

**El Símbolo
y la
Historia**

en PAUL RICOEUR

Rolando Raúl Aguiar

El Símbolo en Paul Ricoeur

Este libro fue copiado
el día 20 de Abril de 2004
por el Autor
en la ciudad de Capitán Bermúdez
Pcia. de Santa Fe, Argentina.
Edición de 150 copias

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723
I.S.B.N 987-43-7431-4
© Rolando Raúl Aguiar
Capitán Bermúdez, Pcia. de Santa Fe, Argentina, 2004
Primera edición, 20 de Abril de 200

Dirección Nacional del Derecho de Autor
Certificado de Depósito Legal N° 358.608 (obra publicada)

La Historia en Paul Ricoeur

Este libro fue copiado
el día 16 de Diciembre de 2004
por el Autor
en la ciudad de Capitán Bermúdez
Pcia. de Santa Fe, Argentina.
Edición de 150 copias

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723
I.S.B.N 987-43-8667-3
© Rolando Raúl Aguiar
Capitán Bermúdez, Pcia. de Santa Fe, Argentina, 2004
Primera edición, 16 de Diciembre de 2004

Dirección Nacional del Derecho de Autor
Certificado de Depósito Legal N° 395.782 (obra publicada)

Colaboración:
EMANUEL ALEJANDRO AGUIAR

El Símbolo en PAUL RICOEUR

“La poesía sorprende el símbolo en el momento en que brota fresco del surtidor del lenguaje, en el instante ‘en que pone el lenguaje en estado de emergencia, de alumbramiento, lo cual es muy distinto de acogerlo en su estabilidad hierática bajo la custodia del rito y del mito, como ocurre en la historia de las religiones, o de ponerse a descifrarlo intentando interpretar los rebrotes de una infancia abolida”

Paul Ricoeur

INTRODUCCIÓN

Elegir un filósofo y una temática para la elaboración de una investigación monográfica puede parecer en primera instancia una tarea sencilla, pero no lo es. Pareciera un desafío “neutro” – axiológicamente hablando – pero vamos descubriendo en el transcurso de la búsqueda que lentamente nos involucramos a través de preferencias valorativas, porque aparecen temáticas inéditas que nos sorprenden y nos movilizan.

PAUL RICOEUR era uno de esos filósofos de los que personalmente tenía un conocimiento superficial, al que me había acercado a través de la interpretación de terceros, pocas veces en su lectura directa.

De pronto lo redescubrí – o tal vez lo descubrí – por circunstancias académicas y me inquietó interiormente porque encontré respuestas a preguntas que anteriormente no había tenido la osadía de formularme, y despertó en mí una imponderable seducción.

Esta situación inicial me produjo una gran ansiedad por hacer un abordaje de su obra, pero la necesidad puntual de la consumación de este trabajo me lleva a circunscribirme a un tema; y consideré que la problemática del símbolo es no sólo la clave de su sistema sino el aporte original que este legó al pensamiento filosófico.

En función de lo predicho, esta propuesta tiene como objetivo bucear en la obra de RICOEUR para encontrar las definiciones más esenciales de este autor sobre el símbolo, lo que implica lógicamente su relación con el mito y la metáfora.

Seleccioné como bibliografía los tres siguientes libros:

- ***Finitud y culpabilidad***
- ***Freud: una interpretación de la cultura***
- ***Hermenéutica y acción***

Esta selección la realicé partiendo de consideraciones que RICOEUR hace en el capítulo I del último libro mencionado y que permite inferir que estos son complementarios al respecto y la secuencia predicha es la adecuada para el objetivo propuesto.

Tengo plena conciencia que este trabajo tiene las limitaciones propias de una primera aproximación, pero siento también la convicción que a partir de este podré realizar una lectura de RICOEUR más profunda, lo que me permitirá ahondar en toda la magnitud de su pensamiento y apropiarme nuevas categorías de análisis.

Capítulo I

FINITUD Y CULPABILIDAD

PAUL RICOEUR en el libro segundo “**LA SIMBÓLICA DEL MAL**”, primera parte, en la Introducción que titula “**Fenomenología de la confesión**” en el punto 1 que denomina “Especulación, mito y símbolo” comienza preguntándose ¿a qué nos remite la especulación?, ¿a la experiencia viva?. Su primera respuesta es negativa y comienza a bosquejar una respuesta diciéndonos que por debajo de la especulación, de la gnosis y de las construcciones anti-gnósticas, nos encontramos con los **mitos**.

Nuestro pensador entiende en este apartado al mito en el sentido que hoy día le confiere la historia de las religiones: *“el mito no como falsa explicación expresada por medio de imágenes y fábulas, sino como un relato tradicional referente a acontecimientos ocurridos en el origen de los tiempos, y destinado a establecer las acciones rituales de los hombres del día y, en general, a instituir aquellas corrientes de acción y de pensamiento que llevan al hombre a comprenderse a sí mismo dentro de su mundo”*.¹

Y avanza aclarándonos que en la actualidad el mito ya no tiene para nosotros valor explicativo y concluye afirmando que toda demitologización necesaria tiende a eliminar el sentido etiológico del mito, ya que éste al perder sus pretensiones explicativas nos revela su alcance y su valor de exploración y de comprensión. A esto lo denominará luego “función simbólica”, que representa el poder que posee el mito para descubrirnos y a la vez manifestarnos ese lazo que une al hombre, nada más y nada menos, que con lo sagrado.

En el punto 2. , que nuestro autor presenta bajo el sintomático nombre de “Criteriología del Símbolo” expresa enfáticamente la necesidad de proceder a un análisis intencional directo del símbolo, previa demarcatoria de la amplitud y la variedad de las zonas en que emerge el símbolo. Afirma que sólo podemos

¹ RICOEUR, Paul. *Finitud y culpabilidad*, Taurus Ediciones S. A., Madrid, 1969, pág. 237.

comprender el empleo reflexivo del simbolismo si remontamos el cauce hasta aquello que él denomina “sus formas ingenuas”, en las que el privilegio de la conciencia reflexiva manifiesta sus subordinaciones a :

- a) el aspecto cósmico de las hierofanías (dimensión cósmica)
- b) el aspecto nocturno de las producciones oníricas (dimensión onírica)
- c) el aspecto de la creatividad del verbo poético (dimensión poética).

Estas tres dimensiones se encuentran presentes en todo símbolo auténtico y sólo en conexión con estas tres funciones llegaremos a la comprensión del aspecto reflexivo de los símbolos.

El hombre empieza viendo el sello de lo sagrado, afirma nuestro filósofo, en primer lugar en el mundo, específicamente en elementos o aspectos de este. Menciona el cielo, el sol, la luna, las aguas y la vegetación. Este simbolismo hablado nos remite a las manifestaciones de lo sagrado, aquello que llamamos “hierofanías”, en las que lo sagrado:

- a) aparece en un fragmento del cosmos
- b) pierde sus límites concretos
- c) se carga de innumerables significaciones
- d) integra y unifica el mayor número posible de sectores de la experiencia antropocósmica.

Al referirse a la *manifestación simbólica* como cosa, nuestro filósofo, la define como “*la matriz de significaciones simbólicas en forma de palabras*”.² Además avanza sobre esta consideración al expresar que del cielo jamás se ha terminado de hablar, es decir, de traducirlo en palabras que lo representen totalmente.

Amplía la temática sobre la manifestación hecha a través de la cosa, al considerarla como la condensación de un razonamiento infinito; y es en este

² Ibid, pág. 246.

punto donde afirma que *manifestación y significación* son estrictamente coetáneas y recíprocas.

Estas resonancias cósmicas que percibimos incluso en la conciencia reflexiva, se nos presentan menos sorprendentes cuando se hace necesario la consideración de la segunda dimensión del símbolo, aquella que junto a nuestro autor habíamos denominado: *dimensión onírica*

Aquí nos encontramos con el dato de que en los *sueños* podemos percibir el paso de la función “cósmica “ a la función “psíquica” de aquellos simbolismos que nuestro filósofo categoriza como los más fundamentales, constantes y persistentes de la humanidad.

Si estableciéramos una confrontación entre las hierofanías que interpreta la fenomenología religiosa y las producciones oníricas interpretadas por el análisis, especialmente de Freud, se nos haría difícil comprender que el símbolo pueda significar el lazo que *une al ser del hombre con el ser total*.

Las producciones oníricas a las que hacemos referencia son aquellas que el mismo Freud reconoce que desbordan las proyecciones de la historia individual para hundir sus raíces:

- a) por debajo de los estratos de la arqueología privada individual
- b) en las representaciones básicas comunes de una cultura
- c) en el folklore de la humanidad.

En razón de lo expuesto, es lo mismo manifestar lo sagrado en el cosmos que revelarlo dentro de la “psique”.

Nos parece oportuno reproducir dos textos de nuestro filósofo que son representativos del enunciado del párrafo anterior:

“El cosmos y la psique son los dos polos de una misma ‘expresividad’; el que nos sumimos en el arcaísmo de la humanidad; y esa doble regresión

representa a su vez la posible pista hacia el descubrimiento, hacia la prospección profética de nosotros mismos".³

"El cosmos y la psique son los dos polos de una misma 'expresividad'; yo me autoexpreso al expresar el mundo; yo exploro mi propia 'sacralidad' al intentar descifrar la del mundo".⁴

Ricoeur luego de realizar las consideraciones precedentes respecto a la dimensión cósmica y la dimensión onírica se aboca a la tercera modalidad del símbolo: la imaginación poética, a la que estima como un complemento de la predicha doble expresividad.

Comienza, en aras de una mejor comprensión, distinguiendo taxativamente: *"imaginación"* de *"imagen"*. Entiende por imagen la función de la ausencia, la reabsorción de lo real en un irreal figurado; y en su opinión esta imagen-representativa permanece todavía demasiado vinculada a la cosa que *"irrealiza"*. Por ello afirma que la imagen poética tiene más afinidad con el verbo que con el retrato de lo ausente.

En primera instancia, nuestro filósofo, marca una diferencia esencial con las otras dos modalidades del símbolo (la hierofanía y la onírica) y esta radica en que el símbolo poético nos presenta la expresividad en su estado naciente.

Los textos que siguen, gozan de una belleza literaria sin igual y de una profundidad conceptual deslumbrante y nos ratifica su postura respecto a la mencionada expresividad:

"La poesía sorprende el símbolo en el momento en que brota fresco del surtidor del lenguaje, en el instante 'en que pone el lenguaje en estado de emergencia, de alumbramiento, lo cual es muy distinto de acogerlo en su estabilidad hierática bajo la custodia del rito y del mito, como ocurre en la

³ Ibid., pág. 248

⁴ Ibid., pág. 249

historia de las religiones, o de ponerse a descifrarlo intentando interpretar los rebrotes de una infancia abolida".⁵

"La estructura de la imagen poética coincide con la del sueño, cuando éste transforma cuatro jirones de nuestro pasado en una predicción profética de nuestro devenir; y coincide también con la de las hierofanías, que nos manifiestan lo sagrado en el cielo y en las aguas, en la vegetación y en las piedras".⁶

A posteriori, nuestro autor, se pregunta: ¿podemos descubrir y comprender esa estructura única mediante un análisis eidético directo, que acierte a explicar satisfactoriamente esa notable convergencia del simbolismo religioso, del simbolismo onírico y del simbolismo poético?. Se responde:

- a) es posible descubrir y poner de manifiesto el principio unificador de los simbolismos a base de un análisis intencional.
- b) con este análisis intencional, al igual que con toda reflexión eidética, se puede solamente *distinguir* el símbolo de lo que no es y orientar la especulación hacia la captación más o menos intuitiva de un núcleo significativo idéntico y común.

Penetrar hasta la esencia del símbolo requiere una serie de abordajes:

1) *Los símbolos son signos*

- a) son expresiones que contienen y comunican un sentido.
- b) ese sentido se declara en un propósito significativo.
- c) este propósito es transmitido por la palabra.

