma más original.

Pero, para que pueda haber una lectura convergente entre la metáfora y el texto literario, implicando a ambos en la necesidad de encontrar una base común, Ricoeur trasvasa el foco de la palabra hacia el contexto de la frase. Si en el análisis estructural la palabra era un

elemento diferencial dentro de un sistema léxico, la fenomenología, en cambio, considera a la palabra como una función dentro de la frase, de modo que dicha palabra participa de la intencionalidad de la frase entera, y significa así la realidad. El acontecer de la palabra -en terminología ricoeuriana- introduce una historia dentro de la lengua como institución y de esta forma el sistema penetra en la diacronía de la historia.

"Ahora bien, -dice A.Ortiz-Osés- si para la fenomenología existencial la palabra, el habla y la presencia fundan el sentido del lenguaje humano como discurso (Ricoeur), para el estructuralismo el logos lingüístico, y con él la última interpretación auténticamente explicativa del sentido, radica en ser lengua, recorte simultáneo de la realidad, ausencia y virtualidad. Su modelo lingüístico no es el diálogo vivo sino el diálogo muerto en el que comparecen estáticamente el cuadro de flexiones y declinaciones. El paradigma lingüístico del estructuralismo barthesiano es la metáfora, y la metáfora misma queda definida por Barthes como un paradigma de significantes". (27)

Siguiendo su propensión a dialectizar niveles de un mismo acto, Ricoeur argumenta que a pesar de que la innovación semántica creada por la metáfora incide en la palabra, es la frase en la que se injerta la que permite que haya, por su "acción contextual", tal innovación. De esta forma, Ricoeur se inscribe en la tendencia

contemporánea de corregir la concepción clásica de la metáfora, basada como es sabido en la teoría de la sustitución, según la cual la metáfora sería una hipérbola que se usa en el discurso por razones de efecto, de agrado, de seducción, para hablar de alguna cosa semejante, pudiendo todavía ser parafraseada. Se ampliaría así una expresión figurada en lugar del sentido literal, no existiendo innovación semántica, ni nuevo conocimiento acerca de la realidad. Por tanto, Ricoeur preconiza en la metáfora una cualidad tensional entre la palabra afectada y su contexto; en esta tensión hay una reinterpretación mutua entre los términos en los cuales la expresión literal se deshace y se transforma: "la metáfora no existe en sí misma sino a través de una interpretación. La interpretación metafórica presupone la interpretación literal, que se auto-destruye en una contradicción significativa." (28)

El trabajo de semejanza de la metáfora consiste entonces en conjugar lo que parecía distante; la creación de sentido y no la mera sustitución: un nuevo sentido emerge, el cual no existía hasta entonces en el léxico. En la metáfora viva, nueva, hay enriquecimiento polisémico; su aceptación generalizada por la comunidad interpretante la conduciría a su lexicalización entre las metáforas

mueratas, usuales. Pues para Ricoeur, no sólomente la metáfora viva no es susceptible de ser agotada semánticamente por una paráfrasis, cuando se la reduce a categoría de expresión figurada o emotiva, sino que la metáfora cumple la función de referirse a la realidad y comunicar efectivamente algo de ella.

Este posicionamiento de Ricoeur acerca de la metáfora como innovación semántica, muestra su originalidad frente a otros autores de su área de influencia de pensamiento como puede ser el caso de J. Baudrillard, su autobiografía recientemente publicada, "Cool memories" rezuma en abundancia de recursos poéticos, entre los que cabe destacar, especialmente, la metáfora. Ahora bien, resulta imposible penetrar en el pensamiento de J. Baudrillard sin tener en cuenta un presupuesto fundamental: se trata de un iconoclasta que intenta socavar los fundamentos de la representación por medio del método de la desconstrucción en pura prolongación de un Nietzsche. A lo que aspiraba Nietzsche era a desconstruir el lenguaje y, sin embargo, no podía perpetrar ese crimen sin el propio lenguaje. No pudo escapar del método de la razón instrumental. A Baudrillard le ocurre lo mismo. Muestra una fascinación "desnuda" por el lenguaje poético.

(20)

La nueva teoría de la metáfora, como la teoría del discurso elaborado en el contexto del debate con el estructuralismo, coloca en primer lugar el doble sentido en el símbolo a nivel semántico. De un modo semejante al caso anterior, la ventaja de tal posicionamiento consiste en poder estudiar el fenómeno del lenguaje simbólico a partir de una "constitución lingüística homogénea", mientras que el símbolo se somete a una diversidad de investigaciones. (30) Así pues, el símbolo puede dar que pensar como vimos, bajo la condición de ser dicho, de aparecer en el lenguaje, de ser interpretado.

relativo a la metáfora, el doble sentido del símbolo, corresponde a la tensión entre: el sentido (interpretación) literal y el sentido (interpretación) figurado, y, la producción de una sobreabundancia de significado. También en el símbolo, el sentido latente pasa por el sentido primero y patente que, proporciona el punto de referencia o de acceso para la interpretación; el sentido segundo constituye prácticamente "el sentido del sentido" (31), y su apropiación interpretativa es indirecta, implicando la dependencia del segundo en el primero. Y, hasta cierto punto, Ricoeur reconoce en el símbolo un trabajo de semejanza análogo al de la metáfora, en cuanto a la adquisición de los nuevos sentidos por la

sugestividad de las primeras formulaciones. En esta aclaración del símbolo por la innovación de la metáfora, Ricoeur propone, una vez más, que la razón de su inagotabilidad para el pensar conceptual, puede residir en la inserción de ella en el proceso esquematizante que, como muestra en la teoría de la metáfora, conjuga áreas semánticas aparentemente desconexas. Esta inagotabilidad se debe simplemente al hecho de que ninguna categorización puede alcanzar todas las posibilidades semánticas que guarda el símbolo.

Marcando ahora la diferencia entre el símbolo y la metáfora, el juego de la semejanza a nivel simbólico no es justamente una aprehensión, como en la metáfora, sino una asimilación de una cosa a la otra. Consecuentemente y en contraste con la reconstrucción explicativa de la metáfora, la interpretación del símbolo es también una asimilación y los límites conceptuales, ante la opacidad del símbolo, no son tan definidos: "al asimilar unas cosas a otras, nos asimilamos a lo que esto significa". (32)

Así pues, en contraste con la descripción que se puede hacer del proceso metafórico, la naturaleza del símbolo apunta hacia varias formas con las que se relaciona, a través de una dimensión o actividad extra o pre-lingüística. En los casos de las zonas de emergencia

del símbolo discernidas desde "El Símbolo del Mal", el cosmos y la imaginación poética, Ricoeur las relaciona con el "enraizamiento primordial del Discurso de la Vida" (33), con la "capacidad del cosmo de significar" (34), y con la condición del lenguaje poético de descubrir y recrear la realidad, que el lenguaje y la visión natural "oculta o reprime" (35). Lo que en el símbolo emerge a través del lenguaje -sin totalmente emerger- es, por tanto, una fuerza no específicamente lingüística. De esta forma, para Ricoeur, la existencia humana puede ser interpelada por fuerzas provenientes de arriba (cosmos-sagrado), de abajo (oníricas) y lateralmente (la imaginación poética).

"El poder de los impulsos que obzeca nuestras fantasías, de modos imaginarios de ser que a la vez inflama la palabra poética, aquél potentísimo que nos amenaza en la medida en que nos sentimos amados, en todos estos registros y, tal vez en otros también, la dialéctica del poder y de la forma se realiza, garantizando que el lenguaje capte apenas la espuma en la superficie de la vida." (36)

Se torna pues bastante clara la frontera que quiere establecer y aclarar Ricoeur entre metáfora y símbolo. La innovación semántica propia de la metáfora es un acontecimiento del discurso que será integrado en el léxico y la polisemia de una palabra: la metáfora viva

pasa a ser metáfora muerta. En contraste, el símbolo se preserva, por su enraizamiento relativamente constante. A pesar de todo, entre la dinámica a nivel de creatividad del lenguaje y la relativa permanencia del símbolo, Ricoeur emplea una acción mediadora, es decir, una red de intersignificación en la cual las metáforas retienen una cierta estabilidad:

"Son metáforas dominantes capaces de engendrar y de organizar una red que sirve como unión entre el nivel simbólico con su evolución lenta y el nivel metafórico más volátil". (37)

De cualquier forma, hay un ir y venir entre el símbolo y la metáfora, en la medida en que los sistemas simbólicos constituyen una reserva de sentido siempre por ser dicha en la metáfora. El lenguaje metafórico sólo consigue expresar la superficie de lo simbólico y de su implicación extra-lingüística, pero en cuanto proceso, puede constituir un traer al lenguaje progresivo el enraizamiento simbólico. Ahora bien, es en la inclinación del comprender, en el dar que pensar del símbolo, en donde se entronca la actividad filosófica.

Conviene a la hermenéutica la reconquista del discurso en cuanto referencia, en cuanto abrir y descubrir realidades, pero, también, le conviene distinguir y

articular los sentidos de los diversos discursos. En la medida en que, la cuestión de la comprensión es forzosamente fundamental a la problemática hermenéutica, teniendo desde Heidegger una clara orientación ontológica, lo que nos conduce a considerar la relación entre la referencia metafórica y la ontológica implícita, que el discurso filosófico procura tematizar.

La explicitación filosófica de las posibles referencias ontológicas encuentran su posibilidad de realización en la verdadera tensión de la metáfora que, como el símbolo, se realiza en la conceptualización: el ser como metáfora que se actualiza en el entrecruzamiento de los campos semánticos, efectuado por la imaginación creadora, significa al mismo tiempo ser y no ser. Todavía, en cuanto tal, la metáfora constituye un boceto, es decir, un modelo heurístico, para una determinación conceptual o especulativa, siendo precisa una especulación acerca de la condición de posibilidad de lo conceptual y de una sistematización racional.

"La imaginación creadora no es otra cosa sino esta exigencia dirigida al pensamiento conceptual". (38)

"Lo especulativo es el principio mismo de la inadecuación entre ilustración e intelección, entre ejemplificación y aprehensión conceptual. Si la imaginatio es el reino de lo semejante, la intelectio es el del 'mismo'(...). En el

horizonte abierto por lo especulativo, el
'mismo' funda el semejante y no inversamente".
(39)

Lo especulativo es justamente posible por la capacidad reflexiva del propio lenguaje. esto es, de su capacidad de ser puesto a distancia: "el lenguaje se designa a sí mismo y a su otro" (40). Se trata de seguir las implicaciones del lenguaje como referencia al otro: "por este poder reflexivo, el lenguaje se sabe en el ser" (41).

Hay aquí efectivamente dos, tal vez tres, trabajos que parecen estar envueltos en este proceso: el trabajo del pensar especulativo, el trabajo del propio texto poético, pero también el trabajo mediador de la interpretación, cuya explicitación en la innovación semántica es una primera racionalización. Retomando la distancia implícita en el propio trabajo del texto, del escrito, y sobre todo, inicialmente del lenguaje: es precisamente este distanciamiento lo que constituye el espacio potencialmente abierto para el pensamiento racional. (42) Sin embargo, la recreación por el lenguaje envuelve, también, a su inserción ontológica, a su pertenencia, y a su saberse en el ser. Y así su poder referencial y revelador permanece y permite que la

realidad sea pensable: "este saber ya no es intralingüístico: va del ser al ser dicho, al mismo tiempo que el propio lenguaje va del sentido a la referencia". (43)

El discurso especulativo retoma, por tanto, a la ontología implícita en la referencia desdoblada del discurso poético. Inicialmente, como instancia crítica, retoma en su espacio propio de articulación las nociones del mundo, la verdad, la realidad. Evitando todavía la dicotomía entre la denotación (conjunción, representación objetiva, del discurso científico) y la connotación (emoción, intuición del discurso poético). Ricoeur apunta hacia la coimplicación dialéctica inherente al lenguaje y a la metáfora, que las vuelve una experiencia de descubrir-crear.

"Lo que el discurso poético trae al lenguaje es un mundo pre-objetivo donde nos encontramos ya desde el nacimiento, pero también en el cual nosotros proyectamos nuestro posible ser más personal. Es preciso por tanto apoyar el reino del objeto, para dejar decirse a nuestra pertenencia al mundo en el que habitamos, lo que quiere decir que, al mismo tiempo nos precede y recibe la impresión de nuestras obras. En una palabra, es preciso restituir la bella palabra "inventar" o su sentido desdoblado, implicando al mismo tiempo descubrir y crear". (44)

La referencia 'desdoblada' -es y no es- de la metáfora, permanece en cuanto tal en el nivel semántico y constituye una concepción tensional de la verdad. La filosofía se apoya en el dinamismo de la enunciación metafórica, pero establece un espacio conceptual del sentido precisamente a partir del distanciamiento, ya posibilitado por el discurso poético en cuanto texto y obra: el discurso especulativo sería entonces, fundamentalmente, una sistematización racional del trabajo, de la organización ya operativa en el lenguaje poético.

"Lo que es asignado al pensar por la verdad tensional de la poesía, es la dialéctica más originaria y más disimulada: la que reina entre la experiencia de la pertenencia en su conjunto y el poder de la distanciamiento que abre el espacio del pensamiento especulativo". (45)

En su intento de resolver el problema hermenéutico y de relacionar la actividad filosófica a la interpretación de la vida del hombre y del mundo, por la hermenéutica de los textos y de los símbolos, Ricoeur reutiliza fundamentalmente las posiciones de la fenomenología, pero no las suprime de ningún modo. La fenomenología continúa operativa en cuanto cuestión del sentido, eventualmente de sentidos múltiples, y en cuanto suspensión de actitud natural, sin que esta suspensión se torne justificante

para una posición idealista, criticada por Ricoeur. Por el contrario, a un pensamiento centrado en el Yo trascendental, Ricoeur propone que la intencionalidad envuelta en la auto-comprensión sería en un principio excéntrica, es decir, en función del texto.

El uso para Ricoeur del distanciamiento-explicación, como formando parte de la comprensión-pertenencia acentúa, también, la implicación de la reducción en su teoría hermenéutica: la suspensión de la referencia inmediata, la lectura de la arquitectura del sentido, que -en cuanto signos- constituye siempre ya un ponerse a distancia con respecto a las cosas, representa un momento crítico en el trayecto de la comprensión y de la reflexión filosófica. A este respecto, enfatiza A.Ortiz-Osés que la "hermenéutica no reprime lo metafórico", sino que lo asume:

"Según Ricoeur, en el discurso metafórico se lleva a cabo una auténtica 'transgresión categorial' que crea sentido: aquí el lenguaje se despoja de su función descriptiva directa para acceder al nivel mítico en el que se libera su función de descubrimiento. La 'impertinencia semántica' del lenguaje metafórico libera ahora el poder de sugestión de la palabra (resonancia afectiva), que está ligado a la evocación de imágenes. El sentido (verbal) se fusiona con la imagen (no verbal). El 'decir' es así un 'ver como', o sea, una visión a través de las imágenes proyectadas vívidamente. Podría entonces afirmarse que la 'ilusión' adquiere poder ontológico: la metáfora sirve de modelo pro-creativo del descubrimiento de la realidad."
(46)

Pero habría que considerar igualmente, el factor de suspensión en la propia recreación poética, es decir, la suspensión del lenguaje y de la visión del mundo vulgar, por la metáfora viva y por la imaginación creadora, y así la promoción de lo posible más allá de la necesidad. La regeneración que implica la realización de la poética de la voluntad, exige la reconquista de lo posible frente a la tendencia que se deja fascinar por la objetividad, y frente a la tendencia de confundir la esfera interpersonal con la necesidad de las cosas.

La teoría hermenéutica ricoeuriana, que caracterizamos como participación crítica, colabora en la recreación del texto y del mundo, es decir, en la circulación libre de los signos y, por implicación, de las ideas, que significan y dan sentido a nuestra experiencia. Sin embargo, la razón filosófica viene después, y su tarea consiste en la sistematización de la experiencia pre-objetiva, además de colaborar a su vez en la fundamentación especulativa de tal experiencia. Es todavía notable, que el espacio conquistado por el pensar especulativo sea un espacio vinculado a la expresividad lingüística y simbólica, así como al propio trabajo hermenéutico. Digamos entonces que, su esfuerzo de conceptualización del distanciamiento como condición de

posibilidad de la hermenéutica, quiere aclarar que el sentido de la existencia se reconoce como interpretativo y dependiente del modelo mítico-poético, así como del modo en que habitamos nuestro mundo.

3.- ACCION Y NARRACION COMO INNOVACION SEMANTICA POR LA IMAGINACION CREADORA

Al destacar, en los dos apartados anteriores la potencialidad del texto y de la metáfora para la articulación de la comprensión y de la explicación como instancias en el justificar y, correspondientemente, en la teoría hermenéutica; Ricoeur recurre de nuevo al sistema simbólico que se constituye en el paradigma necesario para recalar en la acción humana. En el importante artículo, "El Modelo del Texto: Acción Significativa Considerada como Texto" (1971), Ricoeur, en sintonía con la semiología contemporánea, argumenta que el lenguaje como sistema lingüístico, o como forma simbólica privilegiada, tiene en relación con otras expresiones semiológicas un papel de paradigma: la posibilidad de explicar y de comprender un texto es, al mismo tiempo, un modelo de explicar y de comprender otras actividades y, sobre todo, un acceso

inmanente a la ordenación simbólica de la realidad social.

"Un sistema lingüístico, desde el punto de vista de la semiología, es sólo una especie dentro de un género semiótico, si bien que esta especie tenga el privilegio de ser paradigma para otras especies del género (...) En la medida en que el modelo semiológico se mantiene como válido, la función semiótica o simbólica, esto es, la función de sustituir cosas por signos, parece más que un mero efecto en la vida social. Es su propia función. Según esta función generalizada de la semiótica, debemos decir no sólo que la función simbólica es social, sino que en realidad es fundamentalmente simbólica." (47)

Esta constitución lingüística y simbólica del mundo humano representa, por tanto, la justificación de recalar en la acción con el mismo rigor que un discurso fijado por la escritura, un texto. La acción humana puede ser también leída, analizada, esto es, explicada y eventualmente comprendida: se trata de afirmar la fuerza heurística de la acción y, a la vez, afirmar que no hay acción sin imaginación. Por ello, Ricoeur, observa que la estructuración de la acción es análoga al hecho de hablar, al "speech-act", en la medida en la que la acción posee una "exteriorización intencional" (48), y una dialéctica entre el acontecimiento y el sentido. Recurriendo a la clasificación de los hechos del habla, establecidos por J.L.Austin, Ricoeur reconoce en la acción una combinación, comparable al acto de hablar que trata del sonido y de la

unión sintáctica de las palabras y de las nociones presentadas por estas palabras.

Con su aspecto locutorio, hay en el acto del habla un aspecto elocutorio en el cual una intención (se pregunta, se ordena, se promete, etc.,) se transmite en un intento sintáctico y gramatical y, a la vez, en un contexto de uso convencional. De esta forma, especialmente importante para Ricoeur, es el que se pueda expresar en términos psicológicos lo dado en un estatuto semántico, asegurando tanto la objetividad de la interpretación como su extensión a la acción. Las reglas implícitas en el uso convencional y en el acto elocutorio del lenguaje, permiten la elaboración de una criteriología, por medio de la cual, la acción puede ser analizada en cuanto a "tipos" que obedecen las reglas. La acción tiene por tanto un "contenido de sentido" que le da una cualidad lógica; análoga al acto del habla, lo que Ricoeur llama "acción-acontecimiento" y se dialectiza así entre su dimensión temporal y fugitiva y su dimensión identificable y analizable.

El recurso a las categorías de la filosofía del lenguaje de Austin para establecer la analogía entre el texto y la acción, se ven ampliadas por la influencia en

Ricoeur del pensamiento inspirado por el Wittgenstein de las "Investigaciones Filosóficas". Desde el punto de vista metodológico, Ricoeur, interesado en dar a su teoría hermenéutica un tono crítico y, por tanto, no psicológico, se centra en la lógica immanente del lenguaje, haciendo converger problemáticas de tres proveniencias diferentes:

1) el problema hermenéutico, especialmente de origen alemán, que se define en gran parte por la cuestión de Verstehen y de Erklären:

2) el análisis estructural, difundido a partir de Francia y;

3) el análisis lingüístico anglo-americano.