Aún en el caso en que los símbolos estén tomados de elementos del universo o de las cosas, aún entonces toman esas realidades en el lenguaje una dimensión simbólica, como palabras de consagración, de invocación, de mito. Lo mismo podemos decir de los sueños y de la imagen poética, ya que los primeros pueden contarse y comunicarse y la segunda es esencialmente verbo.

⁵ Ibid., pág. 249

⁶ Ibid., pág. 250

2) *Todo signo apunta a algo fuera de sí, y además lo representa y substituye.*

- a) no todos los signos son símbolos
- b) el símbolo oculta en su visual una doble intencionalidad.
- c) la primera intencionalidad o intencionalidad literal , al igual que toda expresión significativa, supone el triunfo del signo convencional sobre el signo natural.
- d) sobre la intencionalidad primera, literal, se levanta una segunda intencionalidad, la cual apunta a una situación análoga.

En función de lo explicitado apreciamos el contraste entre los símbolos y los signos técnicos. Estos últimos no dicen más que lo que quieren decir al exponer el significado, siendo perfectamente transparentes. Los símbolos son opacos, porque el sentido literal está apuntando a otro sentido analógico, que no se nos comunica más que a través de él.

3) *El lazo analógico une el sentido literal con el sentido simbólico*

- a) en el símbolo no podemos objetivar la reacción analógica que empalma el sentido segundo con el primero.
- b) el sentido primero nos arrastra más allá de sí mismo.
- c) mientras no estamos moviendo en el sentido primero: el sentido simbólico se constituye en y por el sentido literal , el cual opera la analogía proporcionando el análogo.

Podemos en consonancia con nuestro autor decir que *“el símbolo tiene por función dar, comunicar, precisamente porque es una intencionalidad primaria que nos ‘da’ analógicamente el segundo sentido”*.⁷

⁷ Ibid., pág. 252

4) *Existe una diferencia entre el símbolo y la alegoría*

- a) en la alegoría el sentido literal es contingente y el sentido simbólico es directamente accesible, por ser suficientemente exterior:
- b) se establece entre los dos supuestos una relación de *traducción*, una vez hecha la traducción se puede prescindir de la analogía.

La alegoría , más que un procedimiento literario y retórico de construcción artificial de pseudo-símbolos, desde un punto de vista histórico ha sido una manera de tratar los mitos. Fue mucho más una modalidad de la hermenéutica que una creación espontánea de signos, por lo que creemos oportuno hablar de “interpretación alegorizante” más que de “alegoría”.

El símbolo es anterior a la hermenéutica y la alegoría es ya de por sí hermenéutica, la razón es que el símbolo nos comunica su sentido por transparencia y la alegoría por *traducción*.

Por ello nos dice Ricoeur: “...el símbolo nos transmite el sentido en la transparencia opaca del enigma, y no por vía de traducción. En consecuencia, yo contrapondré la comunicación del sentido por trans-parencia, propio del símbolo, con la interpretación por vía de tra-ducción, característica de la alegoría”.⁸

5) *El símbolo no tiene nada que ver con el sentido que la lógica simbólica atribuye a este término.*

- a) la lógica formal al desarrollar la teoría del silogismo sustituyó los “términos” por signos sin valor ninguno concreto.
- b) la lógica simbólica sustituyó estos términos por letras o signos escritos, que no hace falta pronunciar y que pueden servir de base de cálculo.

⁸ Ibid., pág. 253

La diferencia entre el concepto de símbolo que nosotros manejamos y el que desarrolla la lógica formal lo explicita claramente nuestro pensador en el siguiente texto:

“ Es evidente que el símbolo de que aquí nos ocupamos es todo lo contrario de un carácter: primero, porque pertenece a un pensamiento vinculado a sus contenidos, y, por consiguiente, no formalizado; y segundo y principal, porque el lazo íntimo que conecta su intención primaria con su intención segunda y su incapacidad para comunicar el sentido simbólico sino mediante la operación misma de la analogía, convierten el lenguaje simbólico en un lenguaje ligado, articulado a su contenido y, a través de su contenido primario, a su contenido segundo”.⁹

6) Distinción entre el mito y el símbolo.

- a) Primera postura: entender el símbolo como una forma de tomar los mitos de manera no alegórica; el símbolo y la alegoría constituirían así actitudes o disposiciones intencionales de la hermenéutica. La interpretación simbólica y la interpretación alegórica representarían dos direcciones de la interpretación , convergentes sobre el mismo contenido de los mitos. Esta postura no es compartida por nuestro filósofo.
- b) Segunda postura: Ricoeur entiende por símbolo *“las significaciones analógicas formadas espontáneamente y que nos transmiten inmediatamente un sentido”.¹⁰ “ 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 imposible hacer coincidir con los de la geografía y de la historia críticas”.¹¹*

⁹ Ibid., pág. 254

¹⁰ Ibid., pág. 255

¹¹ Ibid., pág. 255

PAUL RICOEUR en el libro segundo “ **LA SIMBOLICA DEL MAL**”, segunda parte, en la Introducción que titula “**La función simbólica de los mitos**” en el punto 1 que denomina “De los símbolos primarios a los mitos” infiere que el hombre moderno es el único que puede reconocer el mito como mito, ya que sólo el ha llegado al punto crítico en que se bifurcan la historia y el mito.

Esa “crisis” puede significar la pérdida de la dimensión mítica. *“al ver que el tiempo de los mitos no puede sincronizarse con el tiempo de los acontecimientos históricos, en el sentido del método y de la crítica histórica, y al ver que el espacio de los mitos no coincide con las coordenadas de nuestra geografía, nos asalta la tentación de operar una desmitización radical de nuestra mentalidad”.*¹²

Esta problemática nos ofrece una posibilidad: comprender a su trasluz el mito como mito y conquistar por primera vez en la historia de la cultura, la verdadera dimensión del mito. No debemos hablar de *desmitización*, sino en rigor debemos hablar de *desmitologización*, entendiendo que lo único que se ha perdido es el pseudo- saber, el falso logos del mito. Paradójicamente cuando perdemos el mito como logos inmediato, es cuando encontramos el verdadero fondo mítico, *el mythos*.

Dice nuestro pensador que esta conquista del mito como mito es uno de los aspectos del descubrimiento de los símbolos y remarca especialmente su poder significativo y revelador.

Comprender al mito como mito significa:

- 1) comprender lo que añade el mito
 - a) con su tiempo y espacio
 - b) con sus episodios
 - c) sus personajes y su drama

¹² Ibid., pág. 448

- 2) a la función reveladora de los símbolos primarios.

Si bien hasta aquí nos habíamos quedado dentro de los marcos de una teoría general de los símbolos, nuestro filósofo nos pide en su exposición que lo acompañemos en el desarrollo de la temática siguiente, haciendo referencia exclusivamente a los símbolos míticos relacionados con el mal humano.

Funciones de los Mitos:

- 1) Podemos considerar que la primera función de los mitos del mal consiste en englobar a la humanidad, a toda la humanidad sin excepciones, en una historia ejemplar, que le da su impronta. El mito sirviéndose de un tiempo representativo de todos los tiempos, nos presenta al “hombre” como un universal concreto, siendo su figura emblemática “Adam” que trasciende al singular, transformándose en arquetipo. Por consiguiente se puede hablar de hombre, existencia, ser humano, dado que el mito ha recapitulado y totalizado al hombre ejemplar.
- 2) La universalidad del hombre expresada en los mitos, dice Ricoeur, debe su carácter concreto al movimiento que introduce la narración en la experiencia humana. El mito imprime a la experiencia de la culpa una orientación, una marcha, una tensión.
- 3) Concluimos afirmando que el mito tiene como pretensión abordar el enigma de la existencia humana, esa confrontación entre la realidad fundamental (estado de inocencia, condición de criatura, ser esencial) y las condiciones reales del hombre, que se manifiestan en el pecado y la culpa.

De esta última función , podemos deducir que *“...adquiere el mito alcance ontológico, al señalar la relación entre el ser esencial del hombre y su existencia histórica, abarcando al mismo tiempo el salto y el paso, el vano y el puente, la ruptura y la soldadura”*.¹³ Concluimos afirmando, junto a Ricoeur

¹³ Ibid., pág. 450

que *“mediante su triple función de universalidad concreta, de orientación temporal y de exploración antológica, el mito posee una forma peculiar de revelar las cosas, totalmente irreductible a todo intento de traducir a lenguaje corriente un texto cifrado”*.¹⁴

En el punto 2, “Mito y Gnosis: la función simbólica del ‘cuento’”, nuestro pensador plantea inicialmente que el análisis crítico del mito exige en primer lugar que lo aislemos totalmente de la función “etiológica” con la que parece confundirse.

La principal objeción que propone la filosofía contra el mito se funda en que la explicación mítica es incompatible con la racionalidad descubierta y esta distinción es tan decisiva como la que existe entre la historia y el mito.

Se nos hace necesario encontrar una argumentación para que el mito pueda sobrevivir a una doble bifurcación:

- a) entre la historia y el mito
- b) entre la explicación y el mito

A esta problemática se le responde diciendo que el mito no debe ser una historia ocurrida en un tiempo y en un lugar determinado, ni una explicación.

La crítica resulta fatal no para el mito sino para la gnosis, dado que esta es la que recoge y desarrolla el momento etiológico del mito. Se hace necesario elegir entre la gnosis y la razón y para ello debemos encontrar un medio de reproducir al mito como mito ante que se traduzca en gnosis. La clave reside en un símbolo que no tenga ambiciones de ser explicación, sino manifestación y un descubrimiento.

Esto nos obliga a recurrir a las funciones del símbolo ya enunciadas y marcar la función descubridora y reveladora en los rasgos específicos y concretos que distinguen el mito de los símbolos primarios. Emerge de allí un

¹⁴ Ibid., pág. 450

nuevo estrato significativo al de los símbolos primarios, a saber: la relación o el cuento.

Se pregunta nuestro pensador: ¿Cómo es que la historieta, el cuento, pueden tener significado en un plano simbólico y no etiológico?, y recurre a la interpretación que propone sobre la conciencia mítica la fenomenología de la religión.

En un primer análisis pareciera que:

- a) la interpretación tiende a disolver el mito – cuento en una conciencia indivisa
- b) esta conciencia no pretende contar historias ni hacer fábulas
- c) pretende adherir afectiva y prácticamente al conjunto de las cosas

Se hace necesario comprender porque esa conciencia aflora a la palabra en forma de relato. Los fenomenólogos de la religión optarán por ir desde el cuento hasta las raíces prenarrativas del mito. Nosotros iremos desde la conciencia prenarrativa hasta la narración mítica, dado que es necesario dar razón de dos características del mito:

- a) que se traduce en palabras
- b) y que en él toma el símbolo la forma de cuento

La fenomenología de la religión nos plantea:

- a) el mito cuento no es mas que la cubierta verbal de una forma de vida que se vivió antes de que nadie la formulase
- b) esa vida se expresa en una conducta relacionada con la totalidad de las cosas
- c) dicha conducta se traduciría en el rito con más plenitud y expresividad que en el cuento

Como síntesis a este esquema RICOEUR plantea que:

“Profundizando aún más, tomadas conjuntamente la acción ritual y la expresión mítica, designarían por encima de ellas mismas un modelo o arquetipo que no harían más que imitar o reproducir; la imitación gesticular y la

*repetición verbal no serían más que expresiones truncadas de una participación vivida en un Acto original, el cual sería el ejemplar común del rito y del mito".*¹⁵

La pregunta que nos convoca es ¿Qué significa en último término esa estructura mítica?