Antes de abordar la relación que tiene la acción con la narratividad, mencionemos un otro sentido de intervención que aparece en la secuencia del aprovechamiento que Ricoeur hace del acto del habla para sí. Se trata de lo que Austin llamaba acto perlocutorio, esto es, el efecto que produce en el interlocutor el hecho de hablar. En la "Teoría de la Interpretación", Ricoeur ya admite que esta característica del "speech-act", se puede referir a los fines que trascienden la esfera propiamente lingüística, "es el aspecto menos comunicable del hecho del habla, en la medida en que el aspecto no lingüístico

tiene prioridad, relativamente, al aspecto lingüístico en tales actos". (49) El acto del habla tiene por tanto un impacto, interviene. Ahora bien, en el plano de los textos, por lo menos en los textos que pretenden estructurar poéticamente una imitación de la acción humana, la intervención puede ser apreciada como configuración que participa en la posible transformación de la realidad, afectando, por tanto, al mismo sentido de la acción.

El trayecto de la actividad hermenéutica, que conduce en principio a una interpretación crítica en Ricoeur, debe poder tener en cuenta y reconstruir el proceso de la obra en cuestión, desde su inserción en el mundo de la vida hasta en la realidad recreada por ella y, en el consecuente efecto que modifica el horizonte y el actuar del lector, pasando justamente por un análisis de su lógica interna. Para Ricoeur, "narrar será -al decir de J.L.L.Aranguren- configurar una experiencia que, forzosamente, trans-curre, es decir, ocurre, ha ocurrido u ocurrirá en el tiempo, entonces el planteamiento ya no es semiótico sino filosófico. (...) o, con palabras de Ortega, la historia 'ya no es ver, es pensar lo visto', interpretarlo, y antes, situarlo en su perspectiva narrativa, esto es, dirá Ricoeur, en su secuencia temporal". (50)

En "Tiempo y Narrativa", Ricoeur expresa un movimiento ascendente que parte de la apertura de la obra y que se desarrolla en tres fases miméticas: Mimesis I sería la dimensión de capacidad implícita que proviene de una integración de la obra en el sistema simbólico, del cual se obtiene un saber previo a la actitud, constituyendo, "Recursos pre-narrativos del actuar humano..." (51); las fases del Mimesis II o de la configuración-comprensión y de Mimesis III o de refiguración, completan pues el movimiento, sugiriendo una circularidad o tal vez mejor, una figura espiral, en la medida en que terminan en una nueva capacidad y posibilidad de otras configuraciones y refiguraciones.

El poder utilizar el texto o la narrativa como modelo para la interpretación de la acción, reside en el hecho de ser aquella siempre ya mediatizada por el sistema simbólico y así inscrita, articulada, en los signos. Anteriores a la interpretación hermenéutica como tal, los símbolos representan entonces "acciones interpretacionales" que proporcionan la estructuración que permite la interpretación de la acción humana trasladarse más allá de la interpretación original de quien la realizó, y además, la hace disponible como modelo universal para ser leída por quien sabe leerla.

situándonos en un tiempo no tanto lineal sino histórico. En otras palabras, con la exteriorización y la autonomización de la acción humana en la simbolización, se instaure primeramente su carácter histórico y un concepto de tiempo que se mide por las marcas inscritas en el espacio histórico.

"Pero el discurso, el texto, no se cierran sobre sí mismos, sino que están abiertos al oyente, al lector. El texto hace, y su hacer demanda, pide ser leído. El mundo del texto -continúa J.L.L.Aranguren- liberado de su contexto vital, es mundo del lector y para el lector. P.Ricoeur, en el capítulo del tercer volumen, que lleva el título de Monde du texte et monde du lecteur, estudia este problema de la recepción del texto por su lector, de la nueva e inevitable reconstrucción (o des-construcción) por parte de éste, y así, sacado de sí mismo, de su vuelta a la vida por la lectura". (52)

La acción viene como acontecimiento, pero es comprendida como sentido estructurado, inscrito en "marcas" y reestructurado en el tiempo por la interpretación. En segundo lugar, estas marcas, reunidas por lo que pueden revelar acerca de la acción humana, acaban por constituir la historia.

Analícemos ahora con Ricoeur el tema de la coimplicación entre la acción y la narración por la vía de la imaginación creadora, que nos situará frente a las

cuestiones del tiempo y el destino. La mediación que constituye Mimesis II, o la composición de la intriga, representa no solamente la transformación por la imaginación de lo pre establecido, sino también la reorganización de los signos, frente a un dominio propio de la acción humana, o interhumana.

En su prefacio a "Tiempo y Narrativa", Ricoeur declara que la problemática de esta obra tiene una relación complementaria con la problemática de "La Metáfora Viva". A pesar de provenir de diferentes campos gramaticales (la metáfora de la teoría de las figuras retóricas, y la narrativa de la teoría de los géneros literarios), ambas envuelven un elemento común: la innovación semántica, esto es, la producción o creación de sentidos y la mediación a través de la imaginación creadora, influyente tanto en el hacer de una nueva metáfora como en la estructuración de una intriga. Como Ricoeur dirá más adelante en la misma obra, "con Mimesis II se abre el reino del como si" (53), análogamente, por tanto, a la esquematización heurística operativa en el proceso metafórico y propuesta por la imaginación. A pesar de todo, es en la cualidad mimética de la narrativa, particularmente, donde la imitación de la acción y el resurgimiento de los "valores temporales" se distinguen de

la metáfora, pero vuelta para la experiencia inmediata y hacia los valores "sensoriales, poéticos, estéticos y axiológicos" (54) El alcance más amplio y más histórico de la narrativa, se conjuga de un modo más pertinente con la intención al mismo tiempo ontológica y práctica de la teoría hermenéutica de Ricoeur.

En "Imaginación en el Discurso y en la Acción" (1976), Ricoeur explicita el funcionamiento de la imaginación en el discurso a partir del proceso metafórico, transponiendo así los contextos de la metáfora para la dimensión más general y pública del discurso y de la acción. El factor que permite este pasaje y esta creatividad del lenguaje, se ejemplifica en la metáfora, donde la imaginación es operativa en la aproximación y superación de la distancia entre diferentes campos semánticos y, a la vez, en la creación-producción de una nueva significación. Es por esto que, la metáfora y el lenguaje poético tienen una función heurística e implican una cierta iconicidad, un dejar-ver, del mundo o mundos que aparecen en los textos.

"(...)el trabajo de la imaginación consiste en esquematizar la atribución metafórica. Como el esquema kantiano, le da una imagen y una significación emergente. Antes de ser una percepción que desvanece, la imagen es una significación emergente." (55)

Subrayemos una vez más que, para Ricoeur no hay en los textos una referencia directa; a pesar de todo, puede haber un reconstruir indirecto del mundo al que el texto abre a partir de la reconstrucción y comprensión del sentido estructurado en la elaboración del discurso simbólico. Pues, el distanciamiento implícito al fijar el discurso en el texto, representa ya una emancipación de los límites del diálogo y una participación en el trabajo del texto, donde emerge un mundo y no meramente una situación. Principio operativo claramente en el discurso descriptivo, "verdadero", es la particular paradoja que se gesta en el discurso poético, consistente en que éste no se cierra en su propia significación, es decir, en el trabajo del signo sobre sí mismo.

La imaginación poética, como Ricoeur afirma desde "El Símbolo del Mal", está en la raíz misma de la expresividad lingüística y, consecuentemente, del pensamiento. Tal "aumento icónico" relacionado con la imaginación, situado en el trabajo de la esquematización de los modos posibles de ser y producido especialmente por la fijación de la escritura, corresponde a la cualidad mimética de la narrativa. Entre el "ver" y la descubierta que la narrativa engendra en su rehacer de la realidad y en el "hacer" de proyectos futuros, la imaginación crea

una zona para su dialectización; en ella,

"(...) la función del proyecto, mirando hacia el futuro, es la función narrativa, mirando para el pasado, cambian entonces sus esquemas y sus filtros, el proyecto tomando de la narrativa su poder de estructuración y la narrativa recibiendo del proyecto su capacidad de anticipación (...)" (56)

Se reconoce en este texto una adaptación de la dialéctica arché-telos a un nuevo campo, donde las posibilidades prácticas se entrecruzan con el contar de una historia, con la narrativa, de donde proviene la materia a partir de la cual se hacen proyectos; y en donde la imaginación actúa de mediadora, con capacidad de suspender y de reformular la realidad. Pero, para Ricoeur, esta actividad de la imaginación creadora en la innovación semántica y narrativa, así como en la acción, no se efectúa sin el concurso de la articulación de las exigencias provenientes del hombre, de su afirmación originaria, de su aspiración a ser libre.

En cuanto al sentido o dirección de la mediación de la imaginación, Ricoeur ya lo indica en un pasaje de su ensayo sobre Freud, al confrontar el paradigma de la reducción de la libertad a la necesidad -según la posición de los Maestros de la Sospecha-, encontrándose ejemplificada en la "Ética" de Spinoza, y relacionándolo

con la "Palabra como Revelación". La clara identificación de lo posible con la dimensión religiosa cristiana, asocia implícitamente la imaginación con la esperanza; es la imaginación -con la esperanza- la que se resiste al aspecto trágico o fatal de la necesidad; es también la imaginación la que promueve transformaciones al nivel mítico-poético, influyendo en todos los dominios de la experiencia humana; es finalmente la imaginación la que trabaja para establecer en el seno de la historia la comunicación entre proyectos individuales y colectivos en los cuales se reconoce, "no sólo los contemporáneos sino, también, los predecesores y los sucesores" (57).

La imaginación creadora funciona al mismo tiempo, en el establecer constante de conexiones y en el resistir a la tendencia a neutralizar relaciones intersubjetivas, esto es, la tendencia, animada por la organización técnico instrumental, de volver a "nosotros" en "ellos" o "aquello". La imaginación se empeña en mantener el distinción entre el curso de las cosas y el curso de la historia humana. Adaptando el vocabulario de Chomsky al problema sugerido por Gadamer acerca de la historicidad de la comprensión, Ricoeur atribuye la imaginación, primordialmente, a la "competencia" de salvaguardar esta distinción y, en segundo lugar, en cuanto "performance".

al esfuerzo por mantenernos abiertos y receptivos a los efectos históricos que la tradición transmite. Esta apertura es la condición misma de la experiencia histórica y de la constitución de la unión analógica entre el yo-individuo y los otros.

"(...) permanecemos afectados por los efectos históricos, sólo en la medida en que somos capaces de alargar nuestra capacidad de ser afectados. La imaginación es el secreto de esta competencia." (58)

La recuperación de esta experiencia y su reconocimiento como condición fundamental que, subyace y vuelve posible la comprensión histórica retiene un esfuerzo, parecido al de Heidegger, por recordar una situación a través de las formas derivadas.

Todavía, y para terminar, conviene no obstante poner en evidencia tres facetas discernibles del trabajo inherente a la imaginación, y que a continuación resumimos. Primeramente, la imaginación se infiere en la estructuración metafórica y simbólica de la historia del hombre, contribuyendo no sólo en el hacer y en el rehacer de ella, sino también en el "ver" cognitivo que aumenta la consciencia a través de la organización significativa y mimética del texto y de la narrativa: "la historia, en

tanto que reconstrucción, es, a su modo, ficción y, desde luego, siempre, literatura, incluso metáfora más o menos viva (por ejemplo, en Braudel), el tiempo o duración largos, categoría tan importante en su concepción de la historia, es nada más y nada menos que una metáfora". (59)

En segundo lugar, la capacidad de utilizar y de renovar los esquemas simbólicos y cognitivos, acentúa la diferencia entre lo posible, inherente a la historia humana y a la necesidad de la naturaleza. La competencia de proteger la intersubjetividad de una reducción al determinismo de las cosas y, la performance que nos mantiene en comunicación efectiva con la tradición, subrayan que la unión supone una experiencia temporal que se relaciona con la narrativa contada, transmitida. Forzosamente en contacto con el curso de las cosas y con el tiempo lineal o convencional, la experiencia humana retiene a pesar de todo, un tiempo profundo que se remite a la estructuración simbólica o narrativa que revela el destino común y el sentido de la acción.

En tercer lugar, la imaginación como performance abierta a los efectos históricos, tiene que ver originariamente con la capacidad de seguir y contar de una historia, así como de reconstruir su red de uniones. Más

allá de implicar una dimensión intersubjetiva, los personajes y los temas reflejan una experiencia en común y ejercen una influencia en lo imaginario de quien recibe y sigue la historia, se trata de la persistencia de la imaginación en mantener la distinción entre la historia común de las acciones humanas, ya sean hechas o todavía posibles, y, el curso determinado de las cosas que corresponde efectivamente al papel de la afirmación originaria, "secretamente armada de esperanza" (60)

En cuarto lugar la asociación de la problemática de la imaginación con la problemática del tiempo, abordada primeramente por Kant en la "Estética Transcendental", en términos del sentido interno u orden de sucesión por el cual tenemos conciencia de los estados internos y, a través, de los cuales la experiencia externa del espacio se efectúa por la imaginación, que es colocada por Ricoeur en el contexto del discurso o función narrativa, en vez de en el contexto kantiano de la percepción. La imaginación en este aspecto ricoeuriano, organiza y reproduce las historias varias en una historia única, coherente y común en la medida en que la imaginación histórica y sintetizante, sitúa los campos temporales y parciales en una temporalidad más vasta. El poder de esquematización

atribuido a la imaginación creadora se desdobra dentro de las "configuraciones estables y repetidas" de la tradición narrativa y que se sujeta espontáneamente a la imaginación, pero que aumenta y enriquece por el principio de la "creatividad regulada" y por la libre variación de la "infinita variedad de las historias contadas por la humanidad", que colocan de un modo específico la experiencia humana del tiempo. (61)

CONCLUSION

La necesidad de destacar y de diseñar a lo largo de la obra de P.Ricoeur un modelo de "Hermenéutica Simbologista" a partir de dos registros, el símbolo y la hermenéutica, se justifica por el hecho de que, a pesar de que sean tematizables por separado, son fundamentalmente solidarios. Es nuestra intención explicitar esta tesis como esfuerzo final de hermeneutización sobre la obra de Ricoeur, y para llevar a cabo esta tarea del pensamiento hermenéutico-simbologista de P.Ricoeur, trataremos de segmentarlo en tres áreas de problematización.

1) En primer lugar, la lectura del lenguaje simbólico y mítico en P.Ricoeur obliga a que se encuentre una explicitación acerca de la naturaleza, de la equivocidad de este lenguaje; dado que este lenguaje tiene una estructura semántica de doble sentido, esto es, designa un segundo sentido latente por la vía de un primer sentido patente. Teniendo, además, esta estructura del lenguaje simbólico, la necesidad irrenunciable de una tarea de la interpretación capaz de coordinar sus sentidos múltiples.

Esta correlatividad entre la estructura del símbolo y la actividad interpretativa que se desprende del análisis del discurso ricoeuriano, implica el evitar acepciones demasiado estrechas sobre el símbolo en contraposición a su crítica por exceso en Cassirer. De este modo, la definición cassireriana, donde el símbolo se refiere a todas las maneras de dar sentido y objetividad a la realidad, sin distinguir entre expresiones unívocas y expresiones equívocas, sería excesivamente permisiva. Mientras que, una definición que considere al símbolo sólo en términos de analogía, pudiendo ser observado desde fuera y suprimiendo la dinámica de la asimilación del hombre a lo simbolizado, sería excesivamente restrictiva.

La interpretación que busca por su parte el apropiarse la expresividad del símbolo, participando en el proceso de simbolización de la realidad, busca, también, el distinguir y explicitar la sobredeterminación semántica -el momento de mayor creatividad- del lenguaje simbólico en sus diversos niveles. Así, debería de evitar, fundamentalmente, una reducción aristotélica de la búsqueda común, hermeneia, a cualquier enunciado que diga algo de algo. Sin embargo, como ya hemos visto en la naturaleza estructurante del lenguaje (A.Ortiz-Osés), y en la relación entre hermenéutica y ontología de la

comprensión (Gadamer-Heidegger), esta dimensión tiene una innegable importancia en tanto que sufre de la misma extensión excesiva que el símbolo en Cassirer.

En "El Símbolo del Mal", para justificar la posibilidad de una interpretación creadora que respetara el sentido dado por el símbolo y que promoviera la reflexión y, en definitiva, la comprensión filosófica, Ricoeur caracteriza el símbolo como una especie de "deducción trascendental", es decir, el símbolo tendría como función primordial ser referencial, decir más allá de sí mismo, su misión es, pues, trascender el enclaustramiento al que los estructuralistas habían condenado a la lengua. El símbolo sería especialmente "el cordón de suscitar, de aclarar, de ordenar" una región de la experiencia humana.

La realidad experimentada por el hombre, es una realidad constituida lingüística y simbólicamente e interpretada dentro de una tradición cuya lectura se hace desde sus propios símbolos y mitos. En otros términos, antes del trabajo de interpretación, con el cual se quiere superar la distancia cultural para transformar contemporáneo un texto y de este modo disponerlo para una mejor comprensión, hay que -por decirlo con palabras de A.Ortiz-Osés- hacer una protointerpretación simbólica, que

implica un "apalabramiento" el cual sella nuestra manera de habitar el mundo. El lenguaje mítico que en Ricoeur -es un lenguaje de orden superior porque el símbolo elemental adquiere formas más complejas- y en el cual se integran los símbolos, es ya interpretación en la medida en que se constituye en enunciados que interpretan la realidad, no por su intuición, como en la perspectiva perceptualista, ni por las impresiones o esencias abstractas de los objetos (Zubiri), sino por la significación y expresividad que se produce en la convergencia del cosmos, de lo onírico y de la imaginación poética, las tres "zonas de emergencia" del símbolo. Es importante insistir que para Ricoeur, la expresividad cósmica nos remite, precisamente, a buscar un soporte extralingüístico que permita a la simbolización su decir infinito. Por otra parte, es justo reseñar que la equivocidad de la misma vida psíquica obliga a que una teoría y su interpretación como es el psicoanálisis, establezca la diferencia entre lo que se dice y lo que se quiere decir: el acceso es indirecto, pasando especialmente por el "texto" del sueño contado y del deseo no explícito, es decir, de la semántica del deseo al sentido oculto que esconde el símbolo.

Para entender el símbolo como lugar donde acontece el Sentido, es preciso tomar el símbolo en su momento de creatividad, de sobreabundancia de significación, y no en

el momento en que ya se ha sedimentado, lexicalizado, pues entonces se convierte en un estereotipo insignificante. La estructura en sí misma simbólica -de presentar un doble sentido o sentido múltiple y cuya misión es manifestarse ocultándose- es la que suscita la interpretación en cuanto arquitectura de sentido que emerge desde el símbolo. La realidad humana es fundamentalmente interpretada, lingüística, en definitiva, una cuestión de comunicación: ya no se trata del Sentido del Ser, sino antes bien del Ser como Sentido. Este proponer lo ontológico en la onticidad de la comunicación es un paso importante que da Ricoeur para la renovación de la hermenéutica filosófica a partir del estructuralismo.

La lógica del doble sentido, propia del lenguaje equívoco del símbolo, podría ser revisada desde otra perspectiva semántica, en términos de polisemia, es decir, en cuanto potencialidad de las palabras para adquirir otras connotaciones, reteniendo las originarias, a partir de contextualizaciones diferentes. Es a este nivel donde el símbolo se encuentra explicado como formando parte de la dinámica lingüística, por tanto, ya no debe haber un "enigma" acerca del símbolo.

Pero el símbolo, también, se integraría en el discurso y en la creatividad del lenguaje, ejemplificada

en el proceso metafórico. La nueva teoría de la metáfora, como la teoría del discurso elaborado en el contexto del debate con el estructuralismo, coloca, en primer lugar, el doble sentido en el símbolo al nivel semántico y de la polisemia. De un modo semejante a lo aludido anteriormente, la ventaja de tal posicionamiento consiste en poder estudiar el fenómeno del lenguaje simbólico a partir de una "constitución lingüística homogénea". Así pues, el símbolo da que pensar, como vimos, bajo la condición de ser dicho, de aparecer en el lenguaje, de ser interpretado. Ricoeur reconoce en el símbolo, un trabajo de semejanza análogo al de la metáfora, en la adquisición de los nuevos sentidos por la sugestividad de las primeras formulaciones. Lo que Ricoeur busca a partir de la metáfora, es una teoría de la significación que desvele, que el sentido figurado y el sentido literal pueden pertenecer al mismo campo semántico y que, la ambigüedad del lenguaje poético puede ser predicativa. La metáfora en este contexto, puede ser una llave para la justificación de esta ambigüedad que caracteriza, particularmente, a la obra literaria más próxima del relato mítico-poético.

No obstante, se torna bastante clara la frontera que quiere establecer y aclarar Ricoeur entre metáfora y símbolo. La innovación semántica propia de la metáfora, es un acontecimiento del discurso, que será integrado en el

léxico y en la polisemia de una palabra: la metáfora viva pasa a ser metáfora muerta. La metáfora será viva si en lo que enuncia hay un aumento de significación por necesidad expresiva, si eleva a la imaginación a pensar más allá. En contraste, el símbolo se preserva, por su enraizamiento relativamente constante. A pesar de todo, entre la dinámica a nivel de creatividad del lenguaje (metáfora) y la relativa permanencia del símbolo, Ricoeur establece una noción mediadora, es decir, una red de intersignificación en la cual las metáforas retienen una cierta estabilidad.

De cualquier forma, hay un vaivén entre el símbolo y la metáfora, en la medida en la que los sistemas simbólicos constituyen una reserva de sentido todavía por ser dicha en la metáfora. El lenguaje metafórico sólo consigue expresar la superficie de lo simbólico y de su implicación extralingüística. Sin embargo, la metáfora en cuanto proceso, puede constituir un traer al lenguaje progresivo el enraizamiento simbólico. Ahora bien, es en la inclinación del comprender, en el dar que pensar del símbolo, donde se entronca la genuina actividad filosófica.

Esta filosofía para la interpretación del símbolo por su especificidad de doble sentido, está pertrecha de procedimientos metodológicos, -en lenguaje ricoeuriano- se

trataría de integrar a través de la "larga vía", el trabajo a nivel semántico antes de acceder al nivel existencial-ontológico. Esta teoría hermenéutica debería investigar la existencia de las formas simbólicas, establecer la criteriología que distingue y distancia al símbolo de las formas retóricas, reconocer los variados estilos y modelos hermenéuticos, y por fin, arbitrar las interpretaciones en conflicto. Pero esta tarea hermenéutica emerge animada por una ontología de la comprensión que en P.Ricoeur se desdobra en una ontología de la comunicación.

Es en este sentido en el que consideramos que la ontología que propone Ricoeur es una ontología emergente, a partir de su filosofía del lenguaje, en el cual podemos incluir las reflexiones sobre el símbolo, el análisis estructural, la metáfora, el texto y la función narrativa. Desde el punto de vista de quien interpreta y comprende, la dimensión ontológica emerge como dimensión alcanzada al final de una reconstrucción paciente, metódica, en cuyo caminar se manifestarán avances en la auto-comprensión.

Ahora bien, la naturaleza de esta emergencia, subraya hasta qué punto lo ontológico en Ricoeur -y tal vez en el pensamiento neo-hermenéutico como he querido mostrar en el primer capítulo al exponer los modelos de

ontología del lenguaje en A.Ortiz-Osés, Gadamer y Heidegger- se traduce prácticamente en términos de comunicación: nosotros somos, vivimos y nos movemos en un mundo constituido lingüísticamente, y es desde esa instancia, precisamente, desde la que se regula todo el entendimiento-comunicación posible con la realidad de las cosas, con la historia, con lo Sagrado. Aquí, la recreación del lenguaje estaría estrechamente ligada con la recreación que el pensar establece, además de posibilitar un modelo heurístico para la acción humana, a través de un desdoblamiento de la comunicación interhumana, que pone el énfasis en el "nosotros" y en una historia común.

Tenemos, como ejemplificación por antonomasia de este elemento de comunicación en la obra de P.Ricoeur, el que la subjetividad se enraiza en una Transcendencia frente a la cual se es responsable, es decir, se tiene que responder, que la imaginación es considerada como una "gracia", teniendo mucho que ver con la Palabra revelada, que la realidad se constituye de símbolos y de imágenes poéticas. Es por esto, que la ontología de Ricoeur diverge en efecto de la tradición onto-teleológica de una filosofía "metafísica" que haría círculo consigo misma, y que tampoco es propiamente identificable con las filosofías de la diferencia, como -por ejemplo las de

Lévinas o Derrida-. En Ricoeur, la instancia descriptiva de lo discontinuo se remite a lo continuo, a lo ontológico secretamente reconciliado, a pesar de ser siempre en el presente una ontología rota, esto es, en estado de no-coincidencia.

Si la conceptualización filosófica es por naturaleza un esfuerzo por pensar lo mismo, P.Ricoeur, hace uso de ella para aproximarse a lo ontológico. Así la consecuencia que él avanza acerca de la segunda revolución copernicana vendría expresada en estos términos: se trata, por una parte, de situar la conceptualización en función de la creatividad poética (imaginación), y por otra, como horizonte de la poética de la voluntad. El acceso a lo ontológico-religioso se realiza en la obra de P.Ricoeur de forma indirecta y sistemática. En la "Filosofía de la Voluntad", la experiencia de la Falta y de la Transcendencia es aproximada en dos pasos sucesivos: bajo la conducción de Husserl y de la "epoché" de esta experiencia, para poner en evidencia la reciprocidad de lo voluntario y lo involuntario; y bajo la conducción de Kant y de la dialectización de las antinomias sugeridas por esta estructura recíproca en el pensar, en el hacer y en el sentir. El mantenimiento de esta tensión dialéctica significa, como el acto de la voluntad frente a lo involuntario, que la libertad humana proyectada en el

plano colectivo se afirma en Ricoeur, frente a la libertad que se niega en Sartre.

2) En segundo lugar, el problema de la interarticulación del lenguaje simbólico, se expone en Ricoeur en términos de regresión y de progreso, de restauración del sentido arcaico y de superación desmitificadora. Es aquí donde la circularidad de la estructura del comprender, esto es, el círculo hermenéutico, explicitado por Heidegger y reinterpretado por Ricoeur, se hace imprescindible para la resolución del problema hermenéutico en términos de "conflicto". La zona cósmica y ontológico-religiosa del símbolo, posee una correlación onírica y/o psíquica, en donde se exprime la arqueología personal (Freud) y la colectiva (Jung). Ricoeur subraya que ambas constituyen un esfuerzo simultáneo, uniendo el ser del hombre a lo ontológico en el propio emerger del Sujeto. El Sujeto para Ricoeur es una tarea y no un dato, y esta tarea consiste en colaborar preparando el camino para que el "Yo pienso" ceda en centralismo a la problemática del "Yo soy" existente; definido más tarde como deseo de ser y esfuerzo por existir. El acento se coloca de este modo en la encarnación del hombre.

Para conservar esta cualidad encarnada del Sujeto y del movimiento de su afirmación originaria, es preciso practicar una reflexión disciplinada. Con la hermeneutización del pensamiento de P.Ricoeur, esta reflexión indirecta se canaliza por la "larga vía"; el devenir-consciente, o la llegada del Sujeto, se efectúa en la interpretación de los símbolos y de los textos, lugares privilegiados donde se manifiesta la lógica de su deseo triplemente descentrado: en la arqueología del drama del deseo y de la censura (Freud), en la teleología por la cual se entrevé -o desarrolla- a través de las figuras del Espíritu (Hegel), y en la escatología donde la falibilidad de la voluntad se expresa en el concepto-figura del "Siervo Albedrio", expresión figurada en los símbolos del mal y en los mitos que describen su origen y su fin, presentando de un modo concreto la visión ética del mundo. Frustrado en su aspiración de ser feliz y de insertarse en el buen orden para el cual estaba destinado, el Sujeto no es totalmente responsable del mal que le rodea. El mal que el Sujeto encuentra y continúa, significa el pasaje efectivo de la falibilidad a la falta y consiguientemente a la frustración.

El Sujeto propuesto por Ricoeur, es antes que nada, un Sujeto cuya realización depende de insistir en la necesidad de la profundización de su condición encarnada.

Interpretamos esta condición en un sentido que trasciende al cuerpo en cuanto tal, a la experiencia sensible, esto es, el Sujeto se encarna, también, en el lenguaje y en los símbolos. Y, diríamos, que es precisamente ahí donde se inaugura el curso de la historia para el Sujeto, por medio de la función simbólica, que consiste en la participación e intervención de los Sujetos, dentro de la simbología ya enraizada en el mundo de la experiencia, y a través de la que actúan ampliando la óptica de la tradición reordenando los signos y con ellos el mundo que expresan. Aún más, el Sujeto, interpelado por la Palabra, es llamado a relacionarse confiadamente en un amor no-narcisista (el ejemplo de Job) con la creación. Resulta claro al final de este recorrido por el Sujeto ricoeuriano, que su realización última es consecuencia de una relación, digámoslo sin recato, mística, que configura su auto-comprensión de forma indirecta.

La vía indirecta se caracteriza por la dialectización que va adquiriendo, en este segundo momento, el estilo de pensar ricoeuriano: se vuelve todavía más pronunciado en la medida en la que la comprensión filosófica se desparrama por las diversas disciplinas en conflicto. Ello implica, pues, un trabajo de criteriología y de arbitraje. La tarea filosófica que este largo camino indirecto exige, conlleva, por lo tanto,

la necesidad de una dialéctica que desvele la pertenencia ontológica en la distinción epistemológica; puesto que hay regiones del ser que las ciencias se atreven a elaborar con pretensiones de objetividad y por procedimientos metodológicos propios de estas ciencias.

El paso de la filosofía pre-reflexiva (primera área de problematización) a la filosofía hermenéutica (segunda área de problematización), no constituye en P.Ricoeur una ruptura, sino una renovación y una complejización, donde la preocupación de hacer coincidir, incluso participar activamente, la comprensión filosófica con la lógica (logos) de su objeto, se continúa y se fija con mayor precisión. Diríamos que Ricoeur, procura y busca diseñar un modelo de hermenéutica que podríamos calificar de "participación crítica", donde se coordinarían la referencia ontológica (apropiación, comprensión y pertenencia), con un momento transcendental (distanciación y explicación) y por tanto crítico. Concebida como trabajo a realizar, la intención de una hermenéutica crítica es la de participar en el trabajo propio del proceso de la significación, por una apropiación despsicologizada que retoma el trabajo del texto y todo lo que como mundo de la experiencia se elabora en él.

3) Por fin, la tercera área de problematización del pensamiento de P.Ricoeur, situaría a la actividad hermenéutica al servicio de un interés propiamente filosófico. En la medida en la que la filosofía está mediatizada por la interpretación del lenguaje simbólico, la reflexión filosófica se orientaría por una lógica transcendental del doble sentido, exigida por la equívocidad del símbolo (primera área de problematización), y por la instancia crítica (segunda área de problematización). La reflexión filosófica, se vuelve de este modo conscientemente interpretativa y doblemente hermenéutica: a la mediación del símbolo y de la metáfora hay que sumarle ahora la mediación, por medio de la imaginación creadora, del texto.

La preocupación kantiana en la obra de P.Ricoeur, tematizada por la transcendentalidad, esto es, por la explicitación de las condiciones de posibilidad, y por la organización objetiva de un campo de la experiencia -que Ricoeur atribuye en la primera fase de su teoría hermenéutica al símbolo- se trasvasa en esta tercera área de problematización, al texto. Lo equívoco del lenguaje simbólico nos hace mirar retrospectivamente al objeto primitivo de la actividad hermenéutica en P.Ricoeur, el texto será más bien, la mirada prospectiva, lo terminal. Se trata de experimentar las posibilidades del texto para

la comunicación, como lo hizo en un principio con el símbolo, en cuanto interpretado en otra tonalidad del discurso.

Pareciéndole demasiado restringida la definición de la hermenéutica, en función del problema específico de la interpretación de los sentidos indirectos del lenguaje simbólico, Ricoeur ve posteriormente, que una hermenéutica general tiene que establecerse también al nivel del texto, en el cual puede ser injertado el problema de los sentidos múltiples. Por eso, el pensamiento ulterior de P. Ricoeur acerca de la hermenéutica, en esta tercera área de problematización de su pensamiento, se caracterizará por situarlo en la tensión comprensión-explicación a través de la imaginación creadora. La imaginación para Ricoeur, no es sólo la creación de imágenes de cosas ausentes o irreales, sino fundamentalmente es la actividad creadora-productora implícita e implicada en la imagen poética, recreando al lenguaje y eventualmente a nosotros mismos.

Ahora bien, la intención de la comprensión, incluyendo sus implicaciones ontológicas, se relaciona con el fenómeno del texto, donde a instancias de la explicación, que explicitaría la dimensión sintáctica o estructural subyacente a la dimensión semántica, se puede articular con la intención referencial del texto. El texto sería el

lugar de convergencia: del trabajo del lenguaje y del trabajo de la interpretación. La despsicologización de la comprensión a la que aludíamos anteriormente, residiría en su participación crítica en la productividad del texto que posee, como la metáfora, una capacitación de innovación no sólo semántica, sino también ontológica. Por tanto, la ontología de la comprensión permenece como en la primera área de problematización de su pensamiento hermenéutico, esto es, desde el punto de mira de la teoría ricoeuriana de la interpretación y del lenguaje, pero ahora considerada en términos de texto. El texto es ahora el medio desde el que se puede coordinar dialécticamente la verdad con el método y la comprensión con la explicación. Sin olvidar que, también, el símbolo se integraría en el texto y en la creatividad del lenguaje, y que a pesar de su referencia extralingüística, el símbolo va a contribuir de un modo implícito, pero muy destacado, a la tensión de descubrir esta creatividad, o recreatividad, ejemplificada en el proceso metafórico.

Es por esto urgente, el que sea preciso encontrar una noción de texto que exprese la convergencia de su dimensión sintética: regulada, sincrónica, de "ergon", y a la vez de su dimensión semántica: de acontecimiento, de referencia, de "energeia". En el ámbito de esta problemática es interesante el apoyo que P.Ricoeur busca

inicialmente en la gramática generativa-transformacional de N.Chomsky, en contra del estructuralismo que se inspira en la lingüística de F.de Saussure, el cual pone de relieve la homogeneidad de la lengua como sistema sincrónico, estable. A partir de este análisis, la reconstrucción del texto no será un retomar lineal de su mensaje, sino antes bien su reinterpretación como un todo único, cuyas partes se integran en un proceso "holístico" y, en cuanto tal, puede ser interpretado desde varios ángulos, pero no desde todos al mismo tiempo.

La especificidad de P.Ricoeur consiste en que, en vez de subordinar la interpretación al proceso de la comprensión como en Dilthey, aquél propone una teoría donde la explicación y la comprensión formarían parte de una misma actividad interpretativa. La capacidad de poner a distancia un texto es la condición para comprenderlo. Pues, el movimiento de la comprensión es centrífugo; delante del texto, el lector que busca comprender y comprenderse, admite la asimetría de su relación con el texto. La interpretación sigue así el sentido del texto hacia adelante y no hacia atrás de él. Esta modificación de perspectiva en cuanto a los papeles de la comprensión y explicación, basada en presupuestos románticos (Schleiermacher-Dilthey), de la hermenéutica crítica desarrollada por P.Ricoeur, Teniendo siempre presente a

favor de éste, el desarrollo de las ciencias humanas y literarias, que han aportado eficaces modelos epistemológicos, aplicables a la experiencia humana y a sus manifestaciones a través de los símbolos.

Por ello P.Ricoeur, en sintonía con la semiología contemporánea, argumenta que el lenguaje como sistema lingüístico, o como forma simbólica privilegiada, tiene en relación con otras expresiones semiológicas un papel de paradigma: la posibilidad de explicar y de comprender un texto, es al mismo tiempo un modelo de explicar y de comprender otras actividades, así como un acceso a la ordenación simbólica de la realidad. Esta constitución lingüística y simbólica del mundo del hombre, justifica el recalcar en la acción humana con el mismo rigor que en el texto. La acción humana puede ser también leída, analizada, esto es, explicada, y eventualmente comprendida, ya que la imaginación se infiere en la estructuración metafórica y simbólica de la realidad del hombre. La imaginación creativa del hombre descubre potencialidades en la simbología que ella misma no crea sino que encuentra. Es por esto que P.Ricoeur, después de Aristóteles, puede decir que la ficción como la filosofía se dirige a lo esencial y, ofrece en su refiguración de la realidad posibilidades para la acción humana y para el sistema simbólico que recrea la vida del hombre.

Desde la perspectiva de nuestra valoración crítica, tras la lectura de la obra de P.Ricoeur, estimamos que la insistencia por parte de Ricoeur en la creatividad sugiere claramente la propuesta de una renovación constante, que sería al mismo tiempo una nota destacada de progresión. Pero con todo, hay algo de "conservador" en este pensamiento: la propuesta de renovación o de transformación, no se efectúa esencialmente en P.Ricoeur por el conflicto crítico sino por un arbitraje constante, que conserva siempre un espacio donde la articulación de las partes en conflicto pueda tener un lugar reservado. De esta forma, la hostilidad crítica se disuelve en un pensar que prima la conciliación, en una cooperación que se fundamenta en un consenso latente, en un pacto implícito. Habría en P.Ricoeur, a nuestro juicio, una ontologización del consenso, como muestra sirva la alusión hecha en este trabajo a la intermediación de P.Ricoeur en la polémica entre Habermas y Gadamer.

Ahora bien, al final del camino recorrido juntos durante un tiempo, creemos haber desvelado, también, el aspecto transformador que todavía persiste en la obra de P.Ricoeur, ya que la realización práctica de esta ontología que emerge primeramente en la imaginación mítico-poética, exige una instancia crítica, o una desmitologización, que posibilita la lucidez de una

comunicación gradualmente más transparente. Hay en la obra de P.Ricoeur una llamada constante a un quehacer creador, promoviendo modos diferentes de relacionarnos con las cosas, con nosotros-mismos y con los otros, y que P.Ricoeur sitúa en la experiencia intersubjetiva que nos brinda el lenguaje simbólico, sobre el que hemos focalizado nuestro interés en la lectura de la obra de P.Ricoeur, así como en su modelo postestructuralista de hermenéutica, que lo inscribimos con el nombre de "Hermenéutica Simbologista".

NOTAS

CAPITULO. I

- (1)- ORTIZ-OSES, A.: Metafísica del Sentido. Una filosofía de la implicación. Universidad de Deusto. Bilbao, 1989; p. 33.
- (2)- ORTIZ-OSES, A.: Comunicación y experiencia interhumana. Una hermenéutica interdisciplinar para las ciencias humanas. Desclée de Brouwer. Bilbao, 1977; p. 12.
- (3)- ORTIZ-OSES, A.: Antropología hermenéutica. Ricardo Aguilera. Madrid, 1973; p. 109.
- (4)- ORTIZ-OSES, A.: Comunicación y experiencia interhumana. Una hermenéutica interdisciplinar para las ciencias humanas. Desclée de Brouwer. Bilbao, 1977; p. 67.
- (5)- BAYON, A.: "El inconsciente colectivo vasco", Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura. n. 57. Enero, 1986; p. 45. Tema monográfico dedicado a la obra de A.Ortiz-Osés.
- (6)- ORTIZ-OSES, A.: Mundo, hombre y lenguaje crítico. Sígueme, sígueme, Salamanca, 1976; p. 14.
- (7)- Ibid., p. 20.
- (8)- Ibid., p. 21-22.

- (9)- Ibid., p. 23.
- (10)- Ibid., p. 28.
- (11)- Ibid., p. 63.
- (12)- Ibid., p. 219.
- (13)- Ibid., p. 60.
- (14)- ORTIZ-OSES, A.: Metafísica del Sentido. Una filosofía de la implicación. Universidad de Deusto. Bilbao, 1989; p. 85.
- (15)- ORTIZ-OSES, A.: Comunicación y experiencia interhumana. Una hermenéutica interdisciplinaria para las ciencias humanas. Desclée de Brouwer. Bilbao, 1977; p. 148-160. (Teoría crítica de la comunicación social: Habermas)
- (16)- Ibid., p. 138.
- (17)- Ibid., p. 146.
- (18)- Ibid., p. 142
- (19)- ORTIZ-OSES, A.: C.G. Jung. Arquetipos y sentido. Universidad de Deusto. Bilbao, 1988; p. 10. "El Sentido aparece jungianamente como transcendencia inmanente, o sea, como superación del mundo cósmico"

y sus cacharrerías en dirección de una coligacionalidad arquetípica: todo sentido, en efecto, nos vincula a las fuentes del ser por sobre la reificación, significando un entrar en relación numinosa y cuasi-religiosa".