- a) compenetración íntima del hombre, del culto y del mito con la totalidad del ser
- b) expresión de una plenitud indivisible en la que no se han dissociado lo sobrenatural, lo natural y lo psicológico

Ante estas consideraciones, nuestro filósofo afirma que no son realidades expresadas sino sólo apuntadas, no son experiencias reales sino aspiraciones. Y finaliza diciendo: *"El mito sólo reconstruye esa cierta integridad en el plano intencional; precisamente porque perdió esa integridad es por lo que el hombre la repite y la reproduce mediante el mito y el rito. El hombre primitivo es ya un hombre desarticulado. Eso supuesto, el mito sólo puede representar una restauración o una renovación intencional y, ya en ese sentido, simbólica".*¹⁶

Si se viviese la plenitud:

- a) la encontraríamos por doquier en el espacio y el tiempo
- b) pero sólo se la vislumbra simbólicamente
- c) y necesita signos privilegiados
- d) y exposición de esos signos

Su heterogeneidad nos confirma:

- a) la presencia de la totalidad significativa con sus toques contingentes
- b) la misión del mito de salvaguardar los contornos finitos de esos signos

¹⁵ Ibid., pág. 454

¹⁶ Ibid., pág. 455

- c) la polaridad entre la estructura mítica y los mitos como una secuela del carácter simbólico de la totalidad y de la plenitud que reproducen los mitos y los ritos

¿Por qué al escindirse el mito toma la forma de cuento?

- a) la significación última de todo mito se presenta en forma de drama
- b) los relatos en los que se fragmenta la conciencia mítica están tejidos de “episodios y personajes” y siguen un paradigma dramático

Por lo expuesto debemos decir que el mito es episódico y jamás se presenta si no es en la forma plástica de un relato y recordando los tres caracteres fundamentales de los mitos del mal:

- a) la universalidad concreta que confieren a la experiencia humana los personajes que se toman como arquetipos
- b) la tensión de una historia ejemplar trazada desde su Comienzo hasta su Fin
- c) la transición desde una naturaleza esencial hasta una historia alienada

Sólo nos queda afirmar que las tres funciones de los mitos del mal representan tres aspectos de una misma estructura dramática.

En la **CONCLUSIÓN** de la segunda parte de la “**SIMBÓLICA DEL MAL**” nos encontramos con un aforismo sobre el cual RICOEUR hace una confesión de admiración:

“*EL SÍMBOLO DA QUE PENSAR*”, frase que nos dice dos cosas:

- A) que el símbolo da algo
- B) pero ese algo que da es algo que pensar

A) DECIMOS QUE EL SÍMBOLO DA ALGO

A continuación nuestro filósofo hace una aguda reflexión que lo lleva a confirmar que “no existe filosofía sin presupuestos previos”

“Todos conocemos la desesperante fuga en retirada del pensamiento que va en busca de la primera verdad, y más tajantemente aún a la búsqueda

de un punto de partida, que bien pudiera no ser una verdad primera. El peligro de ilusión no está en buscar el punto de partida, sino en buscarlo con exclusión de todo presupuesto previo. No existe filosofía sin presupuestos previos. Al meditar sobre los símbolos, se parte del lenguaje que se formó previamente, y en el que en cierto modo quedó dicho ya todo: la filosofía abarca el pensamiento con sus presupuestos. Su primer quehacer no consiste en comenzar, sino en hacer memoria partiendo de una palabra ya en marcha; y de hacer memoria con vistas a comenzar”.¹⁷

Retomando el texto de la conclusión nos enfrentamos a la aseveración de que el momento histórico de la filosofía del símbolo coincide con el momento del olvido y de la restauración.

Nosotros, hombre modernos, herederos de la filología, de la exégesis, de la fenomenología de la religión, del psicoanálisis del lenguaje, tenemos la posibilidad de:

- a) vaciar el lenguaje de contenido
- b) o llenarlo de nuevo, rememorando las significaciones más vinculadas al hombre por la presencia de lo sagrado

¿Cómo pensar partiendo del símbolo, dado que este no es una alegoría?

A partir de una interpretación que:

- a) respete el enigma original de los símbolos
- b) aproveche sus luces y sus lecciones
- c) que sobre ese fundamento siga promoviendo el sentido
- d) formándolo en la responsabilidad de un pensamiento autónomo

El símbolo se encuentra ya en el elemento de la palabra y nos dice nuestro pensador:

“No existe en ninguna parte del mundo lenguaje simbólico sin su correspondiente hermenéutica; dondequiera se alza un hombre contando un sueño o un delirio, se alza otro hombre para interpretarlo; lo que germinalmente

¹⁷ Ibid., pág. 701

era ya un raciocinio, si bien incoherente, se organiza en raciocinio coherente mediante la hermenéutica; desde este punto de vista, la hermenéutica moderna prolonga y amplía las interpretaciones espontáneas que los símbolos estimularon en todos los tiempos. En cambio, lo característico y específico de la nueva hermenéutica es su carácter filosófico y su rigor crítico”.¹⁸

Para restablecer el mito – símbolo se nos hace necesario deshacer el mito – explicación. En consecuencia constatamos que el momento de la restauración coincide con el momento de la crítica.

La hermenéutica moderna se propone como objetivo reavivar la filosofía al contacto con los símbolos fundamentales de la conciencia.

¿Quiere decir esto que podemos volver a vivir la ingenuidad primitiva?

Respuesta: absolutamente no.

- a) algo se perdió irremediablemente y es la percepción inmediata de la conciencia
- b) podemos aspirar a una nueva ingenuidad en la crítica y por la crítica
- c) la *interpretación* es la que puede abrirnos de nuevo las puertas de la *comprensión*
- d) la donación de sentido, característica del símbolo, con la iniciativa intelegible y racional propia de la labor crítica – interpretativa vuelve a soldarse por medio de la hermenéutica

¿Cómo aborda la hermenéutica este problema?

Lo que nosotros hemos llamado soldadura aparece como un círculo a la luz de la hermenéutica: *“Hay que comprender para creer y hay que creer para comprender”, “Es preciso creer para comprender, sino jamás podrá el intérprete penetrar en el sancta sanctorum del sentido de su texto sino se penetra en el ambiente en que se desarrolló”.¹⁹*

¹⁸ Ibid., pág. 703

¹⁹ Ibid., pág. 705

Si nos propusiéramos detallar las exigencias de la hermenéutica deberíamos puntualizar:

- a) no es necesario una afinidad entre la vida y la vida
- b) es necesario una afinidad entre el pensamiento y aquello a que aspira la vida
- c) es necesario una afinidad entre el pensamiento y la misma cosa de que se trata

Este es el sentido en que debemos interpretar la fórmula: hay que creer para comprender. Y, sin embargo sólo comprendiendo podemos creer.

Esa segunda ingenuidad que esperamos, únicamente no es accesible a través de la hermenéutica, únicamente podemos creer interpretando. La hermenéutica arranca de la precomprensión de lo mismo que intenta comprender a fuerza de interpretación.

Esta confluencia de la creencia con la crítica nos proporciona la segunda interpretación.

B) ESE ALGO QUE DA ES ALGO QUE PENSAR

Se nos impone una gran prudencia al hablar de “desmitologizar”, distinguiendo netamente este término de ese otro término que es “desmitizar”. Toda crítica está llamada a desmitologizar por su mismo carácter crítico, aspira a deslindar lo histórico de lo pseudohistórico, así la crítica no cesa de exorcizar el *logos* del *mythos*.

Al acelerar el movimiento de desmitologización, la hermenéutica moderna nos revela la dimensión del símbolo en su calidad de signo originario de lo sagrado. Darnos cuenta concientemente de este “círculo” nos permite pasar de una simple “reproducción” sin fe a un “pensamiento” autónomo.

La fenomenología puramente comparativa, comprende los símbolos dentro de las modalidades simbólicas y se limita a comprender en última instancia el símbolo por el símbolo. Este tipo de comprensión es necesario para

romper el pensamiento explicativo y reductor y a la vez es suficiente para una fenomenología descriptiva en la que los símbolos constituyen un verdadero mundo.

Para esta fenomenología el comprender consiste en:

- a) manifestar las múltiples e inagotables significaciones de cada símbolo
- b) descubrir las analogías intencionales entre los mitos y los ritos
- c) revivir los distintos niveles de experiencia y de representación unificados por los símbolos

Así queda iniciado el paso a la hermenéutica filosófica, al pasar de la estática a la dinámica de los símbolos míticos.

*“Entonces es cuando abandonamos el plano de la verdad sin fe, para entrar en el círculo de la hermenéutica, en el que el “creer para comprender” se convierte, a su vez, en “comprender para creer”. En ese círculo penetré yo desde el momento que hice mi profesión de fe, declarando que yo interpretaba el conjunto mítico desde un punto de vista determinado, que el espacio mítico era para mí un espacio orientado y que mi punto de perspectiva era la preeminencia de la confesión judía de los pecados, de su simbolismo y de su mítica. Esta adopción inicial de un determinado mito hizo posible la apropiación de todos los demás, por lo menos hasta cierto punto”.*²⁰

Pero ¿Cómo superar ese “círculo de la hermenéutica”?

Transformándolo en una *apuesta*.

“yo apuesto a que comprendo mejor al hombre y los lazos que unen el ser del hombre con el ser de todos los demás seres, siguiendo las indicaciones del pensamiento simbólico. Esta apuesta se convierte entonces en la tarea de comprobarla y de saturarla en cierto modo de inteligibilidad; esta tarea transforma a su vez mi apuesta: al apostar sobre la significación del mundo

²⁰ Ibid., pág. 709

simbólico, apuesto al mismo tiempo que recuperaré mi apuesta en poder de reflexión, dentro del plano del raciocinio coherente".²¹

²¹ Ibid., pág. 710

Capítulo II

FREUD: UNA INTERPRETACIÓN DE LA CULTURA

PAUL RICOEUR en el libro primero “**PROBLEMÁTICA: SITUACIÓN DE FREUD**”, capítulo I, “*Del lenguaje del símbolo y de la interpretación*” en el punto 1 “Psicoanálisis y lenguaje” comienza esbozando un parecer: el terreno en el que coinciden hoy todas las indagaciones filosóficas es el del lenguaje y afirma que la búsqueda hoy es la de una gran filosofía del lenguaje que de cuenta de las múltiples funciones del significar humano y de sus relaciones mutuas. Pone un énfasis especial en dar al psicoanálisis un lugar privilegiado y comprometido en este debate sobre el lenguaje.

Freud no sólo renovó la psiquiatría, además reinterpretó la totalidad de los productos psíquicos que pertenecen al dominio de la cultura:

- a) los sueños
- b) la religión
- c) el arte
- d) la moral

Se nos hace necesario aclarar que no es únicamente por su interpretación de la cultura lo que llevó al psicoanálisis a inscribirse en el debate, sino también su teoría de los sueños.

El sueño no es sólo el primer objeto de su investigación, es un modelo de todas las expresiones disfrazadas, sustituidas y ficticias del deseo humano.

Freud nos indica que en el sueño:

- a) se da la articulación del deseo y el lenguaje
- b) el sueño soñado no puede ser interpretado
- c) el texto del relato del sueño es lo que debe interpretarse
- d) a este texto el análisis quiere sustituirlo por otro texto que sería como la palabra primitiva
- e) el deseo como tal no se halla situado en el centro del análisis, sino su lenguaje

En el punto 2 “Símbolo e interpretación”, nuestro pensador vuelve a retomar la idea central de que la interpretación se realiza sobre el sueño. La palabra “sueño” no cierra, sino es una palabra que abre. No se cierra sobre el fenómeno de lo onírico, se abre a todos los productos psíquicos en cuanto son análogos del sueño, en la locura y en la cultura.

En el sueño se nos plantea la semántica del deseo, la que gira en torno de un tema nuclear:

- a) como hombre del deseo avanza enmascarado
- b) al mismo tiempo el lenguaje está distorsionado
- c) el lenguaje quiere decir otra cosa de lo que dice
- d) el lenguaje tiene doble sentido y es equívoco

Al respecto RICOEUR nos dice:

“El sueño y sus análogos se inscriben así en una región del lenguaje que se anuncia como lugar de significaciones complejas donde otro sentido se da y se oculta a la vez en un sentido inmediato; llamemos símbolo a esa región de doble sentido”.²²

Este doble sentido no es particular del psicoanálisis, la fenomenología de la religión también lo conoce. En esta fenomenología:

- a) los mitos, los ritos y creencias no son fábulas
- b) los mitos, los ritos y creencias ponen al hombre en relación con la realidad fundamental
- c) el símbolo no es distorsión del lenguaje
- d) el símbolo es la manifestación a nivel sensible de otra cosa
- e) el símbolo es la expresión de un fondo que se muestra y se oculta.