- (20)- ORTIZ-OSES, A. y MAYR, F.K.: El inconsciente colectivo vasco. Mitología cultural y arquetipos psicossociales. Txertoa. San Sebastián, 1982; p. 218.
- (21)- ORTIZ-OSES, A.: Metafísica del Sentido. Una filosofía de la implicación. Universidad de Deusto. Bilbao, 1989; p. 9. (El sentido como implicación).
- (22)- Ibid., p. 65.
- (23)- ORTIZ-OSES, A.: "La interpretación de mitos, relatos y leyendas". Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura. n. 57. Enero, 1986; p. 30.
- (24)- ORTIZ-OSES, A.: La nueva filosofía hermenéutica. Hacia una razón axiológica posmoderna. Anthropos. Barcelona, 1986; p. 34.
- (25)- ORTIZ-OSES, A.: La nueva filosofía hermenéutica. Hacia una razón axiológica posmoderna. Anthropos. Barcelona, 1986; p. 55.
- (26)- GEHLEN, A.: El hombre. Sígueme. Salamanca, 1980; pp. 32-36.
- (27)- ORTIZ-OSES, A.: op.cit., p. 56.

- (28)- GADAMER, G.: Wahrheit und methode. Mohr, Tubinga, 1965. 2a. ed. p. 421. (Trad. esp. Verdad y Método. Sígueme. Salamanca, 1977).
- (29)- Ibid., pp. 421.ss.
- (30)- Ibid., p. 426.
- (31)- VATTIMO, G.: El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna. Gedisa. Barcelona, 1987; 2a. ed. p. 116.
- (32)- ORTIZ-OSÉS, A.: op.cit. p. 49
- (33)- HABERMAS, J.: Conocimiento e interés. Taurus. Madrid, 1982; p. 268.
- (34)- HABERMAS, J.: Ciencia y Técnica como "Ideología". Técnos. Madrid, 1984; p. 68. También se puede consultar a RICOEUR, P. "Herméneutique et critique des ideologies", Archivo di Filosofia: 1973. p. 48. (Ontologización en Gadamer).
- (35)- GADAMER, G.: op.cit., p. 360.
- (36)- Ibid., p. 531.
- (37)- APEL, K.O.: La transformación de la filosofía. I: Análisis del lenguaje, Semiótica y hermenéutica. Taurus. Madrid, 1985.

- (38)- DERRIDA, J.: La escritura y la diferencia. Anthropos. Barcelona, 1990
- (39)- VATTIMO, G. Y ROVATTI, P.A.: El pensamiento débil. Cátedra. Madrid, 1988; p. 35.
- (40)- ORTIZ-OSÉS, A.: Mundo, Hombre y Lenguaje Crítico. Sígueme. Salamanca, 1976; p. 33.
- (41)- ORTIZ-OSÉS, A.: "Hermenéutica Filosófica". Rv. Estudios Filosóficos. n. 95, vol XXXIV. Enero-Abril, 1985; p. 68.
- (42)- ORTIZ-OSÉS, A.: La nueva filosofía hermenéutica. Hacia una razón axiológica posmoderna. Anthropos. Barcelona, 1986; p. 48.
- (43)- Ibid., p. 81.
- (44)- HEIDEGGER, M.: Was ist Metaphysik? Klostermann. Frankfurt, 1969; (X) p. 22. (Trad. esp. ¿Qué es metafísica? Cruz y Raya n. 6, 1931 por X. Zubiri)
- (45)- GARCIA PRADA, J.M.: "Los símbolos y las múltiples realidades". Rv. Estudios Filosóficos, n. 97, vol. XXXIV. Sept-Diciembre, 1985; p. 471.
- (46)- VATTIMO, G.: El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna. Gedisa. Barcelona, 1987; 2a. ed. p. 104.
- (47)- VATTIMO, G. Y ROVATTI, P.A.: El pensamiento débil. Cátedra. Madrid, 1988; p. 28.

- (48)- Ibid., p. 36.
- (49)- FERRATER MORA, J.: Diccionario de filosofía. Alianza Editorial. Madrid, 1980; vocablo Heidegger en p. 1466.
- (50)- ORTIZ-OSES, A.: La nueva filosofía hermenéutica. Hacia una razón axiológica posmoderna. Anthropos. Barcelona, 1986; p.83.
- (51)- ECHARRI, J.: Cursos de doctorado. Universidad de Deusto, Marzo, 1981. Esta expresión "lingüistización" del Ser fué comentada por el Padre Echarri, al hablar de la "Carta sobre el humanismo".
- (52)- ORTIZ-OSES, A.: op.cit p. 79.
- (53)- GRABNER-HAIDER, A.: Semiótica y teología. Verbo divino. Estella, 1976; p. 117
- (54)- "Mon problème sera très précisément celui-ci: qu'arrive-t-il à une épistémologie de l'interprétation, issue d'une réflexion sur l'exégèse, sur la méthode de l'histoire, sur la psychanalyse, sur la phénoménologie de la religion, etc., lorsqu'elle est touchée, animée et, si l'on peut dire, aspirée, par une ontologie de la compréhension?". Philosophy Today, 17, n. 2, Summer, 1973; p. 11.
- (55)- "Tasks of hermeneutics", op. cit., p. 125 (cita recogida del trabajo de M.Sumares "Para Além da Necessidade", Universidad de Braga, 1984; p. 317)

- (56)- HEIDEGGER, M.: Sein und Zeit. Auflage, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1977; p. 14.
- (57)- Ibid., p. 38.
- (58)- "Das Verstehen ist, als Entwerfen, die Seinsart des Daseins, in der es seine Möglichkeiten als Möglichkeiten ist." Ibid., p. 145.
- (59)- "Die Ausbildung des Verstehens nennen wir Auslegung. In ihr eignet sich das Verstehen sein Verstandnis Verstehend zu...
Auslegung grundet existenzial im Verstehen, und nicht entsteht dieses durch jene". Ibid., p. 148.
- (60)- "La difficulté de passer du comprendre comme mode de connaissance, au comprendre comme mode d'être, consiste en ceci: la compréhension qui est un résultat de l'Analytique de Dasein est celle-là même par quoi et en quoi cet être se comprend comme être. N'est-ce pas encore une fois dans le langage lui-même qu'il faut chercher l'indication que la compréhension est un mode d'être". "Existence et herméneutique". Le conflit des interprétations: p. 14.
- (61)- RICOEUR, P.: Histoire et vérité. Seuil. Paris, 1955; p. 218.
- (62)- WALTER Benjamin, Schriften. trad. italiana. Torino, Einaudi, 1962; p. 51.
- (63)- Platón: Fedro, en Obras completas, Madrid, 1972; p. 882.

- (64)- RICOEUR, P.: De l'interprétation. Essai sur Freud. Seuil. Paris, 1965; p. 16.
- (65)- RICOEUR, P.: Evenement et sens, en "Archivio di Filosofia". 1971; p. 21.
- (66)- Wilhelm von HUMBOLDT. Introduction à l'oeuvre sur le Kavi Et autres essais. Paris, Seuil, 1974; p. 88. "La diversité qu'elles revelent ne portent pas sur le sons et sur les signes: elle concerne la manière même d'appréhendre le monde. Tel est le principe et la fin ultime de la recherche linguistique".
- (67)- RICOEUR, P.: Evenement et sens, op. cit., p. 24. "La revenue au langage du sens et de la référence d'un texte serait, bien plutôt que la reconnaissance d'un autrui, la venue au langage d'un monde".
- (68)- RICOEUR, P.: "Le langage, en effet, n'est pas un objet en soi, mais une méditation, un médium par lequel nous nous dirigeons vers la réalité; c'est là l'aspect référentiel fondamental du langage". En Exegese et Herméneutique.. Seuil. Paris, 1971; p. 311.
- (69)- Ibid., p. 315.
- (70)- RICOEUR, P.: Evenement et sens, op.cit., p. 21.
- (71)- CASSIRER, E.: Philosophie der Symbolischen Formen. I: Die Sprache, (trad. esp. F.C.E. México, 1972; pp. 63-93.
- (72)- Ibid., pp. 49-50.

- (73)-Ibid... p. 51.
- (74)- RICOEUR,P.: De l'interprétation. Essai sur Freud. Seuil. Paris, 1965; pp. 19-21.
- (75)- CENCILLO,L.: Mito, Semántica y Realidad. B.A.C. Madrid, 1970; p. 391.
- (76)- Ibid... p. 405.
- (77)- Ibid... p. 405.
- (78)- RICOEUR,P.: De l'interprétation. Essai sur Freud. Seuil. Paris, 1965; p. 16.
- (79)- RICOEUR,P.: Le conflit des interprétations. Essai d'herméneutique. Seuil. Paris, 1969; p. 87.
- (80)- Ibid... p. 87.
- (81)- Ibid... p. 88; cf.. p. 20.
- (82)- RICOEUR,P. y Otros., Exégèse et Herméneutique. Seuil. Paris, 1971; p. 315.
- (83)- RICOEUR,P.: Evenement et sens, op.cit... p. 21.

- (84)- RUSSEL, B.: An Outline of philosophy. trad. italiana, Firenze, La Nuova Italia, 1973; p. 60. "In tutti i bambini che sono stati attentamente osservati le frasi vengono molto dopo le singole parole". Para Russel, pues, ya las palabras significan y comunican.
- (85)- RICOEUR, P.: Le conflit des interprétations. Essai d'herméneutique. Seuil. Paris, 1969; p. 88, 92-93.
- (86)- ROSA LANDI, F.: Il linguaggio come lavoro e come mercato. Milano; Bompiano, 1968; p. 51.
- (87)- RICOEUR, P. y Otros., Exégèse et herméneutique. Seuil. Paris, 1971; p. 311.
- (88)- Ibid., p. 311.
- (89)- RICOEUR, P.: L'homme faillible. Aubier. Paris, 1960; p. 45, 46.
- (90)- Ibid., p. 47.
- (91)- RICOEUR, P.: De l'interprétation. Essai sur Freud. Seuil. Paris, 1965; p. 19.
- (92)- Ibid., p. 20.
- (93)- Ibid., p. 21.

- (94)- Ibid... pp. 21-22.
- (95)- Ibid... p. 23.
- (96)- Ibid... p. 26.
- (97)- BETTI, E.: Teoria Generale delle Interpretazioni I-II. Milano, Giuffrè, 1955; vol. I, pp. 381-386.
- (98)- RICOEUR, P.: op.cit... p. 18.
- (99)- CENCILLO, L.: op.cit... p. 388.
- (100)- LANISO, A.: Linguaggio simbolico e filosofia dell'indagine de P. Ricoeur. en "Giornale di Metafisica", 1968; p. 209.
- (101)- RICOEUR, P.: Le Volontaire et l'involontaire. Aubier. Paris, 1950; p. 211.
- (102)- RICOEUR, P.: La symbolique du mal. Aubier. Paris, 1960; p. 330.
- (103)- "Le symbole donne à penser que le Cogito est à l'intérieur de l'être et non l'inverse; la seconde naïveté serait ainsi une révolution copernicienne; l'être qui se pose lui-même dans le Cogito doit encore découvrir que l'acte même par lequel il s'arrache à la totalité ne cesse de participer à l'être qui l'interpelle en chaque symbole". Ibid... p. 331.

- (104)- Ibid., p. 17-21; también, De l'interprétation, p. 22-25.
- (105)- La symbolique du mal, p. 18.
- (106)- "(...) la manifestation symbolique comme q̄hose est une matrice de significations symboliques comme paroles...". Ibid., p. 19.
- (107)- "Cosmos et Psyché sont les deux pôles de la même "expressivité"; je m'exprime en exprimant le monde; j' explore ma propre sacralité en déchiffrant celle du monde." Ibid., p. 20.
- (108)- "(...) the symbol hesitates on the dividing line between bios and logos. It testifies to the primordial rootedness of Discourse in Life. It is born where force and forme coincide." Paul Ricoeur, Interpretation theory: discourse and the surplus of meaning, The Texas University Press, Fort Worth, 1975; p. 59. (cita tomada de M. Sumares. op.cit. p. 318.)
- (109)- RICOEUR, P.: La symbolique du mal, op.cit. p. 21.
- (110)- RICOEUR, P.: De l'interprétation, op.cit. p. 26-27.
- (111)- Ibid., p. 30.
- (112)- RICOEUR, P.: "Existence et hermeneutique", op.cit., p. 17-18.

CAPITULO. II

- (1)- BERIAIN, J.: aporta una analítica del símbolo y los enfoques teóricos en torno a él, con el título Epidosis: "El símbolo en perspectiva psicosocial"; y está publicado como epílogo en el libro de Andrés Ortiz-Osés: C.G. Jung, Arquetipos en sentido. Universidad de Deusto, Bilbao, 1988; p. 147.
- (2)- GRABNER-HAIDER, A.: Semiótica y Teología. Ed. Verbo Divino. Estella, 1976; p. 204.
- (3)- ORTIZ-OSES, A.: "Símbolo y Lenguaje: la filosofía de las formas simbólicas de Cassirer". Rv. Letras de Deusto. Vol. 8, n. 15. Enero-Junio, 1978; p. 169.
- (4)- Ibid., p. 168.
- (5)- RICOEUR, P.: De l'interprétations. Essai sur Freud. Seuil. París, 1965; p. 27.
- (6)- Ibid., p. 16.
- (7)- MACEIRAS, M.: Antropologías del siglo XX. Sígueme. Salamanca, 1976. Se trata de una publicación dirigida por Juan de Sahagun Lucas con la participación de once autores: Para nuestro interés hemos tomado esta nota del trabajo de Manuel Maceiras: "La antropología hermenéutica de P. Ricoeur". pp. 132-133. Del mismo autor, se puede consultar su reciente obra en colaboración con Julio Trebolle: La hermenéutica contemporánea. Cincel. Madrid, 1990. La segunda parte del libro está dedicada al estudio de la obra de P. Ricoeur.

- (8)- RICOEUR, P.: op.cit. p. 8.
- (9)- DURAND, G.: La imaginación simbólica. Amorrortu Editores. Buenos Aires, 1971; pp. 9-23.
- (10)- Ibid., p. 21.
- (11)- Ibid., p. 25.
- (12)- GARAGALZA, L.: "Hermenéutica Simbólica: la Escuela de Eranos". Rv. Anthropos: n. 57, Enero 1986; p. 62. Número monográfico dedicado a la obra de A. Ortiz-Oses.
- (13)- Ibid., p. 57.
- (14)- ORTIZ-OSES, A.: C.G. Jung. Arquetipos y Sentido. Universidad de Deusto. Bilbao, 1988; p. 65. Una obra de hermeneutización exhaustiva sobre la abundante obra de Jung tan rica en simbología y mitología. El autor consigue diseñar un modelo de hermenéutica psicológica. De sumo interés para nuestro trabajo sobre el símbolo en P. Ricoeur.
- (15)- Ibid., p. 23.
- (16)- Ibid., p. 16.
- (17)- Ibid., p. 39.
- (18)- Ibid., p. 18.

- (19)- "On peut... appeler avec Kierkegaard, la liberté selon l'espérance la passion pour le possible; cette formule souligne, à l'encontre de la sagesse du présent et de toute résignation à la nécessité, la marque de la promesse sur la liberté; la liberté confiée au Dieu qui vient est prête pour le radicalement nouveau; elle est l'imagination créatrice du possible." "Culpabilité, éthique et religion". "Le conflit des interprétations". p. 247.
- (20)- RICOEUR, P.: La symbolique du mal. Aubier. Paris, 1960; p. 145.
- (21)- Ibid., pp. 148-150.
- (22)- Ibid., p. 146.
- (23)- MORATALLA, D.: Un humanismo del siglo XX: El personalismo. Cincel. Madrid, 1985; se puede ver el apartado dedicado a P. Ricoeur, p. 47.
- (24)- RICOEUR, P.: op.cit., p. 25.
- (25)- Ibid., p. 28.
- (26)- "Aussi radical que soit le mal, il ne saurait être aussi originaire que la honte". La symbolique du mal. p. 150.
- (27)- Ibid., p. 144.
- (28)- "Devenir soi-même tribunal de soi-même c'est bien être aliéné". Ibid., p. 139.

(29)- Ibid., p. 142.

(30)- Ibid., p. 142.

(31)- ELIADE, M.: Tratado de historia de las religiones. Cristiandad. Madrid, 1981; pp. 431-435;
CASSIRER, E.: Filosofía de las formas simbólicas. II.-El pensamiento mítico. F.C.E. México, 1972; pp. 4-6. BARBOUR, I.: Models and Paradignis. Harper. New York, 1974; pp. 19-23. Para fundamentar la concepción ricœuriana del mito se pueden consultar, preferentemente, los autores citados.

(32)- ORTIZ-OSÉS, A. y MAYR, F.K.: El inconsciente colectivo vasco. Mitología cultural y arquetipos psicosociales. Txertoa. San Sebastian, 1982; pp. 17-18.

(33)- CASSIRER, E.: El mito del estado. F.C.E. México, 1972; pp. 8-9.

(34)- Ibid., p. 48.

(35)- CENCILLO, L.: Nivo, semántica y realidad. B.A.C. Madrid, 1970; p. 286.

(36)- Ibid., p. 3.

(37)- EURIPIDES.: Tragedias: Las Bacantes. Hecuba. Colección Hispanica de autores griegos y latinos. Vol. II. Trad. Antonio Tovar. Ed. Alma Mater, S.A. Barcelona MCMLX. p. 40. (200)

- (38)- CENCILLO,L.: op.cit., p. 417.
- (39)- TRIAS.E.: Metodología del pensamiento mágico. Edhasa. Barcelona, 1970; pp. 51-69.
- (40)- CENCILLO,L.: op.cit., p. 420.
- (41)- Ibid., p. 447.
- (42)- ORTIZ-OSES,A.: "Antropología simbólica: El sentido como con-sentido". Rv. Anthropos. n. 57, Enero, 1986; p. 3.
- (43)- ORTIZ-OSES,A.: "Símbolo y Lenguaje: la filosofía de las formas simbólicas de Cassirer". Rv. Letras de Deusto. Vol. 8, n. 15, Enero-Junio, 1978; p. 172.
- (44)- GRABNER-HAIDER,A.: Semiótica y Teología. Verbo Divino. Estella, 1976; p. 204.
- (45)- KOLAKOWSKI,L.: La presencia del Mito. Cátedra. Madrid, 1990; p. 10.
- (46)- RICOEUR,P.: La symbolique du mal. Aubier. París, 1960; pp. 24-25.
- (47)- RICOEUR,P.: en "Archivio di filosofia", 1961; pp. 291-293.

- (48)- CASSIRER, E.: Filosofía de las formas simbólicas. II.- El pensamiento mítico. F.C.E. México, 1972; p. 9.
- (49)- JESI, DI FURLO. Il mito ISEDI. Milano, 1973; p. 60.
- (50)- ELIADE, M.: Tratado de historia de las religiones. Cristiandad. Madrid, 1981; p. 431.
- (51)- SCHELLING, F.W.: Intriduction a la Philosophie de la Mithologie. I-II. Aubier. París, 1945; T. I., p. 7.
- (52)- Ibid., p. 12.
- (53)- Ibid., p. 53.
- (54)- PENZO, G., Max Stirner. Marietti. Torino, 1971. Cf. Parte segunda, pp. 159-234.
- (55)- CENCILLO, L.: op.cit., p. 253.
- (56)- MALINOWSKI, Myth in primitive psychology. pp. 21-39. Citado por Jesi, op.cit., p. 76.
- (57)- ORTIZ-OSES, A.: "Símbolo y Lenguaje: la filosofía de las formas simbólicas de Cassirer". Rv. Letras de Deusto. Vol. 8, n. 15, Enero, 1978; p. 170.
- (58)- CASSIRER, E.: op.cit., p. 9.

(59)- Ibid., p. 10.

(60)- SCHELING, F.W.: op.cit., p. 92.

(61)- Cf. CASSIRER, E.: op.cit., pp. 11-14.

(62)- JESI: op.cit., pp. 65-66.

(63)- RICOEUR, P.: La symbolique du mal. Aubier. París, 1960; p. 23.

(64)- RICOEUR, P.: Finitud y Culpabilidad. Taurus. Madrid, 1969; prólogo de Jose Luis L. Aranguren; p. 11.

(65)- ver en capítulo anterior nota 66.

(66)- ARANGUREN, L.J.L.: op.cit., p. 10. (al prólogo de "Finitud y Culpabilidad" de P.Ricoeur)

(67)- RICOEUR, P.: La symbolique du mal. Aubier. París, 1960; pp. 24-26.