²² RICOEUR, Paul, *Freud: una interpretación de la cultura*, siglo veintiuno editores sa, México, 1973, pág.10

Nuestro pensador al respecto se pregunta:

“¿el mostrar – ocultar del doble sentido es siempre disimulación de lo que quiere decir el deseo, o bien puede ser a veces manifestación, revelación de lo sagrado? ¿Y esta alternativa, es real o ilusoria, provisional o definitiva?”²³

Si el sueño designa la región de las expresiones de doble sentido, el problema de la interpretación:

- a) designa recíprocamente toda inteligencia del sentido
- b) especialmente ordenadas a las expresiones equívocas
- c) ergo: la interpretación es la inteligencia del doble sentido

“De tal modo se precisa, en la vasta esfera del lenguaje, el lugar del psicoanálisis: es a la vez el lugar de los símbolos o del doble sentido y aquel donde se enfrentan las diversas maneras de interpretar. A esa circunscripción más vasta que el psicoanálisis, pero más estrecha que la teoría del lenguaje total que le sirve de horizonte, la llamaremos en lo sucesivo ‘campo hermenéutico’; entenderemos siempre por hermenéutica la teoría de las reglas que presiden una exégesis, es decir, la interpretación de un texto singular o de un conjunto de signos susceptible de ser considerado como un texto”.²⁴

Para evitar confusiones de vocabulario se hace necesario definir, es decir, limitar las dos nociones de símbolo y de interpretación.

“Para nosotros el símbolo es una expresión lingüística de doble sentido que requiere una interpretación, y la interpretación un trabajo de comprensión que se propone descifrar los símbolos. La discusión crítica se referirá al derecho de buscar el criterio semántico del símbolo en la estructura intencional del doble sentido y al derecho de tener esa estructura por objeto privilegiado de la interpretación. Es esto lo que está en cuestión en nuestra decisión de delimitar recíprocamente el campo del símbolo y el de la interpretación”.²⁵

²³ Ibid., pág. 11

²⁴ Ibid.; pág 11

²⁵ Ibid., pág 12

En el punto 3 “Para una crítica del símbolo” nuestro filósofo nos advierte que la definición que él propondrá se va a situar entre otras dos definiciones, una demasiado amplia y la otra demasiado estrecha.

Definición amplia:

“Una definición demasiado amplia es la que hace de la ‘función simbólica’ la función general de mediación por medio de la cual el espíritu, la conciencia, construye todos sus universos de percepción y de discurso; como se sabe, esta definición es la de Ernst Cassirer en su Filosofía de las formas simbólicas”.²⁶

“Pero ¿es legítimo llamar simbólicas a esas ‘formas’ diversas de síntesis en las cuales el objeto se ajusta a la función, a esas ‘fuerzas’ que producen e instituyen cada una un mundo?”²⁷

La noción de forma simbólica delimita una cuestión:

- a) la de la composición de todas las “funciones mediatizantes” en una función única
- b) la designación de “simbólico” al común denominador de todas las maneras de objetivar, de dar sentido a la realidad

¿Porqué llamar simbólica a esta función?

1) Para *expresar* el carácter universal que sustituya la cuestión de la realidad (ser en sí) por la objetivación mediante la función de síntesis del espíritu

- a) lo simbólico es la mediación universal del espíritu entre nosotros y lo real
- b) lo simbólico quiere expresar el carácter no inmediato de nuestra aprehensión de la realidad

²⁶ Ibid., pág. 13

²⁷ Ibid., pág 13

2) Para *designar* los instrumentos culturales de nuestra aprehensión de la realidad

- a) lenguaje
- b) religión
- c) arte
- d) ciencia

3) Para *arbitrar*, las pretensiones a lo absoluto de cada una de las funciones simbólicas y las múltiples antinomias del concepto de cultura que resultan de ellas

4) Para *subrayar* la mutación que experimenta una teoría de las categorías cuando escapa a las limitaciones de una simple epistemología y pasa de una crítica de la razón a una crítica de la cultura

RICOEUR estima que a la problemática expresada en la pregunta anterior se la caracteriza mejor con la noción de signo o función significativa, porque unificando todas las funciones de mediación bajo el título de lo simbólico Cassirer da a este concepto una amplitud igual a los conceptos de realidad y de cultura. En consecuencia desaparece la distinción entre las expresiones unívocas y las expresiones multívocas. Si insistimos en llamar simbólica a la función significativa en su conjunto, nos quedamos sin término para designar a los signos cuya intencionalidad reclama la lectura de otro sentido en el sentido primero, ya que decir otra cosa que lo que se dice es el resultado de la función simbólica.

Se nos hace necesario ahondar en el análisis semántico del signo y del símbolo.

En todo signo:

- a) un vehículo sensible es portador de la función significativa que hace que valga por otra cosa
- b) no interpreto al signo sensible cuando comprendo lo que dice
- c) la interpretación se refiere a una estructura intencional de segundo grado

- d) esto supone que se ha constituido un primer sentido donde se apunta algo en primer término
- e) ese algo remite a otra cosa a la que sólo él apunta

Aquello que puede confundir es que en el signo hay una dualidad, o dicho de otra manera dos pares de factores que pueden considerarse en cada caso como componentes de la unidad de significación:

- a) primera dualidad *estructural* del
signo sensible y significación que lleva
(del significante y del significado)
- b) segunda dualidad *intencional* del
signo (sensible, espiritual, significante y significado)
y la cosa u objeto designado

En el signo lingüístico, convencional e instituido esta doble dualidad - estructural e intencional - alcanza su plena manifestación:

- a) las palabras, fonéticamente diferentes según las lenguas, llevan significaciones idénticas
- b) esas significaciones hacen que los signos sensibles valgan por una cosa designada por ellos

Las palabras, por su cualidad sensible, *expresan* significaciones y gracias a su significación *designan* alguna cosa. La palabra significar abarca estos dos pares de la expresión y la designación.

En todo símbolo:

El símbolo no está sujeto a la dualidad descripta para el signo. En este, la dualidad es de un grado superior, presupone signos que ya tienen un sentido primario, manifiesto, y que a través de este sentido remiten a otro.

Dice nuestro autor:

“Restrinjo, pues, deliberadamente la noción de símbolo a las expresiones de doble o múltiple sentido cuya textura semántica es correlativa

*del trabajo de interpretación que hace explícito su segundo sentido o sus sentidos múltiples”.*²⁸

Intentemos dar una visión panorámica de las zonas de emergencia del símbolo concebido de este modo:

a) primera zona de emergencia: lo cósmico

el problema del símbolo se desarrolla en el estudio semántico de la confesión del mal. No existe discurso directo de la confesión, sino que el mal siempre se confiesa por medio de expresiones indirectas, que tienen el carácter de designar analógicamente otra experiencia que llamaremos provisionalmente experiencia de lo sagrado

b) segunda zona de emergencia: lo onírico:

el sueño atestigua que sin cesar queremos decir otra cosa que lo que decimos. Hay un sentido manifiesto que jamás deja de remitirnos al sentido oculto. El sueño expresa la arqueología privada del durmiente que a veces coincide con la de los pueblos

c) tercera zona de emergencia: la imaginación poética:

la imaginación poética no se reduce a ese poder de formar un retrato mental de lo irreal

*“No hay simbólica antes del hombre que habla, aún si la fuerza del símbolo está arraigada más abajo, en la expresividad del cosmos, en el querer- decir del deseo, en la variedad imaginativa de los sujetos. Pero en cada caso es en el lenguaje donde el cosmos, el deseo, lo imaginario, llegan a la palabra”.*²⁹

*“La fuerza del poeta está en mostrar el símbolo en el momento en que ‘la poesía pone al lenguaje en estado de emergencia’, para hablar otra vez como Bachelard, en tanto que el rito y el mito lo fijan en su estabilidad hierática y el sueño lo encierra en el laberinto del deseo donde el durmiente pierde el hilo de su discurso prohibido y mutilado”.*³⁰

²⁸ Ibid., pág. 15

²⁹ Ibid., pág. 18

³⁰ Ibid., pág. 18

Definición estrecha:

“Para dar coherencia y unidad a estas manifestaciones dispersas del símbolo, lo defino mediante una estructura semántica común, la del doble sentido. Hay símbolo cuando el lenguaje produce signos de grado compuesto donde el sentido, no conforme con designar una cosa, designa otro sentido que no podría alcanzarse sino en y a través de su enfoque o intención”.³¹

Definición media:

“Para arbitrar esta discordancia entre una definición demasiado ‘larga’ y una demasiado ‘corta’, propongo delimitar el campo de aplicación del concepto de símbolo por referencia al acto de interpretación. 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 intencional que no consiste en la relación del sentido con la cosa, sino en una arquitectura del sentido, en una relación de sentido a sentido, de sentido segundo con el primero, sea o no una relación de analogía, sea que el sentido primero disimule o revele al segundo. Es esta textura lo que hace posible la interpretación, aunque sólo el movimiento efectivo de la interpretación la ponga de manifiesto”.³²

PAUL RICOEUR en el capítulo II “**El conflicto de las interpretaciones**”, en el punto 1 “El concepto de la interpretación”, respecto a **la interpretación** nos habla de dos definiciones: una demasiado amplia, la otra demasiado estrecha.

Definición amplia

Aristóteles, segundo tratado del *ORGANON*, *De la interpretación*:

- a) es interpretación todo sonido emitido por la voz y dotado de significación
- b) el nombre ya es en sí mismo interpretación

³¹ Ibid., pág. 18

³² Ibid., pág. 19

- c) el verbo ya es en sí mismo interpretación, puesto que allí se enuncia algo, pero la enunciación se toma del sentido total del logos
- d) el sentido completo de la hermeneia aparece con el enunciado complejo, con la frase, que Aristóteles llama logos
- e) la hermeneia, en sentido completo, es la significación de la frase
- f) la hermeneia, en sentido estricto, es la frase verdadera o falsa, la proposición declarativa

La ruptura entre la significación y la cosa ya está consumada con el nombre, y esa distancia señala el lugar de la interpretación; no todo el discurso está necesariamente en la verdad, ni se adhiere al ser. Decir algo de algo es, en el sentido completo y fuerte del término, interpretar.

Esta vía parece estar cerrada a la hermenéutica de las significaciones de doble sentido; la noción de significación requiere la univocidad del sentido por principio de identidad. La comunicación entre los hombres no es posible más que si las palabras tienen un sentido, es decir, un sentido uno.

*“El ser se dice de varias maneras”; ser quiere decir: sustancia, cualidad, cantidad, tiempo, lugar, etc. Esta distinción famosa de las significaciones múltiples del ser no constituye una anomalía en el discurso, una excepción en la teoría de la significación; esos sentidos múltiples del ser son las ‘categorías’ mismas – o las ‘figuras’- de la predicación; también esta multiplicidad atraviesa todo el discurso. Ahora bien, esa multiplicidad es insuperable; sin duda no constituye un puro desorden de las palabras, ya que los diferentes sentidos de la palabra ser se ordenan todos con referencia a un sentido primero, originario, pero esta unidad de referencia – pros en legomenon – no constituye una significación una; la noción de ser, como se ha dicho recientemente no es sino ‘la unidad problemática de una pluralidad irreductible de significaciones’”.*³³

³³ Ibid., pág. 25

Definición estrecha

La segunda tradición nos viene de la exégesis bíblica; la hermenéutica en este sentido es la ciencia de las reglas de la exégesis, entendida ésta como interpretación particular de un texto.

Nos encontramos que esta definición de la hermenéutica por la exégesis posee dos limitaciones:

- a) su referencia a una autoridad como es el caso de la hermenéutica bíblica practicada dentro de las primeras comunidades cristianas
- b) su aplicación a un texto literario que transforma a la exégesis en una ciencia escrituraria

La tradición de la exégesis nos ofrece la noción de “texto”, lo que puede tomarse en sentido analógico en la medida que la noción de “texto” rebasa la de “escritura”. Freud recurre a ella cuando compara el trabajo de análisis con la traducción de una lengua a otra. El relato de un sueño es un texto ininteligible que el análisis sustituye por otro texto más inteligible.