(68)- ELIADE, M.: op.cit., p. 473.

(69)- ARANGUREN, L.J.L.: op.cit., p. 10.

(70)- CASSIRER, E.: op.cit., p. 6.

- (71)- BARTHES, R.: Mythologies. Paris, 1957.
- (72)- RICOEUR, P.: op.cit., pp. 287-288.
- (73)- Ibid., pp. 154-155.
- (74)- Ibid., p. 170.
- (75)- Ibid., p. 185 y p. 213.
- (76)- Ibid., p. 204.
- (77)- Ibid., p. 211.
- (78)- "... une transposition esthethique de la crainte et de la pitie par la vertu du mythe tragique devenu poesie et par la grace d'une extase de spectacle."
Ibid., p. 217.
- (79)- Ibid., p. 262.
- (80)- Ibid., p. 261.
- (81)- Ibid., p. 280.
- (82)- Ibid., p. 234.

(83)- Ibid... p. 239.

(84)- Ibid... p. 236.

(85)- Ibid... p. 240.

(86)- Ibid... p. 241.

(87)- Ibid... p. 243.

(88)- "La présupposition de mon entreprise, c'est que le lieu où l'on peut le mieux écouter, entendre et comprendre l'instruction des mythes dans leurs ensembles, c'est le lieu où est proclamé, encore aujourd'hui, la prééminence d'un de ces mythes, le mythe adamique." Ibid... p. 235.

(89)- Ibid... p. 299.

(90)- Ibid... p. 299.

(91)- Ibid... p. 297.

(92)- RICOEUR, P.: "Religi3n. atheismo. foi". Rvue d'histoire et de philosophie religiens. n. 33. 1953. pp. 451-452.

(93)- Ibid... p. 305.

(94)- Ibid., p. 320.

(95)- Para A.Ortiz-Osés, Marduk el dios masculino acabará imponiéndose al gigante del mar o diosa Tiamat, en Contra-cultura y revolución. Catellote Editor. Madrid. 1976; p. 101. En lo que respecta a la figura de la Serpiente, para el cultivador de la antropología simbólica E. Neumann, la sitúa en el inconsciente ctónico o matriarcal, en C.G. Jung, Arquetipos y Sentido. op.cit., p. 43.

(96)- RICOEUR, P.: "La liberté selon l'esperance", Le conflit des interprétations. Essai d'herméneutique. Seuil. Paris, 1969; pp. 414-415.

(97)- Ibid., p. 390.

(98)- Ibid., p. 399.

(99)- Ibid., p. 401.

(100)- "espère, là où je me trompe nécessairement, en formant des jets absolus: moi, liberté, Dieu." Ibid., p. 405.

(101)- Ibid., p. 409.

(102)- "la liberté postulée est cette manière d'exister libre parmi les libertés". Ibid., p. 410.

(103)- Ibid., p. 413.

(104)- Ibid... p. 414.

(105)- Ibid... p. 416.

(106)- "(...) le tout de l'être est rendu manifeste, dans l'oubli de mes désirs et de mes intérêts."
Religion, athéisme, foi. op.cit... p. 451.

(107)- RICOEUR, P.: La symbolique du mal. Aubier. Paris, 1960: p. 284.

CAPITULO. III

- (1)- RICOEUR, P.: L'homme failible. Aubier. Paris, 1960; p. 292.
- (2)- HEIDEGGER, M.: Sein und Zeit. Tübingen, M.N. verlag, 1977, Die Exposition der frage nach dem Sinn von Sein, pp. 2-40.
- (3)- Hacemos esta distinción entre realidad y ser, teniendo presente la posible existencia de realidades que se encuentran más allá del horizonte existente del hombre. Notemos que con esta distinción no se disminuye en nada al "ser", ya que todo aquello que se encuentra en el horizonte existente del hombre es ser. Cf. capítulo I.a. de este trabajo.
- (4)- Para el análisis del idealismo en Kant, hemos seguido el trabajo realizado sobre Kant de Ortega y Gasset, J. Kant, Hegel, Dilthey. Revista de Occidente. Madrid, 1973; pp. 15-48.
- (5)- BUGGER WALTER, Philosophisches Wörterbuch, trad. española, Barcelona, Herder, 1965, ver las palabras: Idealismo e Idealismo alemán, pp. 248-253.
- (6)- ORTIZ-OSÉS, A.: Comunicación y experiencia interhumana. Una hermenéutica interdisciplinar para las ciencias humanas. Desclée de Brouwer. Bilbao, 1977; p. 138.
- (7)- BOCHENSKI, I.M.: Europäische philosophie der gegenwart. trad. española, México, Fondo de Cultura

Económica, 1965, La gestación de la filosofía contemporánea: 1.- El siglo XIX; 2.- La crisis; 3.- Los comienzos del siglo XX; 4.- Las corrientes principales de la filosofía actual, pp. 23-62.

- (8)- RICOEUR, P.: La symbolique du mal. Aubier. Paris. 1960; pp. 24-25.
- (9)- RICOEUR, P.: Le symbole donne à penser, en "Esprit". 1959; p. 67.
- (10)- RICOEUR, P.: op.cit., p. 25.
- (11)- RICOEUR, P.: "Aux frontières de la philosophie", en "Esprit". 1952; p. 760.
- (12)- Ibid., "Car pour commencer de soi la philosophie doit peut-être avoir des présupposés qu'elle remet en question et résorbe critiqueusement dans sa propre point de départ. Qui n'a pas d'abord des sources n'a pas ensuite d'autonomie".
- (13)- Ibid., pp. 760-775.
- (14)- GUERRERO BREZZI, F.: op.cit., p. 14.
- (15)- RICOEUR, P.: Aux frontières de la philosophie, op.cit., pp. 761ss. "Le prophétisme juif, est à la fois un "type" de la non-philosophie et une "source" de l'interrogation philosophique".

- (16)- RICOEUR,P.: Aux frontières de la philosophie (suite), en "Esprit", 1953; pp. 449-466.
- (17)- GERRERO BREZZI,F.: op.cit., p. 16.
- (18)- RICOEUR,P.: La symbolique du mal. Aubier. Paris, 1960; p. 25.
- (19)- ZUBIRI XAVIER, Sobre la esencia, Madrid, Sociedad de estudios y publicaciones, 1962; p. 24. También se puede consultar, Estructura dinámica de la realidad. Alianza E. Madrid, 1989; p. 15.
- (20)- Ibid., p. 25.
- (21)- Ibid., p. 26.
- (22)- Ibid., p. 28.
- (23)- ORTIZ-OSSES,A.: op.cit., p. 71.
- (24)- RICOEUR,P.: Herméneutique des symboles et réflexion philosophique, en "Archivio di filosofia", 1961; pp. 51-73; ver la discusión seguida a la conferencia de P.Ricoeur, p. 293.
- (25)- BOCHESNKI,I.M.: op.cit., p. 160.

- (26)- RICOEUR,P.: De l'interprétation. Essai sur Freud. Seuil. Paris, 1965; p. 69.
- (27)- SUMARES.M.: Para além da necessidade. Universidad de Braga, 1984; puede consultarse el artículo "A questao do sujeito na Filosofia pré-herméneutique" (Husserl-Kant). pp. 20-40.
- (28)- RICOEUR,P.: La symbolique du mal. Aubier. Paris, 1960; pp. 21-22. También se puede observar una similitud con otra obra de 1969: Le conflit des interprétations. pp. 285-286.
- (29)- Ibid., p. 22.
- (30)- Ibid., p. 22. "Les mots "tache", "sale", etc., ne ressemblent pas à la chose signifiée. cf. D.I. pp. 25-27.
- (31)- Ibid., pp. 22.
- (32)- Ibid., pp. 22-23.
- (33)- RICOEUR,P.: La symbolique du mal. Aubier. Paris, 1960; p. 23.
- (34)- Ibid., p. 25.
- (35)- RICOEUR,P.: De l'interprétation. Essai sur Freud. Seuil. Paris, 1965; p. 17 y 22. También se puede leer la página 286 de: Le conflit des interprétations. Essai d'herméneutique. Seuil. Paris, 1969.

- (36)- RICOEUR, P.: Le symbolique du mal. Aubier. Paris, 1960; p. 21.
- (37)- Ibid., p. 22.
- (38)- Ibid., p. 22.
- (39)- RICOEUR, P.: Herméneutique des symboles et réflexion philosophique, op.cit., p. 293.
- (40)- RICOEUR, P.: De l'interprétation. Essai sur Freud. Seuil. Paris, 1965; pp. 26-27.
- (41)- Ibid., p. 13.
- (42)- Ibid., pp. 16-17.
- (43)- RICOEUR, P. y Otros.: Exégèse et Herméneutique. Seuil. Paris, 1975; p. 311.
- (44)- RICOEUR, P.: Evenement et sens, op.cit., p. 24.
- (45)- Ibid., p. 21.
- (46)- RICOEUR, P.: Le conflit des interprétations. Essai d'herméneutique. Seuil. Paris, 1969; pp. 87-88.

- (47)- RICOEUR,P.: La symbolique du mal. Aubier. Paris, 1960; p. 324. Conclusion: "Le symbole donne à penser".
- (48)- RICOEUR,P.: De l'interprétation. Essai sur Freud. Seuil. Paris, 1965; p. 18.
- (49)- Ibid., p. 27.
- (50)- ORTIZ-OSES,A.: Mundo, Hombre y Lenguaje crítico. Sigüeme. Salamanca, 1976; p. 66.
- (51)- RICOEUR,P.: La symbolique du mal. Aubier. Paris, 1960; p. 325.
- (52)- GADAMER,H.G.: Wahrheit und methode, op.cit., p. 447.
- (53)- Ibid., p. 453.
- (54)- RICOEUR,P.: op.cit., p. 284.
- (55)- JASPERS,K.: Psicopatología. Beta. Buenos Aires, 1970; p. 3988.
- (56)- CASSIRER,E.: Antropología filosófica. F.C.E. México, 1945; p. 80.

- (57)- GADAMER, H.G.: Kleine Schriften I., op.cit., cap. III. L'universalità del problema ermeneutico. pp. 74-91.
- (58)- RICOEUR, P.: F.C.II. Conclusión: "Le symbole donne à penser". pp. 323-332.
- (59)- LAPOINTE, R.: Les trois dimensions de l'herméneutique, en "Cahier de la Revue Biblique". 8, París, 1967.
- (60)- LAPOINTE, R.: Panorama de l'herméneutique actuelle, en "Bulletin de théologie biblique". 1972, pp. 107-156
- (61)- CORETH, E.: Grundfrage der Hermeneutik, trad. española, Cuestiones fundamentales de la hermenéutica, Barcelona, Herder, 1972.
- (62)- CASTILLO, E.: Ermeneutica e tradizione, "Archivio di Filosofia", 1963; cf. Kerényi K.; Origine e senso della ermeneutica, en "Archivio di Filosofia", 1963; pp. 43-53.
- (63)- RICOEUR, P.: La symbolique du mal. Aubier. París, 1960; pp. 24-25.
- (64)- Ibid., p. 324.
- (65)- RICOEUR, P.: Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (I), p. 283. Artículo tomado de la comunicación de Ricoeur al Convenio de Filosofía en

Roma, en "Archivio de Filosofia", 1961, pp. 51-73. Con poner la problemática sobre el sentido del "ser" del símbolo, Ricoeur entra en el camino trazado por Heidegger: "Mit der leitenden Frage nach den Sinn des Seins steht die Untersuchung bei der Fundamentalfrage der Philosophie überhaupt. cf. Sein und Zeit, op.cit., p. 27

- (66)- RICOEUR, P.: C.I.: Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (II) p. 312. Artículo tomado en la comunicación de Ricoeur al Convenio de Filosofía, en "Archivio di filosofia", 1962; pp. 19-34, con el título: "Herméneutique et réflexion".
- (67)- RICOEUR, P.: "Symbole et herméneutique", "Archivio di filosofia", 1963; p. 7.
- (68)- RICOEUR, P.: De l'interprétation. Essai sur Freud. Seuil. París, 1965; p. 17.
- (69)- RICOEUR, P.: La symbolique du mal. Aubier. París, 1960; pp. 324-325.
- (70)- RICOEUR, P.: L'homme faillible. Aubier. París, 1960; pp. 312-313.
- (71)- BOUILLARD, H.: Comprendre ce que l'on croit. Aubier. París, 1971; p. 119.
- (72)- RICOEUR, P.: op.cit., 313. También se puede consultar: De l'interprétation. Essai sur Freud. p. 49.

- (73)- "Ce qu'il nous faut c'est une interprétation qui respecte l'énigme originelle des symboles, qui se laisse enseigner par eux, mais qui, à partir de là, promeuve le sens, forme le sens dans la pleine responsabilité d'une pensée autonome". "La symbolique du mal". pp. 325-326.
- (74)- HEIDEGGER, M.: Sein und Zeit. op.cit., p. 37. Aus der Untersuchungen selbst wird sich ergeben: der methodische Sinn der phänomenologischen DesKription ist Auslegung. Cf. GADAMER, H.G., Wahrheit und Methode. op.cit., p. 316.
- (75)- RICOEUR, P.: La symbolique du mal. Aubier. Paris, 1960; p. 326.
- (76)- RICOEUR, P.: Ibid., pp. 126-127. Cf. ALFARO, J. Cristología y Antropología, Madrid, Ediciones Cristiandad, pp. 289-313. El P. Alfaro analiza el punto de vista de los dos grandes teólogos protestantes: K. Barth y R. Bultmann, sobre la trascendencia y la inmanencia de la gracia. Con respecto a la "Vorverständnis" precomprensión bultmanniana el P. Alfaro dice: "La precomprensión bultmanniana, como conocimiento atemático de Dios implicado en el acto mismo del existir humano, es de una importancia enorme para la explicación teológica de la opción de la fe. Sin ella sería absolutamente imposible al hombre comprender la revelación divina como palabra destinada a él. La cuestión está - continúa muy católicamente el P. Alfaro- en sí esta "precomprensión", con los límites que Bultmann le impone, es suficiente para explicar la revelación como palabra de Dios al hombre y la fe como opción auténtica del hombre". (p. 301).
- (77)- HEIDEGGER, M.: Sein und Zeit. op.cit., p. 7. "Ist für Ausarbeitung der Frage nicht schon "vorausgesetzt", was die Antwort auf diese Frage allererst bringen soll?"

- (78)- GADAMER, H.G.: Wahrheit und methode. op.cit., pp. 312-340. Estudio de sobre el "prejuicio".
- (79)- RICOEUR, P.: op.cit., p. 327. "Herméneutique des symboles et réflexion philosophique" op.cit., p. 294.
- (80)- "... c'est en interprétant que nous pouvons à nouveau entendre; ainsi est-ce dans l'hermeneutique que se noue la donation de sens par la symbole et l'initiative intelligible du déchiffrement." La symbolique du mal, p. 326.
- (81)- "Je crois que l'être peut encore me parler, non plus sans doute sous la forme précritique de la croyance immédiate, mais comme le second immédiat visé par l'hermeneutique. Cette naïveté veut être l'équivalent post-critique de la hiérophanie précritique." Ibid., p. 327.
- (82)- "Preface à Bultmann", Le conflit des interprétations, p. 381.
- (83)- RICOEUR, P.: op.cit., p. 328.
- (84)- "Il ne faut oublier que, chez Heidegger, la description existentielle concerne non l'homme, mais le lieu -"l'être-là"- de la question de l'être; cette visée n'est pas d'abord anthropologique, humaniste, personaliste... Cette enquête sur l'être, fiché dans cet être que nos sommes et qui fait de nous le "là" de l'être, se trouve en quelque sorte court-circuitée chez Bultmann. Du même coup est manqué le labour de pensée rivié à Bultmann". op.cit., p. 391.

- (85)- Ibid., p. 381.
- (86)- RICOEUR, P.: La symbolique du mal, pp. 328-329; Cf. Le conflit des interprétations. Essai d'herméneutique, p. 293.
- (87)- Ibid., pp. 329-330. cf. Ibid., pp. 293-294.
- (88)- Ibid., p. 330. cf. Ibid., pp. 294-295.
- (89)- Ibid., pp. 330-332. cf. Ibid., pp. 296 y 305-306.
- (90)- RICOEUR, P.: De l'interprétation. Essai sur Freud. Seuil. Paris, 1965; p. 47. cf. Le conflit des interprétations. Essai d'herméneutique. Seuil. Paris, 1969; p. 312.
- (91)- RICOEUR, P.: Finitude e colpa. Mulino. Bologna, 1970; p. 8.
- (92)- RICOEUR, P.: Herméneutique et réflexion, en "Archivio di filosofia", 1962; pp. 28-31; cf. D.I., pp. 50-54; cf. C.I., pp. 321-325, Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (II).
- (93)- RICOEUR, P.: De l'interprétation. Essai sur Freud. Seuil. Paris, 1965; p. 54. cf. Le conflit des interprétations. Essai d'herméneutique. Seuil. Paris, 1969; p. 325.
- (94)- Ibid., pp. 50-54; cf. Ibid., pp. 322-325.

- (95)- PLATON. El sofista. en Obras Completas. Aguilar. Madrid, 1972; p. 1023.
- (96)- HEIDEGGER, M.: Sein und Zeit. op.cit., pp. 3-4.
- (97)- Ibid., p. 3.
- (98)- PLATON. El sofista. op.cit., p. 1025.
- (99)- RICOEUR, P.: Ontologie en "Encyclopedie universalis XII". Paris, Encyclopedie universalis France, 1972; p. 94.
- (100)- RICOEUR, P.: De l'interprétation. Essai sur Freud. Seuil. Paris, 1965; p. 38.
- (101)- RICOEUR, P.: Le conflit des interprétations. Essai d'herméneutique. Seuil. Paris, 1969; pp. 7-28.
- (102)- RICOEUR, P. y Otros.: Exégèse et Herméneutique. Seuil. Paris, 1971; p. 316.
- (103)- MACEIRAS, M.: op.cit., p. 143.
- (104)- RICOEUR, P.: Le conflit des interprétations. Essai d'herméneutique. Seuil. Paris, 1969; p. 16.
- (105)- RICOEUR, P.: From Existentialism to Philosophy of Langage, en "Philosophy Today", n. 17, 1973; p. 91.

- (106)- RICOEUR, P.: De l'interprétation. Essai sur Freud.
Seuil. Paris, 1965; p. 40.
- (107)- Ibid., p. 41.
- (108)- Ibid., p. 51.
- (109)- Ibid., p. 54.
- (110)- RICOEUR, P.: "L'acte et le signe selon Jean Nabert",
Le conflit des interprétations, p. 219.
- (111)- RICOEUR, P.: op.cit., p.62.

CAPITULO. IV

- (1)- BAEGSON, H.: Essai sur les données immédiates de la conscience. P.V.F. Paris, 1948.
- (2)- RICOEUR, P.: De l'interprétation. Essai sur Freud. Seuil. Paris, 1965; p. 50.
- (3)- DESCARTES, R.: Oeuvres et Lettres. Gallimard. Paris, 1953. Discours de la méthode. IV parte, pp. 147-148.
- (4)- RICOEUR, P.: op.cit., pp. 51-54; cf. Le conflit des interprétations. Essai d'herméneutique. Seuil. Paris, 1969. L'acte et le signe selon J.Nabert pp. 211-221. En este interesante artículo con respecto al desasimio de la conciencia, Ricoeur termina diciendo: "parce que la réflexion n'est pas une intuition de soi par soi, elle peut être, elle doit être, une herméneutique".
- (5)- Ibid., p. 418.
- (6)- DESCARTES, R.: op.cit., pp. 147-148.
- (7)- HUSSERL, E.: Die krisis der europäischen wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, trad. italiana, Milano, Il Saggiatore, 1972; p. 104.
- (8)- RICOEUR, P.: De l'interprétation. essai sur Freud. p. 41. cf. Le conflit des interprétations. Essai d'herméneutique. p. 149.