Definición media

Con Freud no es sólo una “escritura” lo que se ofrece a la interpretación, sino todo un conjunto de signos susceptibles de ser considerados como texto por descifrar:

- a) un sueño
- b) un síntoma neurótico
- c) un rito
- d) un mito
- e) una obra de arte
- f) una creencia

Y la pregunta es ¿No debemos volver a nuestra noción de símbolo como doble sentido, sin prejuizar todavía si el doble sentido es de simulación o revelación, mentira vital o acceso a lo sagrado?

“Cuando definíamos más arriba la hermenéutica como la ciencia de las reglas exegéticas y la exégesis como interpretación de un texto particular o de un conjunto de signos susceptible de ser considerado como un texto, estábamos pensando en un concepto ampliado de la exégesis.

*Como se ve, esta definición intermedia, que rebasa una simple ciencia escrituraria sin fundirse en una teoría general de la significación, extrae su autoridad de ambos orígenes, la fuente exegética parece la más cercana, pero el problema de la univocidad y la equivocidad en que desemboca la interpretación en el sentido aristotélico quizá sea más radical todavía que el de la analogía en exégesis”.*³⁴

Nos encontramos en el camino con una dificultad: no hay una hermenéutica general, sino teorías separadas y opuestas. El campo hermenéutico está partido en sí mismo

- a) la hermenéutica se concibe como manifestación y restauración de un sentido que me ha dirigido:
 - un mensaje
 - una proclama
 - un kerygma
- b) la hermenéutica como desmitificación
como una reducción de ilusiones

Nos dice RICOEUR:

*“La hermenéutica me parece movida por esta doble motivación: voluntad de sospecha y voluntad de escucha; voto de rigor y voto de obediencia; somos hoy esos hombres que no han concluido de hacer morir los ídolos y que apenas comienzan a entender los símbolos”.*³⁵

Se hace necesario que manifestemos la crisis del lenguaje que hace que hoy oscilemos entre la desmitificación y la restauración de sentido y situemos al psicoanálisis en este debate.

En el punto 2 “La interpretación como recolección de sentido” nuestro autor nos sitúa primero en la hermenéutica como restauración del sentido para comprender mejor por contraste:

³⁴ Ibid., pág. 27

³⁵ Ibid., pág. 28

- el psicoanálisis de la cultura
- la escuela de la sospecha

Lo contrario de la sospecha es la fe:

- no la fe primera del carbonero
- la fe segunda del hermeneuta
- la fe que ha atravesado la crítica
- la fe pos-crítica

“Es una fe razonable, puesto que interpreta, pero es fe porque busca, por la interpretación, una segunda ingenuidad. Para ella la fenomenología es el instrumento de la escucha, de la recolección, de la restauración del sentido. Creer para comprender, comprender para creer, tal es su máxima; y su máxima es el ‘círculo hermenéutico’ mismo del creer y el comprender”.³⁶

Creemos necesario desimplificar y desplegar la fe razonable que atraviesa el análisis puramente intencional del simbolismo religioso y que convierte desde dentro este análisis en escucha.

- 1) La preocupación por el *objeto* es la primera huella de esta fe en una revelación por la palabra
 - a) se presenta bajo los rasgos de una voluntad “neutra” de *describir* y no de *reducir*
 - b) se reduce al *explicar* por las causas, por la génesis, por la función
 - c) se describe desligando la intención (noética) y su correlato (noemático): ese algo a que se apunta, el objeto implícito en el rito, el mito y la creencia

Toda fenomenología de la religión es una fenomenología de lo sagrado. ¿Puede quedar una fenomenología de lo “sagrado” en los límites de una actitud “neutra” regida por la **epoche**, por la puesta entre paréntesis de la realidad absoluta y de toda cuestión que se refiera a lo absoluto?

³⁶ Ibid., pág. 29

La epoche me exige participar:

- en una creencia en la realidad del objeto religioso
- que yo crea con el creyente
- sin poner absolutamente el objeto de su creencia

¿No es la espera de una interpelación lo que mueve esa preocupación por el objeto?

- esta espera es una confianza en el lenguaje
- es la creencia de que el lenguaje que lleva los símbolos es menos hablado por los hombre que hablado a los hombres

2) La “verdad” de los símbolos , en la actitud neutra de la epoché es el “cumplimiento” de la intención significante.

El fenomenólogo nos habla de la experiencia religiosa de un modo reducido, no por analogía, sino según el tipo específico de objeto y el modo específico de cumplimiento en ese campo.

¿Cómo hemos encontrado este problema del cumplimiento en el orden de las significaciones simbólicas?

Nos respondemos: en el vínculo analógico entre el significante primario o literal y el significante secundario.

En este nexo de sentido a sentido reside lo que hemos llamado lo *pleno* del lenguaje. Esta plenitud consiste en que el segundo sentido habita en el primero.

“El símbolo está ligado y ligado en doble sentido: ligado a ... y ligado por. Por un lado, lo sagrado está ligado a sus significaciones primarias, literales, sensibles: es lo que le da opacidad; por otro lado, la significación literal está ligada por el sentido simbólico que reside en ella; es lo que he llamado el poder revelador del símbolo, lo que constituye su fuerza a pesar de su opacidad. Es lo que lo opone al signo técnico, que no significa más que lo

que expone y por ello puede ser vaciado, formalizado y reducido a un simple objeto de cálculo. Solo el símbolo da lo que dice.

Pero al decir esto, ¿no hemos infringido ya la 'neutralidad' fonomenológica? Lo confieso. Confieso que lo que motiva en profundidad este interés por el lenguaje pleno, por el lenguaje ligado, es esta inversión del movimiento del pensamiento que 'se dirige' a mí y me hace sujeto interpelado. y esta inversión se produce en la analogía. ¿Cómo? ¿Cómo me liga lo que liga el sentido al sentido? Al asimilarme a lo dicho, el movimiento que me arrastra hacia el sentido segundo me convierte en partícipe de lo que se me anuncia. La semejanza en que reside la fuerza del símbolo y de la que extrae su poder revelador no es en efecto un parecido objetivo, que yo pueda considerar como una relación expuesta ante mí; es una asimilación existencial de mi ser al ser según el movimiento de la analogía".³⁷

- 3) La decisión filosófica que anima el análisis intencional sería una versión moderna de la antigua reminiscencia

La espera de una nueva palabra, de una nueva actualidad de la palabra es el pensamiento implícito en toda fenomenología de los símbolos que:

- pone el acento sobre el objeto
- subraya la plenitud del símbolo
- saluda el poder revelador de la palabra originaria

En el punto 3 "La interpretación como ejercicio de la sospecha", nuestro filósofo comienza recordándonos que una teoría de la interpretación no sólo debe dar cuenta de la oposición entre dos interpretaciones de la interpretación, sino también de la fragmentación y dispersión de cada una de estas dos grandes escuelas, especialmente en la escuela de la sospecha. A esta la dominan tres maestros que aparentemente se excluyen entre sí: Marx, Nietzsche y Freud.

³⁷ Ibid., pág. 31

Podríamos decir que el primer punto en común es su coincidencia en impugnar el primado del “objeto” en nuestra representación de lo sagrado y el “cumplimiento” del objetivo de lo sagrado por una especie de analogía que nos injertaría en el ser en virtud de una intención asimiladora.

Nos parece imprescindible recordar que su intención común es considerar en primer lugar la conciencia en su conjunto como “conciencia falsa”.

Cada uno de ellos parte de una manera diferente respecto al problema de la duda cartesiana, para llevarla al corazón mismo de la duda cartesiana.

El filósofo formado en Descartes sabe:

- a) que las cosas son dudosas
- b) que no son tales como aparecen
- c) no duda de que la conciencia sea tal como se aparece a sí misma
- d) sentido y conciencia del sentido coinciden

Desde Marx, Nietzsche y Freud lo dudamos. Antes con Descartes dudábamos de las cosas, ahora de la conciencia. Los tres se esfuerzan por encontrar una palabra más auténtica, no por medio de una crítica “destructora” sino a través de un arte de *interpretar*.

- Descartes triunfa de la duda sobre la cosa por la evidencia de la conciencia
- ellos triunfan de la duda sobre la conciencia por una exégesis del sentido

A partir de ellos:

- la comprensión es hermenéutica
- buscar el sentido no es deletrear la conciencia del sentido
- es *descifrar sus expresiones*

Los tres crean una ciencia mediata del sentido, irreductible a la conciencia inmediata del sentido, es decir, hacer coincidir sus métodos “concientes” de desciframiento con el trabajo “inconsciente” de cifrado que atribuían a:

- la voluntad del poder (Nietzsche)
- al ser social (Marx)
- al psiquismo inconsciente (Freud)

Los tres, y quizás este sea su vínculo común mas fuerte, comienzan por la sospecha con respecto a las ilusiones de la conciencia y continúan por el ardid del desciframiento; en última instancia apuntan a una extensión de la misma. Lo que aquí se pone en cuestión es el destino de lo que llamamos el núcleo mítico – poético de la imaginación. Frente a la “ilusión”, a la función fabuladora, la hermenéutica desmitificante plantea la ruda disciplina de la necesidad.

PAUL RICOEUR en el capítulo III “**Método hermenéutico y filosofía reflexiva**”, en el punto 1 “El recurso del símbolo a la reflexión”, comienza con una pregunta ¿Es posible articular de manera coherente la interpretación de los símbolos y la reflexión filosófica?

“A esta cuestión respondía yo solamente con una confesión contradictoria: juraba por una parte escuchar la rica palabra de los símbolos y los mitos que precede, instruye y nutre mi reflexión, y por otra continuar, por medio de la exégesis filosófica de los símbolos y los mitos, la tradición de racionalidad de la filosofía, de nuestra filosofía occidental. El símbolo - decía yo- da qué pensar, retomando un término de Kant en la Crítica del juicio. Da, es el don del lenguaje; pero ese don me crea un deber de pensar, de inaugurar el discurso filosófico a partir de aquello mismo que siempre lo precede y lo funda. No oculté el carácter paradójico de ese juramento; al contrario, lo acentué afirmando a continuación que la filosofía no comienza nada, ya que lo pleno del

lenguaje la precede, y que comienza por sí sola, ya que es ella la que instaure la cuestión del sentido y del fundamento del sentido”.³⁸

Si partimos de la reflexión es necesario rescatar un segundo rasgo: el aspecto puramente semántico es sólo el más abstracto del símbolo. Las expresiones lingüísticas están incorporadas no sólo a ritos y emociones, sino a mitos, grandes relatos que tratan del principio y fin del mal.

Luego de mencionar nuestro pensador su estudio sobre cuatro ciclos de mitos nos recuerda que los símbolos:

- a) no sólo tienen valor expresivo (nivel semántico)
- b) sino valor heurístico, ya que confieren a la comprensión de nosotros mismos
 - universalidad
 - temporalidad
 - alcance ontológico

La interpretación no consiste solamente en el desprendimiento de la segunda intención, trata de tematizar esta universalidad, esta temporalidad, esta exploración ontológica implicada en el mito. El símbolo impulsa, bajo su forma mítica, la expresión especulativa, el símbolo es nacimiento de reflexión.

Nos preguntamos ¿Cómo puede una filosofía de la reflexión alimentarse en la fuente simbólica y hacerse ella misma hermenéutica? Y podemos seguir planteando la cuestión en otras preguntas que hacen a la primera .

- ¿Cuál es el lugar del mito en la filosofía?
- ¿Es cierto que la filosofía llama al mito?
- ¿La reflexión reclama los símbolos y la interpretación de los símbolos?

La filosofía nacida en Grecia ha aportado nuevas exigencias en relación al pensamiento mítico; a instituido la idea de una “ciencia” en el sentido

³⁸ Ibid., pág. 36

de la epísteme de Platón y teniendo en cuenta esta el recurso al símbolo es problemático:

- a) el símbolo está prisionero de la diversidad de lenguas y culturas (griegos, babilónicos, hebreos) y liga su destino a su irreductible singularidad
- b) la filosofía como ciencia requiere significaciones unívocas y el símbolo, por su razón analógica, es opaco, no transparente. En términos epistemológicos esta opacidad no puede querer decir más que equivocidad
- c) el nexo símbolo e interpretación (vínculo mythos y logos) motiva una sospecha dado que toda interpretación es revocable: no hay mito sin exégesis, pero no hay exégesis sin impugnación

Si justificamos el recurso al símbolo en filosofía:

- a) justificamos la contingencia cultural
- b) el lenguaje equívoco
- c) la confrontación de hermenéuticas

Si demostramos que la reflexión en su principio mismo exige la interpretación, el problema que nos antecede quedará resuelto. La exigencia de la interpretación justifica el rodeo por la contingencia cultural, por el lenguaje equívoco y por el conflicto de las interpretaciones.

En el punto 2 “El recurso de la reflexión al símbolo”, nuestro pensador al decir que la filosofía es reflexión sobre sí misma, se pregunta ¿Qué significa el sí mismo? ¿Lo sabemos mejor que lo que comprendemos las palabras símbolo e interpretación?

A esta última pregunta la respuesta es positiva, pero a la vez debemos asumir que es un saber abstracto, vacío y vano.

¿Qué significa el sí de la reflexión sobre sí mismo, en la tradición de la filosofía moderna?

- 1) La posición del sí es una verdad por sí misma (intuición)
 - a) no puede ser verificada ni deducida
 - b) es la posición de un ser y un acto
 - c) es la posición de una existencia y de una operación de pensamiento: existo, pienso
 - d) debe asentarse en la reflexión
 - e) su autopoición es reflexión

Esta primera referencia de la reflexión de sí como existente y pensante no alcanza para caracterizar a la reflexión.

- 2) La reflexión no es intuición
 - a) es el esfuerzo por volver a captar al Ego del Ego Cogito
 - b) en el espejo de sus objetos
 - c) de sus obras
 - d) de sus actos

Debemos preguntarnos ¿Por qué la posición del Ego debe volver a ser captado a través de sus actos?

Su respuesta es porque no está dado:

- a) ni en una evidencia psicológica
- b) ni en una intuición intelectual
- c) ni en una visión mística

Si apelamos a Kant, debemos decir que una apercepción del Ego puede acompañar a todas mis representaciones, pero esa apercepción no es conocimiento de sí mismo, no puede transformarse en una intuición volcada sobre un alma sustancial.

Esta segunda tesis: “la reflexión no es una intuición” nos permite posicionar el lugar de la interpretación en el conocimiento: este lugar está dado por la diferencia entre reflexión e intuición. Después de haber opuesto reflexión e intuición (Kant contra Descartes) debemos distinguir la tarea de la reflexión de una simple crítica del conocimiento y para ello citaremos a nuestro filósofo:

“Contra esta reducción de la reflexión a una simple crítica digo, con Fichte y sus sucesor francés Jean Nabert, que la reflexión es menos una justificación de la ciencia y del deber que una reapropiación de nuestro esfuerzo por existir; la epistemología es solamente una parte de esa tarea más vasta: tenemos que recobrar el acto de existir, la posición del sí en todo el espesor de sus obras. Ahora ¿por qué hay que caracterizar este retomar como apropiación, o aun como reapropiación? Debo recobrar algo que se ha perdido antes; hago ‘propio’ lo que ha dejado de ser mío, mío propio. Hago ‘mío’ aquello de lo que estoy separado, por el espacio o el tiempo, por la distracción o la ‘diversión’, o en virtud de algún olvido culpable; la apropiación significa que la situación inicial de donde procede la reflexión es ‘el olvido’; estoy perdido, ‘extraviado’ entre los objetos y separado del centro de mi existencia, como estoy separado de los demás y soy enemigo de todos. Cualquiera que sea el secreto de esa ‘diáspora’, de esa separación, significa que no poseo en principio lo que soy; la verdad que Fichte llamaba juicio tético se sitúa a sí misma en el desierto de una ausencia de mí mismo, por eso la reflexión es una tarea; la de igualar mi experiencia concreta a la posición: yo soy. Ésta es la última elaboración de nuestra proposición inicial: la reflexión no es intuición; ahora decimos: la posición del sí no está dada, es una tarea, no dada sino ordenada”.³⁹

Luego de estas precisiones es lícito preguntarnos si no hemos acentuado con demasiado energía el lado práctico y ético de la reflexión y nos respondemos: el acento ético puesto sobre la reflexión no señala una limitación si entendemos por ética al proceso completo de la filosofía. La filosofía es ética en tanto conduce de la enajenación a la libertad y a la beatitud.

³⁹ Ibid.,pág 42

3) La reflexión es ética al captar el ego en su esfuerzo por existir, en su deseo de ser.

“Este esfuerzo es un deseo, porque jamás se satisface; pero este deseo es un esfuerzo, porque es la posición afirmativa de un ser singular y no simplemente una falta de ser. Esfuerzo y deseo son las dos caras de la posición del Sí en la primera verdad: yo soy.

Ahora estamos en situación de completar nuestra proposición negativa – la reflexión no es la intuición – mediante una proposición positiva: 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; por eso la reflexión es más que una simple crítica del conocimiento y más aún que una simple crítica del juicio moral; antes de toda crítica del juicio, reflexiona sobre el acto de existir que desplegamos en el esfuerzo y el deseo.

Este tercer paso nos conduce al umbral de nuestro problema de la interpretación: la posición de ese esfuerzo o ese deseo no solamente está privada de toda intuición, sino que no está atestiguada más que por obras cuya significación queda dudosa y revocable. Es aquí donde la reflexión reclama una interpretación y quiere convertirse en hermenéutica. Ésta es la raíz última de nuestro problema: reside en esta conexión primitiva entre el acto de existir y los signos que desplegamos en nuestras obras; la reflexión debe convertirse en interpretación, porque no puedo captar este acto de existir más que en signos dispersos en el mundo. Por eso una filosofía reflexiva debe incluir los resultados, métodos y premisas de todas las ciencias que intentan descifrar e interpretar los signos del hombre.”⁴⁰

La reflexión comprende que ella misma no es ciencia, que para mostrarse necesita recapturar en sí misma los signos contingentes y equívocos que están en las culturas en que se arraiga nuestro lenguaje.

En el punto 3 “La reflexión y el lenguaje equívoco” nuestro pensador se hace tres preguntas:

⁴⁰ Ibid., pág. 43

- a) ¿Puede la filosofía encadenar su universalidad a productos culturales contingentes?
- b) ¿Puede edificar su rigor sobre significaciones equívocas?
- c) ¿Puede suspender su anhelo de coherencia ante las fluctuaciones de un conflicto indeciso entre interpretaciones rivales?

No vamos a resolver los problemas pero si mostrar su legitimidad cuando están bien planteados, asegurar que no carecen de sentido sino que se inscriben en la naturaleza de las cosas y en la del lenguaje. Las dos primeras preguntas las fundamentaremos dentro de este punto, la tercera la remitiremos al punto siguiente:

- 1) Es necesario que partamos del supuesto de que la reflexión abstracta habla desde ninguna parte. Para hacerse concreta la reflexión debe:
 - a) perder su pretensión inmediata de universalidad
 - b) hasta fusionar
 - c) la necesidad de su principio y la contingencia de los signos
 - d) a través de los cuales se reconoce
 - e) en el movimiento de interpretación
- 2) Se ha inventado la lógica simbólica con el designio expreso de eliminar la equivocidad de nuestros argumentos. La justificación de la hermenéutica busca en la naturaleza del pensamiento reflexivo:
 - a) el principio de una lógica del doble sentido,
 - b) compleja y no arbitraria,
 - c) rigurosa en sus articulaciones
 - d) pero irreductible a la linearidad de la lógica simbólica

Esta lógica trascendental se establece al nivel de las condiciones de posibilidad, de las condiciones de la apropiación de nuestro deseo de ser; por ello podemos afirmar que la lógica del doble sentido es de orden trascendental.

¿Qué ventajas ofrece la hermenéutica frente a la lógica formal?

- a) un simbolismo esencialmente oral
- b) un simbolismo recibido y recobrado cada vez como herencia
- c) un hombre que al hablar en símbolos es un recitante
- d) un hombre que transmite una abundancia de sentido
- e) un sentido que le da que pensar
- f) un sentido múltiple cuya densidad moviliza su inteligencia
- g) una interpretación que no suprime la ambigüedad
- h) una interpretación que al comprender esa ambigüedad hace explícita su riqueza.

La lógica simbólica para sostener la univocidad crea un simbolismo sin ligaduras con el lenguaje natural. Al recurrir a un simbolismo artificial introduce en la lógica una diferencia no sólo de grado sino de naturaleza. Por consiguiente el simbolismo lógico, con su lenguaje artificial, decide la validez de los argumentos en casos de ambigüedad del lenguaje ordinario.

*“Únicamente la problemática de la reflexión puede venir en ayuda de las expresiones equívocas y fundar verdaderamente una lógica del doble sentido. Lo único que puede justificar las expresiones equívocas es su papel de a priori en el movimiento de apropiación de sí mismo por sí mismo que constituye la actividad reflexiva. Esta función de a priori, ya no depende de una lógica formal, sino de una lógica trascendental, si se entiende por lógica trascendental el establecimiento de las condiciones de posibilidad de una esfera de objetividad en general; la tarea de una lógica semejante es desprender por vía regresiva las nociones presupuestas por la constitución de un tipo de experiencia y de un tipo correspondiente de realidad”.*⁴¹

En la estructura misma de la reflexión reside el principio de un límite de las exigencias de la lógica simbólica:

- a) la exigencia de univocidad, que reclama la lógica simbólica, vale solamente para un discurso que se presente como argumento. La

⁴¹ Ibid.,pág 49

reflexión no argumenta, no extrae consecuencias, no deduce ni induce.

- b) la reflexión no es un pensamiento que define y piensa por “clases”
- c) la reflexión no es un enunciado; lo que hace posible la apropiación del *pienso, existo* no es un enunciado empírico ni emocional.

El doble movimiento del símbolo hacía la reflexión y de la reflexión hacía el símbolo al ser válido, fundamenta el pensamiento que interpreta y nos lleva a confirmar que el lenguaje indirecto, simbólico, de la reflexión puede ser válido, no porque sea equívoco, sino *aunque* sea equívoco.

En el punto 4 “La reflexión y el conflicto hermenéutico” responderemos a una pregunta que nos queda pendiente del punto anterior. ¿Puede suspender la filosofía su anhelo de coherencia ante las fluctuaciones de un conflicto indeciso entre interpretaciones rivales?

La respuesta a esta pregunta podríamos calificarla momentáneamente de precaria y conflictiva dado que la crítica a las interpretaciones encontradas no sólo viene de afuera, sino también de dentro, de la propia inconsistencia de la hermenéutica. No es una interpretación sino varias las que hay que integrar a la reflexión.

Al justificar el recurso a hermenéuticas ya constituidas (la de la fenomenología de la religión y la del psicoanálisis) pensábamos que su conflicto no era sólo una crisis del lenguaje, sino también una crisis de la reflexión.

PAUL RICOEUR en el libro tercero “**DIALÉCTICA: UNA INTERPRETACIÓN FILOSÓFICA DE FREUD**”, capítulo IV, “**Hermenéutica: los enfoques del símbolo**” en su Introducción nos dice que la solución del conflicto hermenéutico es dialéctica.

Ese principio de solución está en la dialéctica de la arqueología y la teleología y el “mixto” concreto es el *símbolo*.

En el Libro primero, nuestro autor nos decía que una hermenéutica general no está a la vista, por ello nos hemos propuesto reintegrar la oposición de las hermenéuticas de la reflexión.