- (9)- RICOEUR, P.: Ibid., p. 43; Ibid., pp. 150-151.
- (10)- HUSSERL, E.: op.cit., pp. 106-111. Sobre la puesta en paréntesis del sujeto ver LACAN, J., La cosa freudiana, Torino, Einaudi, 1972; pp. 65-94. "L'arte del-l'analista dev'essere quella di sorprendere le certezze del soggetto, finché se ne consumino gli ultimi miraggi" (99). Cf. Ricoeur, P. Le conflit. pp. 172-173.
 BERTHERAT IVES. Sur une lecture de Freud, en "Esprit", 1966; p. 474. "Il y a, dans la pensée moderne, un thème obsédant: celui de la dépossession du moi, de l'envahissement de la conscience naive, de son asservissement par une force étrangère à celui qui croit dire Je".
- (11)- FROMM ERICH.: Sigmund Freud's Mission. An analysis of His Personality and Influence, trad. italiana, Roma, Newton Compton, 1972, pp. 15-16.
- (12)- UNAMUNO, M.: Del sentimiento trágico de la vida. Austral. madrid, 1967; pp. 34-35 y 70. cf. RUSSELL, B.: An outline of philosophie, trad. italiana, La Nuova Italia, 1973; pp. 189-204, 243-251, 276-284.
- (13)- RICOEUR, P.: L'interprétation. Essai sur Freud. Seuil. Paris, 1965; p. 411.
- (14)- Ibid., p. 414. CF. LACAN, J., Senso del ritorno a Freud in psicoanalisi (1955), en "La cosa Freudiana", op.cit., p. 181.
- (15)- Citado por RIEFF, P.: Freud. The mind of the Moralist. trad. italiana, Bologna. Mulino, 1959; p. 71. Ver además en las páginas siguientes el antecedente al concepto freudiano de "Inconsciente". Cf. RICOEUR, P., De l'interprétation. Essai sur Freud. pp. 439-442.

- (16)- RICOEUR, P.: Ibid., pp. 425ss. Cf. VERGOTE, A., Interprétation du Langage religieux. Seuil. Paris. 1974; pp. 7-57.
- (17)- RICOEUR, P.: Le conflit des interprétations. Essai d'herméneutique. Seuil. Paris, 1969; pp. 109-121.
- (18)- NABERT, J.: La philosophie réflexive. en "Encyclopedie française, t. XIX, 1957, col. 1904/14-1906/03; cf. NABERT, J., Le désir de Dieu, Paris, Aubier, 1966; pp. 19-47: Livre I Désir de Dieu et structure de la conscience de soi.
- (19)- QUELQUEJEU, B.: La volonté dans la philosophie de Hegel, Seuil. Paris, 1972; pp. 104-121 Chapitre troisième: L'esprit au régime de la conscience: le vouloir comme désir (I).
- (20)- Citado por QUELQUEJEU, B., op.cit., p. 122.
- (21)- Ibid., pp. 121-130.
- (22)- Citado por RICOEUR, P.: de l'interprétation. Essai sur Freud. Seuil. Paris, 1965; p. 450.
- (23)- RICOEUR, P.: Ibid., p. 451; cf. QUELQUEJEU, B., op.cit., p. 126.
- (24)- RICOEUR, P.: Le conflit des interprétations. Essai d'herméneutique. Seuil. Paris, 1969; pp. 109-121; cf. QUELQUEJEU, B., op.cit., p. 104.

- (25)- RICOEUR, P.: De l'interprétation. Essai sur Freud. pp. 366-406. Ricoeur intenta el acercamiento de la fenomenología al psicoanálisis valiéndose de cuatro puntos: Primero, realiza una reflexión sobre la experiencia y la no-experiencia o lo co-intentado en la experiencia, concepto fenomenológico pero que se puede aplicar al inconsciente freudiano. Segundo, realiza una reflexión sobre la intencionalidad. Tercero, realiza una reflexión sobre el lenguaje. Y por último reflexiona sobre la intersubjetividad. (366-379) Ricoeur se vale de los mismos puntos para mostrar que el psicoanálisis no es la fenomenología. (380-406).
- (26)- HUSSERL, E.: op.cit. pp. 103-106.
- (27)- Ibid. pp. 106-111.
- (28)- Ibid. pp. 176-182.
- (29)- Citado por RICOEUR, P.: op.cit. p. 429.
- (30)- RIEFF, P.: op.cit. pp. 285-287.
- (31)- RICOEUR, P.: op.cit. pp. 425ss. La palabra "Arqueología" la utiliza ya Rieff, P., op.cit. p. 289 "L'interpretazione dei sogni diventa una specie di ricerca archeologica in cui l'analista ha il compito di recuperare le "antichità mentali" cf. MARCUSE, H., Eros and civilization. A philosophical inquiry into Freud, trad. española, Barcelona, Ed. Seix Barral, S.A., 1968; pp. 34-81.
- (32)- Ibid. p. 478.

(33)- Ibid... p. 430.

(34)- Ibid... p. 433.

(35)- RICOEUR,P.: Le conflit des interprétations. Essai d'herméneutique. Seuil. Paris, 1969; p. 161.

(36)- RICOEUR,P.: De l'interprétation. Essai sur Freud. Seuil. Paris, 1965; p. 438.

(37)- RICOEUR,P.: "C'est une anti-phénoménologie qui exige, non la réduction à la conscience, mais la réduction de la conscience." "La question du sujet: le défi de la sémiologie", op.cit... p. 234.

(38)- Ibid... p. 235.

(39)- Ibid... p. 237.

(40)- Ibid... p. 333.

(41)- Ibid... p. 335.

(42)- TORT,M.: De l'interprétation ou la machine Herméneutique. en "Les Temps modernes". 1966; p. 1470.

(43)- RICOEUR,P.: op.cit... p. 338, cf. p. 339, 340, 351, 357, 364, 365.

- (44)- Ibid... p. 366.
- (45)- Ibid... p. 415; cf. Le conflit des interprétations. Essai d'herméneutique. pp. 101-104.
- (46)- RICOEUR,P.: De l'interprétation. Essai sur Freud. Seuil. Paris, 1965; p. 417.
- (47)- Ibid... p. 439; 441-442.
- (48)- RIEFF,P.: op.cit... p. 74.
- (49)- RICOEUR,P.: op.cit... pp. 444-446.
- (50)- Ibid... pp. 448ss.
- (51)- Ibid... p. 453.
- (52)- DE WAELHENS,A.: La force du langage et le langage de la force, en "Revue philosophique de Louvain", 1965; p. 609.
- (53)- RICOEUR,P.: op.cit... pp. 453ss.
- (54)- Ibid... pp. 457-471.
- (55)- Ibid... p. 474.

- (56)- GUERRERO BREZZI, F.: op.cit., p. 168. "Certo non si può negare che la psicoanalisi abbia uno scopo, il divenire cosciente, ma applicare ad esso l'etichetta di teologia, ci sembra distruggere la psicoanalisi stessa, o renderla perlomeno inutile". Cf. De Waelhens, A.: op.cit., p. 612. Cf. JULIEN, P., P. Ricoeur à la rencontre de S. Freud; en "Archives de philosophie", 1966; p. 622.
- (57)- RICOEUR, P.: op.cit., p. 260 "La question du sujet: Le défi de la semiologie".
- (58)- Ibid., pp. 222-232 "Heidegger et la question du sujet".
- (59)- RICOEUR, P.: "Herméneutique des symboles et la réflexion philosophique". op.cit., pp. 326-327.
- (60)- RICOEUR, P.: De l'interprétation. Essai sur Freud. Seuil. Paris, 1965; p. 448.
- (61)- Ibid., p. 450 "C'est...comme désir du désir d'une autre conscience que le désir s'annonce comme désir humain."
- (62)- Ibid., p. 451.
- (63)- Ibid., p. 451.
- (64)- Ibid., p. 476.
- (65)- Ibid., p. 500.

- (66)- Ibid., pp. 487-488.
- (67)- Ibid., p. 458. "La relation analytique tout entière peut être réinterprétée comme dialectique de la conscience, s'élevant de la vie à la conscience de soi, de la satisfaction du désir à la reconnaissance de l'autre conscience".
- (68)- Ibid
- (69)- Ibid., p. 463. (...) désir d'être-comme et désir d'avoir se côtoieront, se mêleront, mais comme deux processus distincts, quoique entrelacés."
- (70)- Ibid., p. 462.
- (71)- Ibid., p. 465.
- (72)- Ibid., p. 503. (...) le milieu objectif dans lequel se sédimente la grande entreprise de sublimation avec sa double valence de déguisement et de dévoilement."
- (73)- Ibid., p. 471.
- (74)- Ibid., p. 489.
- (75)- Ibid., pp. 490-491.
- (76)- Ibid., p. 501.

- (77)- RICOEUR,P.: "Existence et herméneutique", op.cit., p. 15.
- (78)- "Le Dasein authentique naît de la réponse à l'être; en répondant, il préserve la force de l'être par le moyen de la force du mot." "Heidegger et la question du sujet". Le conflit des interprétations; p. 232.
- (79)- RICOEUR,P.: Le volontaire et l'involontaire. Aubier. Paris, 1950; p. 7.
- (80)- RICOEUR,P.: "Existence et Herméneutique", op.cit. p. 21.
- (81)- RICOEUR,P.: Le conflit des interprétations. Essai d'herméneutique. Seuil. Paris, 1969; p. 238.
- (82)- "(...) la position du soi n'est pas une donné, elle est une tâche; elle n'est pas gegeben, mais aufgegeben." "Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (II)". Le conflit des interprétations. p. 324.
- (83)- RICOEUR,P.: "Phénoménologie et herméneutique", in Phänomenologie Heide. Grundlagen und Methodenproblema, Band.I., Verlag Karl Alber, Fribourg-Munich, 1975; p. 32.
- (84)- Ibid., p. 54.
- (85)- SUMARES,M.: op.cit., p. 147.

- (86)- RICOEUR,P.: "Phénoménologie et herméneutique", en Phénoménologie heute. I., Verlag Karl Alber, München, 1975, p. 55.
- (87)- RICOEUR,P.: "La question du sujet: le défi de la sémiologie", op.cit., p. 258.
- (88)- RICOEUR,P.: "Phénoménologie et herméneutique", op.cit., p. 58.
- (89)- Ibid., p. 60. "(...) cette réserve de sens, ce surplus de l'expérience vive, qui rend possible l'attitude objectivante et explicative".
- (90)- RICOEUR,P.: Le conflit des interprétations. Essai d'herméneutique. Seuil. Paris, 1969; p. 153.
- (91)- RICOEUR,P.: De l'interprétation. Essai sur Freud. Seuil. Paris, 1965; p. 505.
- (92)- Ibid., p. 505.
- (93)- Ibid., p. 505.
- (94)- Ibid., p. 505.
- (95)- Ibid., pp. 506-507.
- (96)- Ibid., pp. 508-510.

- (97)- RICOEUR,P.: op.cit., p. 444. "(...) il y a ... quelque chose qui précède la volonté et le principe d'obligation, lequel, selon kant, est la structure a priori de cette volonté. Ce quelque chose, c'est notre existence elle-même en tant que capable d'être modifiée par la parole." "Religion, athéisme, foi". Le conflit des interprétations.
- (98)- RICOEUR,P.: De l'interprétation. Essai sur Freud. Seuil. Paris, 1965; p. 509.
- (99)- FIERRO,A.: Sobre la religión. Descripción y teoría. Taurus. Madrid, 1979. (c. IV dedicado a la "práctica simbólica" en la religión).
- (100)- RICOEUR,P.: op.cit., p. 475.
- (101)- Ibid., p. 478.
- (102)- Ibid., p. 482.
- (103)- Ibid., p. 486.
- (104)- Ibid., p. 498.
- (105)- RICOEUR,P.: Le conflit des interprétations. Essai d'herméneutique. Seuil. Paris, 1969; p. 461. ("La paternité: du fantasma au symbole")
- (106)- Ibid., p. 458.

- (107)- F.K.MAYR, A.ORTIZ-OSES.: El matriarcalismo vasco. Reinterpretación de la cultura vasca. Universidad de Deusto. Bilbao, 1981. cf. ORTIZ-OSES,A. "Antropología simbólica de nuestra cultura patriarcal". Rv. Estudios de deusto. Vol. XXVIII-2 fas. 65, Julio-Diciembre 1980; pp. 495-511. cf. KAFKA,F.: Confessioni e diari. Mondadori. Milan, 1981, 3a. ed. p. 42.
- (108)- RICOEUR,P.: De l'interprétation. Essai sur Freud. Seuil. Paris, 1965; p. 36.

CAPITULO. V

- (1)- RICOEUR, P.: "From Existentialism to Philosophy of Language", en Philosophy Today. 17, n. 2, summer, 1973; p. 93.
- (2)- DILTHEY, W.: Le monde d l'esprit. TOMO I. Aubier. Paris, p. 321.
- (3)- "... le processus d'explication est le seul accès aul processus de création." RICOEUR, P., "La métaphore et le problème central de l'herméneutique". Revue philosophique de Louvain. 70, 1972; p. 103.
- (4)- LYOTARD, J.F.: La condición postmoderna. Cátedra. Madrid, 1984; p. 68. Para llevar a cabo esta afirmación, Lyotard cita como ejemplos de este ejercicio hermenéutico a P. Ricoeur y a Gadamer.
- (5)- RICOEUR, P.: "The task of hermeneutics". en Philosophy Today. 17, n. 2, summer, 1973; p. 128.
- (6)- Ibid., p. 130.
- (7)- RICOEUR, P.: "Evénement et sens dans le discours", p. 186. Texto publicado en el libro de Michel Philibert, Ricoeur, ou la liberté selon l'esperance. Editions Seghers, Paris, 1972.
- (8)- DERRIDA, J.: Dos ensayos. Anagrama. Barcelona, 1972; p. 7.

- (9)- DELEUZE, G.: Lógica del Sentido. Barral Editores. Barcelona, 1971. Se trata de un comentario que hacemos a la obra citada de G. Deleuze.
- (10)- FOUCAULT, M.: Theatrum Philosophicum. Cuadernos Anagrama, n. 36. Barcelona, 1972; p. 21. Breve comentario a la obra de G. Deleuze "Lógica del Sentido".
- (11)- Ibid., p. 26.
- (12)- ORTIZ-OSÉS, A.: "La estructura hermenéutica: el lenguaje como metarelación consensual". Actas del III Simposio Nacional de Antropología. Universidad Central de Barcelona; 1976. Destacaríamos las semejanzas de esquematismos acerca de la tematización del acontecimiento y cuyo sentido se revela por el lenguaje en ambos autores: A. Ortiz-Osés y G. Deleuze. La diferencia entre ambos autores está en que mientras Deleuze coloca el acontecimiento-sentido como lugar medial de realidad (prelingüística) y pensamiento (poslingüístico); A. Ortiz-Osés coloca el lenguaje (diálogos) como lugar medial de mythos y logos. La cercanía está en que la filosofía queda referida a un ámbito medial lingüístico en A. Ortiz-Osés, o casi-lingüístico en G. Deleuze.
- (13)- RICOEUR, P.: "Evénement et sens dans le discours", op.cit., p. 182.
- (14)- RICOEUR, P.: Interpretation theory: discourse and the surplus of meaning. The Texas University Press, Fort Worth, 1976; p. 73-75. Cita tomada del estudio realizado por M. Sumares op.cit., p. 324.
- (15)- Ibid., pp. 78-79.

- (16)- Ibid., p. 77.
- (17)- Ibid., p. 16.
- (18)- Ibid., p. 32.
- (19)- RICOEUR, P.: "Événement et sens dans le discours", op.cit., p. 187.
- (20)- RICOEUR, P.: "Interpretation theory", op.cit., p. 95.
- (21)- RICOEUR, P.: "Qu'est-ce qu'un texte? Expliquer et comprendre", in Hermeneutik und Dialektik, Aufsätze II, ed. Bubner, Cramer und Wiehl, J.C.D. Mohr, Tübingen, 1970; p. 197.
- (22)- Ibid., p. 196.
- (23)- Ibid., p. 197.
- (24)- Ibid., p. 198.
- (25)- RICOEUR, P.: "Interpretation Theory", op.cit., p. 37.
- (26)- RICOEUR, P.: La métaphore vive. Seuil. Paris, 1975; p. 262-272.

- (27)- ORTIZ-OSES, A.: Comunicación y experiencia interhumana. Una hermenéutica interdisciplinar para las ciencias humanas. Desclée de Brouwer. Bilbao, 1977; p. 108.
- (28)- RICOEUR, P.: op.cit., p. 50.
- (29)- BAUDRILLARD, J.: Cool memories. Galilée. París, 1987.
- (30)- RICOEUR, P.: La métaphore vive. Seuil. París, 1975; p. 53.
- (31)- Ibid., p. 55.
- (32)- RICOEUR, P.: "Interpretation Theory". op.cit., p. 56.
- (33)- Ibid., p. 59.
- (34)- Ibid., p. 62.
- (35)- Ibid., p. 60.
- (36)- Ibid., p. 63.
- (37)- Ibid., p. 64.
- (38)- RICOEUR, P.: La métaphore vive. Seuil. París, 1975; p. 384.

- (39)- Ibid., p. 381.
- (40)- Ibid., p. 385.
- (41)- Ibid., p. 386.
- (42)- Ibid., pp. 398-399.
- (43)- Ibid., p. 386.
- (44)- Ibid., pp. 387-388.
- (45)- Ibid., p. 399.
- (46)- ORTIZ-OSÉS, A.: "Hermenéutica filosófica". Rv. Estudios Filosóficos, n. 95, Vol. 24. Enero-Abril, 1985; p. 78.
- (47)- RICOEUR, P.: La sémantique d l'action. C.N.R.S. Paris, 1977; pp. 3-137. Especial relieve tiene el artículo "Le discours de l'action".
- (48)- Ibid., p. 204.
- (49)- RICOEUR, P.: "Interprétation Theory". op.cit., p. 18.
- (50)- ARANGUREN, L. J.L.: "Semiótica y hermenéutica de la narración". Rv. Saber leer, n. 14, Abril, 1984; p. 8.

- (51)- RICOEUR, P.: Temps et récit. Tome I. Seuil. Paris, 1983; p. 89.
- (52)- ARANGUREN, L. J.L.: op.cit., p. 9.
- (53)- RICOEUR, P.: Temps et récit. Tome I. Seuil. Paris, 1983; p. 101.
- (54)- Ibid., p. 13.
- (55)- RICOEUR, P.: La methaphore vive. Seuil. Paris, 1975; p. 264.
- (56)- RICOEUR, P.: La sémantique d l'action. C.N.R.S. Paris, 1977; p. 213. Reseñar el artículo "Imagination dans le discours et dans l'action".
- (57)- Ibid., p. 219.
- (58)- Ibid., p. 221.
- (59)- ARANGUREN, L. J.L.: op.cit., p. 9.
- (60)- RICOEUR, P.: Narrative. C.N.R.S. Paris, 1980; p. 62. El artículo titulado "Pour une theorie du discours narratif".
- (61)- Ibid., p. 63.

BIBLIOGRAFIA

Nuestra intención al confeccionar esta bibliografía está guiada por el único interés de mencionar las obras de P.Ricoeur, que de forma más directa han sido utilizadas para la elaboración de este trabajo. Consideramos de gran valor el trabajo realizado por Franç. D. Vansina recopilados de la bibliografía sobre P.Ricoeur, y que recoge periódicamente en la Rv. Ph. Louvain desde el año 1962 en adelante. Reseñaremos los siguientes artículos:

- Revue philosophique de Louvain

- 1) Tomo 60, agosto, 1962; pp. 394-413.
- 2) Tomo 66, febrero, 1968; pp. 85-101.
- 3) Tomo 72, febrero, 1974; pp. 156-181.
- 4) Tomo 80, noviembre, 1982; pp. 579-619.

I.- LIBROS DE P.RICOEUR

- RICOEUR, P.: Gabriel Marcel et Karl Jaspers: philosophie du mystère et philosophie du paradoxe. Temps Présent, París, 1948.
- Le volontaire et l'involontaire. Aubier-Montaigne. París, 1950.
- L'homme faillible. Aubier-Montaigne. París, 1960.
- La symbolique du mal. Aubier-Montaigne. París, 1960.
- De l'interprétation: Essai sur Freud. Seuil. París, 1965.
- Histoire et vérité. (primera edición, 1955). Seuil. París, 1967. (3a. edición)
- Entretiens: Paul Ricoeur et Gabriel Marcel. Aubier-Montaigne. París, 1968.
- Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique. Seuil. París, 1969.
- La métaphore vive. Seuil. París, 1975.
- Temps et récit. Tome I., Seuil. París, 1983.