- a) Etapa del desasimio: hay que pasar ante todo por esta etapa, la del desasimio de la conciencia como lugar y origen del sentido, siendo el psicoanálisis la disciplina mejor provista para provocar y efectuar esta ascesis de la reflexión, desplazando ese lugar del sentido hacia lo inconsciente.

Esta primera etapa termina en una arqueología de la reflexión.

- b) Etapa de una antitética de la reflexión: la interpretación arqueológica nos pareció el reverso de una génesis progresiva del sentido a través de sucesivas figuras, cuyo sentido respectivo queda pendiente del sentido de las figuras ulteriores.
- c) Etapa dialéctica: sólo cuando cada una de las interpretaciones parece contenida dentro de la otra es cuando la antitética no representa el choque de dos opuestos, sino el paso de uno a otro. Sólo entonces la reflexión está verdaderamente contenida en la arqueología y la arqueología en la teleología: reflexión, teleología y arqueología se transvasan la una en la otra.

El símbolo es el momento *concreto* de esa dialéctica, pero no es el momento *inmediato*.

“ El peligro para el filósofo (y digo para el filósofo, no para el poeta) consiste en llegar demasiado a prisa, en perder la tensión, en diluirse en la riqueza simbólica, en la abundancia de sentido. No es que reniegue de las descripciones de la problemática; vuelvo a decir que los símbolos apelan a la interpretación por su estructura signifiante, por ese movimiento de reenvío del sentido que le es inmanente. Sólo que la explicación de tal movimiento de reenvío exige la triple disciplina del desasimio, la antitética y la dialéctica. Es preciso dialectizar el símbolo a fin de pensar conforme al símbolo; y sólo así resulta posible inscribir la dialéctica dentro de la propia interpretación y regresar a la palabra viva. Esta última fase de la reapropiación es la que

*constituye el paso a la reflexión concreta. Volviéndose a la escucha del lenguaje es como la reflexión pasa a la plenitud del habla simplemente oída”.*⁴²

⁴² Ibid., pág 433

Capítulo III

HERMENÉUTICA Y ACCIÓN

De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción

PAUL RICOEUR en el capítulo I, “***Palabra y símbolo***” nos plantea su objetivo : relacionar los conceptos de palabra y símbolo.

Además se propone relacionar dos campos de investigación

- a) el vocablo palabra se refiere a un campo semántico en el cual el signo lingüístico es determinante
- b) el vocablo símbolo evoca varios campos de investigación en los que predomina el factor pre-lingüístico

La metáfora, testigo privilegiado del dominio de la palabra, nos permitirá confrontar con el símbolo, para lograr una *elucidación* más estricta de las significaciones propias de cada campo. El concepto de símbolo o simbólico ofrece dos desventajas para considerarlo en primer lugar:

- 1) Pertenencia a campos de investigación dispersos
 - a) en el psicoanálisis consideramos a los sueños, los síntomas y los objetos culturales que se relacionan con estos como simbólicos de conflictos psíquicos profundos
 - b) en la poética llamamos símbolos a
 - las imágenes privilegiadas de un poema
 - las imágenes dominantes de un autor
 - las figuras persistentes
 - grandes imágenes-madres que la humanidad celebra
 - c) en la historia comparada de las religiones, Mircea Eliade llama símbolos o imágenes a entidades concretas en la medida en que estas imágenes apuntan hacia algo totalmente otro que viene a manifestarse en ellas.

- 2) Relación de dos dimensiones, dos universos de discurso, uno de orden lingüístico y otro de orden no lingüístico.
 - a) el carácter lingual del símbolo constituye una semántica que da cuenta de su estructura en términos de sentido o significación
 - b) el símbolo refiere siempre el elemento del lenguaje a otra cosa:
 - el psicoanalista a los conflictos psíquicos desimulados
 - el poeta a una visión del mundo
 - la historia de las religiones a las hierofanías

Estas desventajas que ofrece el símbolo nos lleva a elegir como punto de partida para nuestro análisis a la palabra, pero tomada en su punto de emergencia: *la metáfora de invención* o metáfora viva. Esta nos otorga dos ventajas:

- a) la metáfora pertenece a una sola disciplina: la retórica
- b) ofrece una constitución del lenguaje homogénea

En el punto I “Teoría de la metáfora” nuestro pensador nos señala que es necesario hacer una revisión del concepto de metáfora para pasar de una semántica de la palabra a una semántica del discurso.

En la tradición retórica la metáfora esta clasificada entre las figuras que concierne a las variaciones de sentido en el uso de las palabras, en el proceso de denominación. La metáfora depende del juego de lenguaje de la imposición de los nombres.

¿Qué presuposiciones están implícitas en el tratamiento retórico de la metáfora?

- a) las palabras aisladas tienen en sí mismas una significación
- b) la retórica se ocupa de significaciones figuradas de las palabras
- c) es decir, de las significaciones que provienen del uso ordinario

Si tuviéramos que sintetizar lo que constantemente permanece en esta tradición desde los sofistas griegos hasta los últimos tratados de retórica del siglo XIX, lo lograríamos en las siguientes proposiciones:

- a) *la metáfora es un tropo, es decir, una figura de discurso que concierne a la denominación ;*
- b) *la figura es una extensión del nombre por desviación del sentido literal de las palabras ;*
- c) *la razón de esta desviación es, para la metáfora, la semejanza ;*
- d) *la función de la semejanza es fundar la sustitución por el sentido figurado del sentido literal de una palabra que habría podido ser empleada en el mismo lugar ;*
- e) *por tanto, la significación sustituida no comporta ninguna innovación semántica : podemos traducir una metáfora, es decir reestablecer el sentido literal que ha sido sustituido por la palabra figurada (sustitución más restitución igual a cero);*
- f) *puesto que no comporta ninguna innovación, la metáfora no proporciona ninguna información sobre la realidad: por esta razón, puede ser puesta entre las funciones emocionales del discurso.*⁴³

Nos vemos obligados a refutar estas proposiciones desde una semántica moderna de la metáfora que ha encontrado su mejor expresión en trabajos como el de A.I. Richards en *Philosophy of Rhetoric*

- 1) la metáfora implica una semántica de la frase antes de implicar una semántica de la palabra; por ello la metáfora no tiene sentido sino en un enunciado: es un fenómeno de predicación. La metáfora procede de la *tensión* entre todos los términos de un enunciado.
- 2) si la metáfora no concierne a las palabras, el primer fenómeno es el funcionamiento mismo de la predicación a nivel de la totalidad del enunciado. La tensión no se produce entre los dos términos del enunciado, sino entre dos

⁴³ RICOEUR, Paul, *Hermenéutica y Acción*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 1985, pág.10

interpretaciones del mismo enunciado. Este conflicto es el que suscita la metáfora. La metáfora no existe en sí misma, sino en la interpretación metafórica que presupone una interpretación literal que se destruye. La interpretación metafórica consiste en transformar una contradicción, que se destruye a sí misma, en una contradicción significativa.

- 3) la metáfora consiste en reducir el choque entre dos ideas incompatibles, en esta reducción de distancia, la semejanza desempeña un papel. Lo que está en juego en un enunciado metafórico es hacer aparecer un “parentesco” allí donde la visión ordinaria no percibe ninguna conveniencia mutua.
- 4) en la metáfora la tensión entre dos interpretaciones, una literal y la otra metafórica, a nivel de frase completa, suscita una verdadera creación de sentido. De esta tensión que oponemos a la sustitución de la retórica, emerge una nueva significación que concierne a la totalidad del enunciado.

la metáfora es:

- una creación instantánea
 - una innovación semántica
 - sin estatuto en el lenguaje establecido
 - que existe sólo en la atribución de predicados inusitados
 - está próxima a la resolución activa de un enigma
 - es la resolución de una disonancia semántica.
- 5) las metáforas de tensión son intraducibles porque crean sentido, no significa que no puedan ser parafraseadas, sino que la paráfrasis es infinita y no agota la innovación de sentido.
 - 6) la metáfora tiene mucho más que un valor emocional, comporta una información nueva, dice algo nuevo sobre la realidad.

En el punto II “De la metáfora al símbolo”, RICOEUR nos invita regresar al símbolo para clarificar las ambigüedades de este a la luz de la teoría de la metáfora, y nos propone realizar el análisis en tres etapas, cuyos desarrollos nos permitan franquear el abismo entre metáfora y símbolo.

- 1) el núcleo semántico del símbolo
 - a) el símbolo da que pensar en la medida en que en principio da que decir. La metáfora permite sacar a luz aquello que en el simbolismo hay de afinidad para con el lenguaje
 - b) el trabajo de la semejanza encuentra en el juego correspondiente de la metáfora un reactivo apropiado. Este presenta en efecto el conflicto de una categorización anterior de la realidad y de una nueva.
 - c) el símbolo asimila mejor que aprehende una semejanza. Al asimilar las cosas unas a las otras, nos asimila a aquello que así es significado
 - d) por la metáfora, el trabajo del lenguaje ya ha puesto las cosas a distancia del enunciado y en el enunciado el predicado a distancia del sujeto. Llamar predicado a la metáfora es invocar un principio de articulación
 - e) *“el símbolo no puede ser agotado por el lenguaje conceptual; que hay más en el símbolo que en su equivalente o su contrapartida conceptual. Para ellos, hay que elegir; el símbolo o el concepto. La teoría de la metáfora nos conduce a otro lugar; muestra mejor cómo, en favor del acercamiento de dos campos semánticos hasta allí alejados, se dibujan nuevas posibilidades de articulación y de categorización de lo real. Lejos de estar en estado de enemistad con el pensar conceptual, la innovación semántica más bien marca la emergencia”*⁴⁴

⁴⁴ Ibid., pág 15

- f) *“si ningún concepto agota la exigencia de “pensar más” portada por el símbolo, esto sólo significa que ninguna categorización dada da cuenta de las potencialidades semánticas tenidas en suspenso en el símbolo, pero es únicamente el trabajo del concepto el que puede testimoniar este exceso de sentido”.*⁴⁵

2) El momento no semántico del símbolo

- a) algo en el símbolo no “pasa” a la metáfora y por ello se resiste a una transcripción lingüística, semántica, lógica del símbolo.

*“el hecho opaco es que los símbolos están enraizados en campos en sí mismos ofrecidos a una investigación dispersa. Que el psicoanálisis tome el sueño como paradigma de representaciones sustituidas y enmascaradas, presupone que en principio se ha considerado el sueño como contexto de la actividad onírica. La imagen poética no está menos ligada a una manera global de comportarse, ‘poetizar’. Y ¿tendríamos nosotros símbolos religiosos si el hombre no se entregara a conductas muy complejas y muy específicas destinadas a evocar, implorar, evitar las fuerzas sobrenaturales que habitan en lo más profundo de la existencia humana, que la superan y la dominan?. De múltiples maneras, la actividad simbólica es carente de autonomía; es una actividad ligada”.*⁴⁶

- b) corresponde a las diversas ciencias desnudar los lazos por los cuales la función simbólica se religa a la actividad pre-lingüística
- c) en el psicoanálisis la actividad simbólica es un fenómeno fronterizo entre el deseo y la cultura y hace que el psicoanálisis mismo desarrolló un lenguaje mixto que lo

⁴⁵ Ibid., pág 15

⁴⁶ Ibid., pág 16

obliga a unir, ligar, el vocabulario de la dinámica con el de la exégesis textual

- d) el lenguaje poético, en principio es un lenguaje desligado sobre todo de la intención referencial del lenguaje ordinario y del lenguaje científico.

Inversamente al lenguaje didáctico común, el lenguaje poético no está dirigido hacia el exterior, sino hacia el interior, ese estado del alma estructurado por el poema. La poesía esta “desligada” del mundo, pero de otra manera esta ligada y lo está en la precisa medida en que está desligada.