II.- ARTICULOS SELECCIONADOS DE P. RICOEUR

- "Analyses et problèmes dans ideem II de Husserl", Revue de métaphysique et de morale, 56, 1951; pp. 357-394.
- "Méthodes et tâches d'une phénoménologie de la volonté", in Problèmes actuels de la phénoménologie, édité par H.L. van Breda, Desclée de Brouwer, Bruges-Paris, 1952; pp. 110-140.
- "Aus frontieres de la philosophie", Esprit, 20, novembre, 1952; pp. 760-775; e Esprit, 21, mars, 1953; pp. 449-467.
- "Sympathie et respect: phénoménologie et éthique de la seconde personne", Revue de métaphysique et de morale, 59, 1954, pp. 380-397.
- "Philosophie et ontologie: retour à Hegel", Esprit, 23, août, 1955, pp. 1378-1391.
- "Aus frontieres de la philosophie II", Esprit, 23, décembre, 1955, pp. 1928-1939.
- "Kant et Husserl", Kant-Studien, 46, 1954-55, pp. 44-67.
- "Kierkegaard et le mal", Revue de théologie et de philosophie, 13, 1963, pp. 292-302.
- "Qu'est-ce qu'un texte? expliquer et comprendre", in Hermeneutik und Dialektik, II., ed. por Bubner, Cramer, Wiehl, J.C.B. Mohr, 1970, pp. 181-200.
- "Événement et sens dans le discours", in Ricoeur ou la liberté selon l'espérance, par M.Philibert, Seghers, Paris, 1971, pp. 177-187.
- "La métaphore et le problème central de l'herméneutique", Revue philosophique de Louvain, 70, février, 1972, pp. 93-112.
- "Existential phenomenology", in Phenomenologie and existentialism, ed. by R.C. Solomon, Harper and Row, New York, 1972, pp. 291-296.
- "A philosophical journey: from existentialism to the philosophy of language", Philosophy today, 17, n. 2, summer, 1973, pp. 88-96.

- "Creativity in language: word, polysemy, metaphor", philosophy today, 17, n. 2, summer, 1973, pp. 97-111.
- "The task of hermeneutics", Philosophy today, 17, n. 2 summer, 1973, pp. 112-128.
- "The hermeneutical function of distanciation", Philosophy today, 17, n. 2, summer, 1973, pp. 129-141.
- "Ethics and culture: Habermas and Gadamer in dialogue", Philosophy today, 17, n. 2, summer, 1973, pp. 153-165.
- "Hermeneutique et critique des idéologies", Archivio di filosofia, 1973, pp. 25-64.
- "Science et idéologie", Revue philosophique de Louvain, 72, mai, 1974, pp. 328-355.
- "Hegel aujourd'hui", Etudes théologiques et religieuses, 49, 1974, pp. 335-354; versao utilizada: "Hegel hoy", Estudios de Deusto, 28, 1980, pp. 215-238.
- "Phénoménologie et herméneutique", in Phänomenologie heute, I., Verlag karl Alber, München, 1975, pp. 31-75.
- "Objectivation et alienation dans l'expérience historique", Archivio di filosofia, 45, 1975, pp. 27-38.
- "L'imagination dans le discours et dans l'action", in Savoir, faire, espérer: les limites de la raison, I., Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1976, pp. 207-228.
- "Entre Gabriel Marcel et Jean Wahl", in Jean Wahl et Gabriel Marcel, présenté par J.Hersch, Beauchesne, 1976, pp. 57-87.
- "L'herméneutique de la sécularisation: foi, idéologie, utopie", Archivio di filosofia, 46-, n. 2, 1976, pp. 49-68.
- "Hermeneutique de l'idée de Révélation", in La Révélation, Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1977, pp.207-236.
- "Le discours de l'action", in La sémantique de l'action, Centre National de la Recherche Scientifique Paris, 1977, pp. 1-137.

- "Expliquer et comprendre: sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire", Revue philosophique de Louvain, 75, février, pp. 126-146.
- "Philosophie et langage", Revue philosophique de la France et de l'Etranger, 103, n. 4, 1978, pp. 449-463.
"The metaphorical process as cognition, imagination and feeling", in On metaphor, edited by S.Sack, the University of Chicago Press, Chicago, 1979, pp. 141-157.
- "Pour une théorie du discours narratif", La narrativité, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1980, pp. 1-68.
- "Récit fictif-récit historique", in La narrativité, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1980, pp. 251-271.
- "La fonction narrative et l'expérience humaine du temps", Archivio de filosofia, 80, n. 1, 1980, pp. 343-357.
- "L'histoire comme récit et comme pratique: entretien avec Paul Ricoeur", Esprit, 54, Juin, 1981, pp. 155-165.

III.- ESTUDIOS SOBRE LA OBRA DE P. RICOEUR (LIBROS)

- BERGERON, R.: La vocation de la liberté selon la philosophie de P. Ricoeur. Ed. Universitaires. Fribourg. 1974.
- BOURGEOIS, P.L.: Extension of Ricoeur's hermeneutics. Martinus Nijhoff. The Hague, 1975.
- GUERRERA BREZZI, F.: Filosofia e interpretazione: saggio sull'ermeneutica restauratrice di Paul Ricoeur. II Mulino, Bologna, 1969.
- Ihde, D.: Hermeneutic phenomenology: The philosophy of Paul Ricoeur. Northwestern University Press, Evanston, 1971.
- LEVINAS, GADAMER, ELIADE Y OTROS.: Sens et existence en hommage à Paul Ricoeur. Seuil. Paris, 1975.
- MACEIRAS, M., TREBOLLE, J.: La hermenéutica contemporánea. Cincel. Madrid, 1990. (La segunda parte del libro está dedicada a la obra de P. Ricoeur presentada por M. Maceiras).
- NKERAMIHIGO, Th.: L'homme et la transcendance, essai de poétique dans la philosophie de Paul Ricoeur. Ed. Lethiellenx. Paris, 1984.
- PEÑALVER SIMO, M.: La búsqueda del sentido en el pensamiento de Paul Ricoeur. Universidad de Sevilla. Sevilla, 1978.
- PHILIBERT, M.: Paul Ricoeur ou la liberté selon l'espérance. Seghers, Paris, 1971.
- RASSUSSEN, D.: Mythic-symbolic language and philosophical anthropology. Martinus Nijhoff, The Hague, 1971.
- SUMARES, M.: Para além da necessidade em P. Ricoeur. Universidad de Braga. Braga, 1984.
- THOMPSON, J.B.: Critical hermeneutics: a study in the thought of P. Ricoeur and Jürgen Habermas. Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

IV.- ESTUDIOS SOBRE LA OBRA DE P.RICOEUR (ARTICULOS)

- ARANGUREN, L.J.L.: "Semiòtica y hermenéutica de la narración". Rv. Saber leer. n. 14, Abril, 1984; pp. 8-12. También el prólogo de la obra de P.Ricoeur en castellano "Finitud y culpabilidad". Taurus. Madrid, 1969.
- BOURGEOIS, P.L.: "From hermeneutics os symbols to the interpretation of texts", in Studies in the philosophy of P.Ricoeur, ed. by Charles E.Reagan, Ohio University Press, Athens, Ohio, 1979, pp. 84-95.
- BOUCHARD, G.: "Sémiologie, sémantique et herméneutique selon P.Ricoeur", Laval théologie et philosophie. 36. n. 3, 1980, pp. 255-284.
- GARCIA PRADA, J.M.: "De la hermenéutica semiológica a la semántica". El camino de P.Ricoeur. Estudios filosóficos. 34, n. 95, 1985, pp. 115-146.
- GERHART, M.: "Imagination and history in Ricoeur's interpretation theory", Philosophy Today. 23, n. 1, Spring, 1979, pp. 255-284.
- JAVET, P.: "Imagination et réalité dans la philosophie de P.Ricoeur", Revue de théologie et de philosophie. 5, 1966-1967, pp. 481-497.
- MACEIRAS, M.: "La antropología hermenéutica de Paul Ricoeur", in Antropologías del Siglo XX. Sígueme. Salamanca. 1976, pp. 125-148.
- MAQDICI, A.: "L'ontologie kérygmatische de Paul Ricoeur, approche arabe", in Sens et existence: en Hommage à Paul Ricoeur. Seuil, Paris, pp. 170-206.
- PELLAUER, D.: "The significance of the text in Paul Ricoeur", in Studies in the philosophy of Paul Ricoeur, ed. by Charles E.Reagan, Ohio University Press, Athens, Ohio, 1979, pp. 97-114.
- PHILIBERT, M.: "The filosofic method of Paul Ricoeur", in Studies in the philosophy of Paul Ricoeur, ed. by Charles E.Reagan, Ohio University Press, Athens, Ohio, 1979, pp. 134-139.

- PINTOR RAMOS, A.: "Arqueología y teología del sujeto: hitos en la filosofía reflexiva de P. Ricoeur", La ciudad de Dios, 190, n. 2, 1977, pp. 223-277; e, 191, n.2, 1978, pp. 247-297.
- SCHALDENBRAND, M.: "Metaphoric imagination: kinship through conflict", in Studies in the philosophy of Paul Ricoeur, Ohio University Press, Ohio, 1979, pp. 57-81.
- SECRETAN, Ph.: "Paradoxe et conciliation dans la philosophie de Paul Ricoeur", Studia philosophica, 1961, pp. 187-198.
- TILLIETTE, X.: "Réflexion et symbole: l'entreprise philosophique de Paul Ricoeur", Archives de philosophie, 24, 1961, pp. 574-588.
- VANSINA, F. D.: "Esquisse, orientation et signification de l'entreprise philosophique de Paul Ricoeur", Revue de métaphysique et de Morale, 59, 1964, pp. 179-208; e, 59, 1964, pp. 305-320.
- VANSINA, F. D.: "La problematique epochale chez Paul Ricoeur et l'existentialisme", Revue philosophique de Louvain, 70, 1972, pp. 587-619.

V.- BIBLIOGRAFIA GENERAL

- ABELLAN, J.L.: Mito y cultura. Seminarios y Ediciones, Madrid, 1971.
- ADORNO, T.W.: La ideología como lenguaje. Taurus. Madrid, 1971.
- APEL, C.O.: La transformación de la filosofía. I: Análisis del lenguaje, semiótica y hermenéutica. II: El a priori de la comunidad de comunicación. Taurus. Madrid, 1985.
- ARANGUREN, L.J.L.: "Libertad, símbolos y comunicación". Rv. Sistema. n. 8. 1975, pp. 5-14.
- ARISTOTELES.: Peri hermeneias. C.S.I.C., Madrid, 1983.
- AUZIAS, J.M.: El estructuralismo. ed. Alianza, Madrid 1970.
- BACHELARD, G.: La dialéctica de la duración. Villalard. Madrid, 1978.
- El racionalismo aplicado. Paidós. Buenos Aires, 1979.
- BARBOUR, I.G.: Myths, Models and paradigms. SCM. London, 1974.
- BARTHES, R.: El grado cero de la escritura seguido de nuevos ensayos críticos. Siglo XXI, Buenos Aires, 1972.
- El placer del texto. Siglo XXI, Buenos Aires, 1974.
- Por dónde empezar?. Tusquets, Barcelona, 1974.
- BATAILLE, G.: La experiencia interior. Taurus. Madrid, 1973.
- BEIGBEDER, O.: La simbología. Oikos-Tau. Barcelona, 1971.
- BENVENISTE, E.: Problèmes de linguistique générale. ed. Gallimard París, 1966.
- BETTELHEIM, B.: Psicoanálisis de los cuentos de hadas. Crítica. Barcelona, 1983 (6a. ed.).

- BETTI, E.: Teoria generale della interpretazione. 2 vols. Giuffre. Milán, 1955.
- BULTMANN, R.: Jesucristo y mitología. Ariel. Barcelona, 1970.
- CASSIRER, E.: Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura. F.C.E. Madrid, 1983 (1a. reimp.).
- Esencia y efecto del concepto de símbolo. F.C.E. México, 1975.
- Filosofía de las formas simbólicas. I: El lenguaje. II: El pensamiento mítico. III: Fenomenología del renacimiento. 3 Vols., F.C.E., I y II: México, 1972. III: 1975.
- El mito del Estado. F.C.E., México, 1972. (1a. reimp.).
- Mito y lenguaje. Nueva Visión. Buenos Aires, 1973.
- CASTILLA DEL PINO, C.: Introducción a la hermenéutica del lenguaje. Península. Barcelona, 1976. (2a. ed.).
- CENCILLO, L.: El inconsciente. Marova. Madrid, 1971.
- Mito, semántica y realidad. B.A.C., 299. Madrid, 1970.
- Los sueños, factor terapéutico. Marova. Madrid, 1982, pp. 296. Bibl. Nueva de estudios del hombre.
- CIRLOT, J.E.: Diccionario de símbolos. Labor. Barcelona, 1982 (5a. ed.).
- CORETH, E.: Cuestiones fundamentales de hermenéutica. Herder. Barcelona, 1972.
- ¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica. Present y bibliogr. selectiva de A. Ortiz-Osés, trad. de C. Gancho, Herder. Barcelona, 1974 (5a. ed. 1985), pp. 272.
- CORNFORT, F.M.: De la religión a la filosofía. Ariel. Barcelona, 1984.
- CHANPEAUX, G. de y STERCHX, S.: Introducción a los símbolos. Encuentro. Madrid, 1984.

- CHOMSKY, N.: Ensayo sobre forma e interpretación. Cátedra. Madrid, 1982.
- COURTES, J.: Lévi Strauss C. et les contraintes de la pensée mythique. Une lecture sémiotique des "Mythologiques". MAME. París, 1973.
- CUATRECASAS, J.: Lenguaje, semántica y campo simbólico. Paidós. Buenos Aires, 1972.
- DELEUZE, G.: Lógica del sentido. Barral. Barcelona, 1971.
- DERRIDA, J.: La escritura y la diferencia. Anthropos. Barcelona, 1990.
- Texto y deconstrucción. Anthropos. Barcelona, 1989.
- DERISI, O.N.: El último Heidegger. Ed. Universitaria de Buenos Aires. Buenos Aires, 1968.
- DESCARTES, R.: Oeuvres et Lettres. Gallimard. París, 1953.
- DILTHEY, W.: Introducción a las ciencias del espíritu. Ensayo de una fundamentación del estudio de la sociedad y de la historia. Alianza. Madrid, 1980.
- DILTHEY, W.: Historia de la Filosofía. F.C.E. México, 1973.
- DORFLES, G.: Nuevos ritos, nuevos mitos. Lumen. Barcelona, 1969.
- DURAND, G.: Las estructuras antropológicas de lo imaginario. Taurus. Madrid, 1983.
- La imaginación simbólica. Amorrortu. Buenos Aires, 1971.
- ECO, U.: La estructura ausente. Introducción a la semiótica. Lumen. Barcelona, 1981. (2a. ed.).
- Tratado de semiótica general. Lumen. Barcelona, 1977.
- ELIADE, M.: La búsqueda. Megápolis. Buenos Aires, 1971.
- Historia de las creencias y de las ideas religiosas. 3 vols. Cristiandad, I: Madrid, 1978, II, 1979, III-1, 1984.

- Imágenes y símbolos. Ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso. Taurus. Madrid, 1983 (4a. ed.).
- El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición. Alianza. Madrid, 1984 (5a. ed.).
- Mito y realidad. Labor. Barcelona, 1983 (5a. ed.).
- Tratado de historia de las religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado. Cristiandad. Madrid, 1981.
- FERRADIS, M.: Storia dell'ermeneutica. Bompiani. Milano, 1988.
- FERRATER MORA, J.: Las palabras y los hombres. Península. Barcelona, 1972.
- FIERRO, A.: Sobre la religión. Taurus. Madrid, 1979.
- FOUCAULT, G.: Nietzsche, Freud y Marx. Ed. Anagrama. Barcelona, 1970.
- FRACER, S. J.: La rama dorada. Magia y religión. F.C.E. México, 1965.
- FREUD, S.: Obras completas. Biblioteca nueva. Madrid, 1968.
- FROMM, E.: El lenguaje olvidado. Introducción a la comprensión de los sueños, mitos y cuentos de hadas. Hachette. Buenos Aires, 1971 (4a. ed.).
- Psicoanálisis y religión. Siglo Veinte/Psique. Buenos Aires, 1980.
- GADAMER, H. G.: Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica. Sígueme. Salamanca, 1984 (2a. ed.).
- GARCIA GUAL, C.: Actualización científica en mitología griega. Universidad Complutense. Madrid, 1984.
- GARCIA PRADA, J. M.: "Los símbolos y las múltiples realidades". Rv. Estudios filosóficos. Vol. 34, n. 97. Sept-Diciembre, 1985; pp. 471-511.
- GEHLEN, A.: El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo. Sígueme. Salamanca, 1980.

- GOODMAN, N.: Los lenguajes del arte. Aproximación a la teoría de los símbolos. Seix Barral. Barcelona.
- GRABNER-HAIDER, A.: Análisis lingüístico y pedagógico de la religión. Verbo Divino. Estella, 1976.
- GRAVES, R.: la diosa blanca. 2 Vols. Alianza. Madrid, 1983.
- Los mitos griegos. 2 Vols. Alianza. Madrid, 1985.
- Los mitos ebreos. Alianza Editorial. Madrid, 1986.
- GREIMAS, A.J.: En torno al sentido. Ensayos semióticos. Fragua. Madrid, 1973.
- HABERMAS, J.: Conocimiento e interés. Taurus. Madrid, 1982.
- Teoría de la acción comunicativa. I y II. Taurus. Madrid, 1988.
- La lógica de las ciencias sociales. Técnos. Madrid, 1988.
- HEGEL, G.W.F.: Phänomenologie des Geistes. Ullstein Buch. Frankfurt, 1972.
- Grundlinien der philosophie des Rechts. Ullstein Buch. Frankfurt, 1972.
- HEIDEGGER, M.: Qué significa pensar? Kahemann, ed. Nova. Buenos Aires, 1972.
- Sein und Zeit. Tubinga. Niemeyer, 1972(12).
- Unterwegs zur Sprache. Pfullingen. Neske, 1971(4a.)
- Carta sobre el humanismo. Taurus. Madrid, 1970.
- Identität und Differenz. Pfullingen. Neske, 1957.
- ¿Qué es metafísica? Cruz y Raya, n. 6. Madrid, 1931.
- HORKHEIMER, M., POPPER, K. y MARCUSE, M.: A la búsqueda del sentido. Sígueme. Salamanca, 1976.
- HUMBOLDT, V.W.: Introduction à l'oeuvre sur le kavi et autres essais. Seuil. Paris, 1974.

- HUSSERL, E.: La crisis delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale. Il Saggiatore. Milano. 1961.
- JAKOBSON, R.: Saggi di linguistica generale. Feltrinelli. Milano. 1974.
- JASPERS, K.: La filosofía. F.C.E. México. 1953.
- JESI, F.: Literatura y mito. Barral. Barcelona. 1972.
- Mito. Labor. Barcelona. 1976.
- JUNG, C.G.: Arquetipos e inconsciente colectivo. Paidós. Barcelona. 1981.
- El hombre y sus símbolos. Caralt. Barcelona. 1981 (3a. ed.).
- Simbología del espíritu. Estudios sobre fenomenología psíquica (con el trabajo de R.Scärf. "la figura de Satanás en el Antiguo Testamento"). F.C.E. México. 1981. pp. 329, Bibl. de psicología y psicoanálisis.
- Símbolos de transformación (edición revisada y aumentada de Transformaciones y símbolos de la libido). Paidós. Barcelona. 1980.
- Teoría del psicoanálisis. Plaza-Janés. Barcelona. 1983 (6a. ed.).
- Yo y el inconsciente. Miracle. Barcelona. 1976.
- KANT, M.: Crítica de la razón pura I-II. Losada. Buenos Aires. 1970.
- KERENYI, K.: La religión antigua. Revista de Occidente. Madrid. 1972.
- KIRK, G.S.: El mito. Su significado y función en las distintas culturas. Barral. Barcelona. 1973.
- KOLAKOWSKI, L.: La presencia del mito. Cátedra. Madrid. 1990.
- LEVI-STRAUSS, C.: Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades. Siglo XXI. México. 1979.
- LEVINAS, E.: Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad. Sígueme. Salamanca. 1977.

- LEVY-BRUHL, L.: El alma primitiva. Península. Barcelona, 1974.
- La mitología primitiva. El mundo mítico de los australianos y de los papúes. Península. Barcelona, 1978.
- LLEDO, E.: Filosofía y lenguaje. Ariel. Barcelona, 1983 (3a. ed.).
- MALINOUWSKI, B.: Crimen y costumbre en la sociedad salvaje. Ariel. Barcelona, 1978 (5a. ed.).
- MARCUSE, H.: Eros y civilización. Ariel. Barcelona, 1981 (2a. ed.), 255 pp.
- El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada. Ariel. Barcelona, 1981.
- MORALES Y MARIN, J. L.: Diccionario de iconología y simbología. Taurus. Madrid, 1984.
- MORRIS, Ch.: Signos, lenguaje y conducta. Losada. Buenos Aires, 1962.
- Fundamentos de la teoría de los signos. Paidós. Barcelona, 1985.
- NABERT, J.: Essai sur le mal. Seuil. París, 1955.
- Le désir de Dieu. Aubier. París, 1966.
- NAUD, J.: Structure et sens du symbole. L'imaginaire chez G. Bachelard. Bellarmin. Montréal, 1971.
- NIETZSCHE, F.: La genealogía de la moral. Alianza. Madrid, 1972.
- Más allá del bien y del mal. Alianza. Madrid, 1972.
- ORTEGA Y GASSET, J.: El tema de nuestro tiempo. Austral. Madrid, 1968.
- Kant, Hegel, Dilthey. Revista de Occidente. Madrid, 1973.
- ORTIZ-OSÉS, A.: Antropología hermenéutica. Ed. Ricardo Aguilera. Madrid, 1973.

- Contracultura y revolución. Ed. Castellote. Madrid, 1976.
- "Símbolo, comunicación, hermenéutica", en Diccionario de filosofía. Sígueme. Salamanca, 1976.
- "El criticismo contemporáneo a la búsqueda del sentido" en A la búsqueda del sentido. Ed. Sígueme. Salamanca, 1976.
- Mundo, Hombre y Lenguaje crítico. Sígueme. Salamanca, 1976.
- Comunicación y experiencia interhumana. Una hermenéutica interdisciplinar para las ciencias humanas. Desclée de Brouwer. Bilbao, 1977.
- "Habermas un teórico de la comunicación social". Arbor. XCVII. n. 381-382. Madrid, 1977.
- "Símbolo y lenguaje: la filosofía de las formas simbólicas de Cassirer". Letras de Deusto. Vol. 8, n. 15. Enero-Junio 1978.
- El matriarcalismo vasco. Reinterpretación de la cultura vasca. (con F.K. Mayr). Universidad de Deusto. Bilbao, 1980.
- Símbolos, mitos y arquetipos. (Baskische hermeneutik) (con F.K. Mayr y H. Bornemann). La Gran Enciclopedia Vasca. Bilbao, 1980.
- "Antropología simbólica de nuestra cultura patriarcal". Estudios de Deusto. Vol. XXVIII-2, Julio-Diciembre. Bilbao, 1980.
- El inconsciente colectivo vasco. Txertoa. San Sebastian, 1982.
- "Sentido y lenguaje". Anthropos. n. 1. Los Teques en Venezuela, 1983.
- "Modelos mitológicos". Mundaiz. San Sebastian, 1983.
- Antropología simbólica vasca. Anthropos. Barcelona, 1985.
- Hermenéutica filosófica. en VV.AA. Hermenéutica filosófica. San Esteban. Salamanca, 1985.

- La nueva filosofía hermenéutica. Hacia una razón axiológica posmoderna. Anthropos. Barcelona, 1986.
- C.G. Jung. Arquetipos y sentido. Universidad de Deusto. Bilbao, 1988.
- Metafísica del sentido. Una filosofía de la implicación. Universidad de Deusto. Bilbao, 1989.
- PANIKER, S.: Aproximación al origen. Kairós. Barcelona, 1982.
- PEREZ RIOJA, J.A.: Diccionario de símbolos y mitos. Técnos. Madrid, 1984 (3a. ed.).
- PLATON: Diálogos. I: Apología, Critón, Eutifrón, Ión, Lisis, Cárnides, Hippias menor, Hippias mayor, Leques, Protágoras. Gredos. Madrid, 1981.
- QUELQUEJEU, B.: La volonté dans la philosophie de Hegel. Seuil. París, 1972.
- RORTY, R.: La filosofía y el espejo de la naturaleza. Crítica. Madrid, 1983.
- ROSSI LANDI, F.: Il linguaggio come lavoro e come mercato. Bompiani. Milano, 1968.
- ROSOLATO, G.: Ensayo sobre lo simbólico. Anagrama. Barcelona, 1974.
- RUSSELL, B.: La filosofía del lenguaje. Fernando Torres. Valencia, 1976.
- SADABA, F.J.: Lenguaje, magia, metafísica. (El otro wittgenstein), eds. Libertarias. Madrid, 1985.
- SARTRE, J.P.: Les mots. Gallimard. París, 1964.
- SAUSSURE de F.: Cours de linguistique générale. Payot. París, 1963.
- SCHAFF, A.: Ensayos de filosofía del lenguaje. Ariel. Barcelona, 1974.
- Introducción a la semántica. F.C.E. México, 1969.
- Lenguaje y conocimiento. Grijalbo. México, 1975.

- SCHELLING, F.W.: Introduction à la philosophie de la Mythologie I-II. Aubier. París, 1945.
- SPERBER, D.: El simbolismo en general. Anthropos. Barcelona, 1978.
- TORNOS, A.: La verdad y el mito. Unión Editorial. Madrid, 1978.
- TRIAS, E.: El artista y la ciudad. Anagrama. Barcelona, 1976.
- Drama e identidad. Ariel. Barcelona, 1981.
- Filosofía del futuro. Ariel. Barcelona, 1983.
- La filosofía y su sombra. Ariel. Barcelona, 1969.
- la memoria perdida de las cosas. Taurus. Madrid, 1978.
- Metodología del pensamiento mágico. Edhasa. Barcelona, 1970.
- URBAN, W.M.: Lenguaje y realidad. La filosofía del lenguaje y los principios del simbolismo. F.C.E. México, 1980.
- UNAMUNO, M.: Del sentimiento trágico de la vida. Austral. Madrid, 1967.
- Varios, AA.: El pensamiento alemán contemporáneo. Ed. S. Esteban. Salamanca, 1985 (Bibliografía sobre P.Ricoeur).
- Doce ensayos sobre el lenguaje. Fundación Juan March. Madrid, 1974.
- Sentido y existencia. (Homenaje internacional a P.Ricoeur). Verbo Divino. Estella, 1977. pp. 308. Col. Hombre y sociedad, 10.
- Simbolismo, sentido y realidad (conferencias). C.S.I.C. Madrid, 1979.
- El simbolismo. Soñadores y visionarios. Prol. de R.Gullón. Jesús Tablate Miqués. Madrid, 1984.
- VATTIMO, G. Y ROVATTI, P.A.: El pensamiento débil. Cátedra. Madrid, 1978.

- El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna. Gedisa. Barcelona, 1987.
- Introducción a Nietzsche. Península. Barcelona, 1987.
- VAZQUEZ, A.: Freud y Jung. Dos modelos antropológicos. Sígueme. Salamanca, 1981.
- VERNANT, J.P.: Mito y pensamiento en la Grecia antigua. Ariel. Barcelona, 1974.
- WHITEHEAD, A.N.: El simbolismo. Su significado y efecto. UNAM. México, 1969.
- WITTGENSTEIN, L.: Tractatus lógico-philosophicus. Alianza. Madrid, 1973.
- ZUBIRI, X.: Cinco lecciones de filosofía. Madrid, 1963.

SINTEISIS Y VOCABULARIO

Podríamos intentar, finalmente, una síntesis esquemática de la hermenéutica de Paul Ricoeur, reinterpretándola desde nuestras categorías u horizonte interpretativo presentado en el primer capítulo de este trabajo (agradezco en este momento la sugerencia de A.Ortiz-Osés para esta síntesis final y vocabulario). Paul Ricoeur partirá de una experiencia cuasi religiosa tematizada por el existencialismo protestante propio de la posguerra, y que define al hombre como "arrojado" a un mundo extraño. La categoría teológica del "Siervo Albedrio" o "Libertad Encadenada" habría servido a nuestro autor para expresar esta situación existencial del hombre Voluntario e Involuntario a un tiempo, es decir, responsable y víctima.

La salida le vendría dada por el paradigma de Job, capaz de reencontrarse al perderse (en donde observamos un doble sentido positivo y negativo, o dicho de otro modo, el sentido positivo se transparentaría a través del sentido negativo). Por todo ello, Paul Ricoeur buscará el recurso de la Simbología para su reflexión filosófica, como lenguaje dialéctico capaz de ofertar un sentido

positivo (latente) a través de otro dado o inerte, constituyéndose el símbolo en un lenguaje cifrado (mitológico) y, a la vez, en una acción incoativa de Sentido a la que corresponde una "acción interpretacional".

De este modo se enraiza la apertura del hombre al Ser (ontología) en la experiencia simbólica de un Sentido que funge como retroalimentación (el concepto de "catáfora" de A.Ortiz-Osés) de la Metáfora a partir de lo que podríamos considerar como imágenes arquetípicas (por él estudiadas en los relatos mítico-religiosos). Así el Sentido reaparece como Transcendencia enraizada (arqueológico, escatología inmanente o interiorizante).

He aquí los términos técnicos ricoeurianos más relevantes:

ARQUEOLOGIA: El descentramiento de la conciencia no significa su abolición sino el desplazamiento de su lugar de origen. La conciencia no es inmediata sino que es mediata y necesita de la hermenéutica para despejar el camino de las idolatrias en las que ha caído el Yo, es decir, de las "falsas conciencias". La metapsicología de Freud conduce a Ricoeur al concepto de inconsciente, inconsciente que es, sobre todo, el origen de lo que el hombre a olvidado, olvido que no quiere decir pérdida de lo significado. Se trata de subrayar el carácter regresivo, el aspecto arcaico, y este tema de lo anterior (arqueología) -que según Ricoeur representa la obsesión característica del psicoanálisis- fue descubierto fundamentalmente por Freud en los sueños, y es en esta doctrina freudiana donde Ricoeur encuentra la fuente para su concepto de "Arqueología del Sujeto".

CIFRADO: Para Ricoeur el mito es lenguaje "cifrado" en el sentido de las irreductibles "cifras" de la existencia de Jaspers. Sin embargo, para su compatriota Claude Lévi-Strauss se puede "descifrar" rigurosa, racionalmente, mediante su descodificación. De este modo para Lévi-Strauss el mito sí que es una estructura lógico-formal, mientras que a Ricoeur el mito sólo le importa en su dimensión estrictamente mítica, es decir, simbólica. El mito para Ricoeur, manifiesta una forma peculiar de conocer las cosas, totalmente irreductibles a todo intento de traducir en lenguaje corriente un texto cifrado.

ESCATOLOGIA: Tema esencial en el pensamiento de Ricoeur es la recuperación hermenéutica de los símbolos que representan lo Sagrado: el "Totalmente-Otro". Tal como lo entiende Ricoeur éste, ingresa en la historia por un acto de manifestación, este acto es la creación. Este acontecimiento representa para el "Totalmente-Otro" el hacerse "inmanente". Pero, si la creación es una manifestación del "Totalmente-Otro", no es sin embargo, su total manifestación; de aquí que, el remitir al origen (creación) conlleve un remitir también a lo profético (escatología). A este horizonte se accede desde la "fe" y no desde la reflexión gracias al "mal". De aquí que los grandes símbolos referentes al origen del mal, no son unos símbolos más entre muchos otros, sino símbolos privilegiados, y junto a estos símbolos del mal, existen los símbolos de la reconciliación. Así, se abre a la reflexión filosófica una "cuarta esfera" de lo humano (más allá de lo económico, lo político y lo cultural), lo Sagrado.

FALTA, CULPA, CAIDA: Las razones que arrastran a Ricoeur al estudio de los símbolos es la semántica del "mal", advirtiéndole que de éste sólo se puede hablar en un lenguaje indirecto, es decir, con símbolos como "falta", "mancha", "pecado", "culpabilidad", y, todavía más, estos símbolos se instalan en mitos. En lo que respecta al mal, Ricoeur retoma la cuestión de la voluntad, pero ahora en relación con la "falta", ésta a trastocado las estructuras de lo voluntario e involuntario. Es necesario hacer un análisis del hombre como "ser falible", para ello Ricoeur trata de realizar un razonamiento ordenado para buscar la falla o desequilibrio. Base de este razonamiento es la descripción de las diversas dimensiones de la "falta" (mancha, pecado, culpabilidad). La explicación de este

hecho es mítica: la lección primera del mito antropológico de Adán es que el alma para realizarse tiene que ser libre de la prisión del cuerpo. Por eso, después de la "caída" en lo terrestre, el alma tiene que pasar por un proceso de educación y de superar el conflicto con las pasiones producidas al nivel del cuerpo.

HERMENEUTICA: Donde hay un lenguaje simbólico (indirecto) tiene que haber interpretación, pues dicho lenguaje no puede entrar a saco en el pensar filosófico tal como se manifiesta, de aquí la necesidad de una mediación, es decir, de una disciplina hermenéutica. Pero Ricoeur, procura y busca también el diseño de un modelo de hermenéutica que se podría calificar de "participación crítica", donde se coordinarían la referencia ontológica (apropiación, comprensión y pertenencia), con un momento transcendental (distanciación y explicación) y por tanto crítico. La intención de una hermenéutica crítica es la de participar en el trabajo propio del proceso de la significación, por una apropiación despsicologizada que retoma el trabajo del texto y todo lo que como mundo de la experiencia se elabora en él.

IMAGEN: La imaginación para Ricoeur no es solamente la producción de imágenes de cosas ausentes o irreales, sino fundamentalmente es la actividad productora implícita e implicada en la imaginación poética, recreando al lenguaje y eventualmente a nosotros mismos. La imaginación poética representa propiamente el proceso creador que no sólo implica lo cósmico y lo onírico, sino también el descubrir y el recrear de los nuevos modos de ser, ignorados o reprimidos en el lenguaje establecido.

LIBERTAD: La libertad es considerada por Ricoeur como una reconciliación de lo voluntario y de lo involuntario. Intenta comprender el mal por medio de la libertad, pero una libertad entendida como afirmación (frente a Sartre con su filosofía de la libertad como negación) y restauración. Lo que la segunda lectura del mito adámico da que pensar para Ricoeur es que, los mitos "especulativos" anuncian también en términos de anterioridad, el "ya-ahí" del mal, lo cual significa que el hombre no puede asumir totalmente la responsabilidad de dicho mal. Por eso, la libertad se vuelve una libertad esperanzada (influencia de la Teología de la Esperanza de

J.Moltmann), es decir, un posible que se espera. Hay, pues, elementos de lo trágico y de la esperanza en la problemática existencial de la libertad humana.

METAFORA: Ricoeur busca a partir de la metáfora una teoría de la significación que desvele que el sentido figurado y el sentido literal pueden pertenecer al mismo campo semántico y, que, la ambigüedad del lenguaje poético puede ser predicativa. La metáfora en este contexto, puede ser una llave para la justificación de esta ambigüedad que caracteriza, particularmente, a la obra literaria más próxima al relato mítico-poético. La metáfora será viva si en lo que enuncia hay un aumento de significación por necesidad expresiva, si lleva a la imaginación a pensar más allá. Sólo así la metáfora será una innovación semántica y ontológica.

MITO: El mito es una especie de símbolo, un símbolo desarrollado en forma de relato en un tiempo y en un espacio imaginario. Ricoeur considera al mito no como falsa explicación expresada por medio de imágenes y fábulas, sino como relato tradicional referente a acontecimientos ocurridos en el origen de los tiempos y destinados a establecer las acciones rituales de los hombres de hoy y, en general, a instituir aquellas corrientes de acción y de pensamiento que conducen al hombre a una mejor comprensión dentro de su mundo. El mito, según Ricoeur tiene una triple función: universalidad concreta, orientación temporal y exploración ontológica.

SENTIDO: La estructura en sí misma del símbolo -de presentar un doble sentido o sentido múltiple y cuya misión es manifestarse ocultándose- es la que suscita la interpretación en cuanto arquitectura de sentido que emerge desde el símbolo. Para entender el símbolo como lugar donde acontece el sentido, es preciso tomar el símbolo en su momento de creatividad, de sobreabundancia de significación, y no en el momento en que ya se ha sedimentado, lexicalizado, pues entonces se convierte en un estereotipo insignificante.

SIMBOLO: Es cualquier estructura de significación en la que un sentido directo, primario, literal designa, además, otro sentido indirecto, segundo y figurado el cual sólo es aprehendido gracias a la mediación del primer sentido. El símbolo para Ricoeur es, por tanto, un acontecimiento lingüístico cuya expresividad no se limita a una designación unívoca, radicada en la experiencia del mundo, atravesada por el deseo, o impulsada por la productividad de la imaginación; sino que el lenguaje tiene una estructura semántica de doble sentido, esto es, designa un segundo sentido latente por la vía de un primer sentido patente, teniendo esta estructura del lenguaje simbólico la necesidad irrenunciable de una tarea de la interpretación capaz de coordinar sus sentidos múltiples.

SIERVO ALBEDRIO: Podríamos llamar "siervo albedrío" -en oposición a libre albedrío- al concepto terminal al cual tienden todos los símbolos primarios del mal. El concepto de "siervo albedrío" ha de considerarse como un concepto indirecto que recoge todo su significado de la simbólica del mal. La única forma posible de representarse este concepto es enfocándolo como la Idea, como la meta intencional de toda la simbólica del mal. Y aún así, sólo se podrá abordar de cerca a través de los símbolos de segunda categoría creados por los mitos del mal. Para ello Ricoeur procede a examinar los diversos mitos, y en particular los cuatro mitos fundamentales (el de la creación, el del Dios malvado, el de la caída y el del alma desterrada) que han aparecido dentro del ámbito cultural cristiano o paracristiano. Estos mitos están estrechamente relacionados entre sí, y cada uno de ellos lleva al otro sin que ninguno pueda eliminarse dentro de su estructura circular. Este concepto del "siervo albedrío" se puede definir como horizonte, es decir, como un telos intencional de toda la simbólica del mal, en cuanto es experiencia paradójica y angustiosa de una libertad esclava, que se pierde por sí misma, que está ya afectada, y que su única manifestación sólo puede hacerse indirectamente a través de símbolos y mitos. Se trata, en definitiva, de expresar a través de este concepto del "siervo albedrío" una visión ética del mundo.

TELEOLOGIA: La conciencia no está inserta en el Sujeto desde un principio sino que es una tarea, la conciencia está por hacerse. La Fenomenología del Espíritu de Hegel enfoca el estudio de la conciencia no hacia el origen (Freud) sino hacia el punto último de donde procede el sentido. Por esto, la filosofía de Hegel ofrece un modelo de conciencia en continua evolución que invita a descubrir en el Yo una dimensión teleológica que induce a definirlo como lo que puede ser. Ricoeur no pretende yuxtaponer ambos modelos (Arqueología-Teleología), sino que descubre una dialéctica entre ambos modelos que le sirven para establecer las bases de una comprensión del sujeto.

TRANSCENDENCIA: Es significativo en el pensamiento de Ricoeur su talante de "afirmación" frente a la actitud "negativista" de algunos filósofos de la existencia. Este talante de afirmación puede comprobarse en su empeño por recomponer (reconciliar) la unidad rota entre el hombre y su mundo. La recomposición de esta unidad se realiza gracias a la transcendencia que es reconocimiento del "misterio". Esta actitud ricoeuriana no significa el reconocimiento de una filosofía irracionalista. El empleo del método fenomenológico es la clave para conseguir tal fin. remitiéndose a Husserl, Ricoeur dice que el lenguaje por su función significativa transmite no la perspectiva finita de mi percepción, sino el sentido que desborda en intención mi perspectiva. Ricoeur ha realizado por medio del lenguaje significativo, la transcendencia de la situación y de la perspectiva del hombre.

VOLUNTARIO/INVOLUNTARIO: EL proyecto de Ricoeur es elaborar una Filosofía de la Voluntad con una primera parte eidética, seguida de una parte empírica y, una tercera poética. Ha elaborado solamente la primera denominándola "Lo voluntario y lo involuntario". Lo voluntario es para Ricoeur el querer, como origen, el Cogito como Sujeto del querer en cuanto tal. Lo involuntario es la condición corporal y mundana que hace posible lo voluntario, la naturaleza como vida contingente, como inconsciente indefinido. El estudio de la acción voluntaria, supone también un estudio de lo involuntario, que no es siempre necesario, pero que plantea la cuestión de la reconciliación entre la voluntad y la naturaleza.