“el poema no es un juego verbal gratuito, sino que está precisamente ligado a aquello mismo que él crea. Y si la suspensión del discurso ordinario y de su intención didáctica toman para el poeta un carácter tan urgente ¿no es porque la reducción de los valores referenciales del discurso ordinario es solamente condición negativa para que sean llevadas al lenguaje nuevas configuraciones de sentido de la realidad y, a través de ellas, nuevas maneras de ser en el mundo, de habitarlo y de proyectar allí nuestras posibilidades más propias?”⁴⁷

“ he aquí aquello que liga el discurso poético: la urgencia de llevar al lenguaje modos de ser que la visión común oblitera, léase reprime. En este sentido , nadie es ‘menos libre’ que el poeta. O mejor, su palabra no está libre de... -la visión ordinaria de las cosas- sino porque se ha vuelto libre para...para el ser nuevo que debe llevar al lenguaje”.⁴⁸

- e) la simbólica de lo sagrado: el elemento numinoso no es en principio lenguaje, aunque siempre devenga totalmente lenguaje. Decir potencia es decir algo distinto

⁴⁷ Ibid., pág 17

⁴⁸ Ibid., pág 18

a palabra, y la potencia es lo que no “pasa” a la articulación del sentido, es la eficacia por excelencia.

En el universo sagrado, el simbolismo está ligado: los símbolos no llegan al lenguaje sino en la medida en que los elementos del mundo devienen en sí mismos transparentes. En este universo la capacidad de decir está fundada en la capacidad del cosmos de significar.

*“Es esta lógica de la correspondencia la que ‘liga’ el discurso en el universo sagrado. Podemos decir con certeza que esta lógica del sentido se manifiesta siempre a través de un discurso: si ningún mito contara como las cosas han advenido, lo sagrado permanecería sin manifestarse. En cuanto al rito, que, en tanto que tal, es una modalidad de hacer –un ‘hacer algo con la potencia’-, no tendría el poder de organizar el espacio y el tiempo sin una palabra instauradora, sin un discurso que diga cómo hay que actuar con las potencias”.*⁴⁹

3) Los grados intermediarios entre el símbolo y la metáfora

a) funcionamiento en conjunto de las metáforas: las metáforas permanecen como acontecimientos dispersos y locales del discurso. La metáfora como innovación semántica no existe sino en el momento de la invención, es en el sentido fuerte de la palabra, un acontecimiento del discurso. Cuando una metáfora ha sido aceptada por la comunidad lingüística, tiende a confundirse con una extensión de la polisemia de las palabras, antes de devenir metáfora muerta.

El simbolismo tiene una estabilidad increíble que nos llevaría a pensar que el símbolo no muere nunca, sino que sólo se transforma.

⁴⁹ Ibid., pág 19

El funcionamiento metafórico sería totalmente inadecuado para expresar la temporalidad diferente del símbolo si las metáforas no se sustentaran en un juego de Inter-significaciones. Una metáfora no opera nunca sola, una llama a la otra y cada una permanece viva preservando su poder de evocar el conjunto entero.

- b) El conjunto metafórico como constitución jerárquica original

“Es posible describir el juego metafórico en diversos niveles de organización según se considere, en principio, las metáforas en frases aisladas, luego, el conjunto metafórico que sostiene un poema dado, luego , las metáforas dominantes en el conjunto de la obra de un poeta, luego , la metáforas típicas de una comunidad de lengua o de cultura, que pueden extenderse hasta una esfera cultural considerable como la de la cristiandad; finalmente , ciertas metáforas tan radicales que parecen frecuentar el discurso de la humanidad toda”.⁵⁰

“la historia de las palabras y la de la cultura parecen indicar que si el lenguaje no constituye nunca sino la capa más superficial de nuestra experiencia simbólica, en cambio, ésta sólo se nos hace accesible en la medida en que está formada, articulada, a nivel lingüístico y literario, manteniéndose las metáforas más insistentes de alguna forma en la flexión de la infraestructura simbólica y de la superestructura metafórica”.⁵¹

- c) Relación entre metáfora y modelo

“Este acercamiento permite desarrollar la teoría de la metáfora en una dirección que nosotros mismos hemos descuidado, a saber, su dimensión referencial. Si adaptamos la distinción introducida por Frege entre sentido y referencia, -siendo el sentido la relación

⁵⁰ Ibid., pág 21

⁵¹ Ibid., pág 22

predicativa en estado puro, y la referencia su pretensión de decir algo sobre la realidad, brevemente, su valor de verdad-, se revela que todo discurso puede ser interrogado en cuanto a su organización interna, lo que hace de ello un mensaje identificable y reidentificable, y en cuanto a su intención referencial, a su pretensión de decir alguna cosa sobre alguna cosa.

*Es el problema de Russell en *On Denoting* y de Strawson en *On Referring*. Ahora bien, el modelo, dice Max Black, tiene la misma estructura de sentido que la metáfora, pero constituye la dimensión referencial de ésta. ¿cuál es este valor referencial? Se une a la función heurística –es decir, de descubrimiento- de la metáfora y del modelo, de la metáfora como modelo”.⁵²*

“De la misma manera que el sentido literal debe frustrarse para que el sentido metafórico emerja, de igual manera la referencia literal debe hundirse para que la función heurística cumpla su obra de redesccripción de la realidad. En el caso de la metáfora, la re-descripción es guiada por el juego de diferencias y de semejanzas que mantiene la tensión a nivel del enunciado. Precisamente , de esta aprehensión “tensiva” brota una nueva visión de la realidad, a la cual se resiste la visión ordinaria ligada al uso ordinario de las palabras. El eclipse del mundo manipulable objetivo abre así el camino a la revelación de una dimensión nueva de la realidad y de verdad”.⁵³

“Diríamos, para concluir, que necesitamos asumir dos proposiciones opuestas concernientes a la relación entre metáfora y símbolo. Por una parte, hay más en la metáfora que en el símbolo. Por otra parte, hay más en el símbolo que en la metáfora.

⁵² Ibid., pág 22

⁵³ Ibid., pág 24

Hay más en la metáfora que en el símbolo en el sentido de que ella lleva al lenguaje la semántica implícita del símbolo. Lo que en el símbolo queda confuso –asimilación entre cosas, asimilación entre nosotros y las cosas, correspondencias sin fin entre los elementos– viene a aclararse en la “tensión” del enunciado metafórico.

Pero hay más en el símbolo que en la metáfora. La metáfora es sólo el procedimiento lingüístico, la predicación extraña, en la cual viene a depositarse la potencia simbólica. El símbolo permanece como fenómeno bidimensional en la medida en que la faz semántica reenvía a la faz no-semántica. El símbolo está ligado. El símbolo tiene raíces. El símbolo se hunde en la experiencia tenebrosa de la Potencia.

La metáfora es sólo la superficie lingüística que debe a su bi-dimensionalidad el poder de religar lo semántico a lo pre-semántico en la profundidad de la experiencia humana”.⁵⁴

PAUL RICOEUR en el capítulo II, “**La metáfora y el problema central de la hermenéutica**” comienza planteándonos que la problemática fundamental de la hermenéutica es la interpretación según dos determinaciones:

- a) concerniente a su campo de aplicación: hay textos específicos cuya autonomía genera dificultades, entendiendo por autonomía la independencia del texto respecto de la intención del autor, de la situación de la obra o la remisión a un lector original. En el discurso oral esto se resuelve en el diálogo, pero en los textos escritos el discurso debe hablar por sí mismo.

⁵⁴ Ibid., pág 24

b) concerniente a su especificidad epistemológica: aquí el concepto de interpretación aparece como opuesto al de explicación. La interpretación tiene connotaciones subjetivas:

- implicación del lector en el proceso de comprensión
- reciprocidad entre la interpretación del texto y la interpretación de sí mismo (círculo hermenéutico)

En el punto I “El texto y la metáfora en tanto discurso”, nuestro filósofo se impone encontrar un terreno común a la teoría del texto y a la teoría de la metáfora: *el discurso*.

Un texto puede reducirse a una sola frase (aforismo), pero pueden alcanzar una extensión máxima: párrafo, capítulo, libro, conjunto de “obras elegidas”, “obras completas” (entendiendo por obra la secuencia acabada de discurso que puede ser considerado como un texto).

Si los textos se identifican sobre la base de su extensión máxima, la metáfora lo hacen sobre la base de su extensión mínima: la palabra.

¿En que medida se nos permite tratar a la metáfora como una obra en miniatura?.

¿En que medida los problemas hermenéuticos suscitados por la interpretación de los textos pueden ser considerados como la extensión en gran escala de los problemas condensados en la explicación de una metáfora local en un texto dado?

Un poema ¿puede ser considerado como una metáfora sostenida o extendida?. La respuesta exige una elaboración de las propiedades generales del discurso. Limitaremos el análisis a los rasgos que son necesarios para la comparación entre texto y metáfora.

- 1) Todo discurso se produce como un acontecimiento mientras que el lenguaje lo hace como código o sistema. El discurso como acontecimiento tiene una existencia fugitiva, pero puede ser identificado y reidentificado como él mismo, en lo que llamamos “su significación”. Todo discurso es

efectuado como acontecimiento pero es comprendido como significación.

- 2) La significación es llevada por una estructura específica, la de la proposición, la cual desarrolla una oposición interna entre un polo de identificación singular y un polo de predicación general.
- 3) El discurso como frase implica la polaridad de sentido y referencia, permitiendo distinguir entre aquello que es dicho por la frase tomado como un todo y por las palabras en tanto partes de la frase y aquello a propósito de lo cual algo es dicho.
- 4) El discurso, en tanto que acto, puede ser considerado desde el punto de vista del “contenido” del acto proposicional o desde el punto de vista de la “fuerza” del acto completo del discurso. De allí surge la polaridad entre el acto locucionario (el acto de decir) y el acto ilocucionario (lo que hago diciendo).
- 5) El discurso no tiene solo una clase de referencia sino dos:
 - se remite a una realidad extra lingüística (el mundo o un mundo)
 - se refiere a su propio locutor, por medio de procesos específicos que funcionan en la frase, por la tanto en el discurso.

El lenguaje es a la vez una referencia a la realidad y una autoreferencia . La frase soporta esa doble referencia: intencional y reflexiva. Deberíamos hablar de una triple referencia, pues el discurso reenvía tanto a aquél al cual se dirige como a su propio locutor.

A manera de síntesis enumeraremos las polaridades básicas del discurso:

- 1) acontecimiento y significación
- 2) identificación singular y predicación general
- 3) sentido y referencia
- 4) acto proposicional y acto elocucionario
- 5) referencia a la realidad y referencia a los interlocutores.

La significación metafórica de una palabra no es nada que pueda ser encontrado en el diccionario, podemos continuar oponiendo el sentido metafórico al sentido literal, entendiéndolo como cualquier sentido que se puede encontrar entre las significaciones parciales codificadas por el léxico.

No debemos entender por sentido literal un pretendido sentido original o primitivo o propio; el sentido literal es la totalidad del área semántica, el conjunto de los usos contextuales que constituyen la polisemia de la palabra.

Si el sentido metafórico es distinto a la actualización de uno de los sentidos potenciales de una palabra polisémica, es necesario que este empleo metafórico sea sólo contextual. Somos llevados a oponer los cambios contextuales de significación a los cambios lexicales que conciernen al aspecto diacrónico del lenguaje en tanto código, sistema o lengua.

“ Una palabra recibe una significación metafórica en contextos específicos en el interior de los cuales son opuestas a otras palabras tomadas literalmente; este desplazamiento en la significación resulta principalmente de una colisión entre significaciones literales, la cual excluye el empleo literal de la palabra en cuestión y da indicios para encontrar una significación nueva capaz de concordarse con el contexto de la frase y hacerla significativa en el contexto considerado. En consecuencia, retenemos de esta reciente historia del problema de la metáfora los siguientes puntos: reemplazo de la teoría retórica de la sustitución por una teoría propiamente semántica de la interacción entre campos semánticos, rol decisivo de la colisión semántica que va hasta el

*absurdo lógico, emisión de una partícula de sentido que permite hacer significativa la frase entera”.*⁵⁵

En el punto II “De la metáfora al texto: la interpretación” nuestro pensador nos plantea dos puntos de vista:

- a) la comprensión de la metáfora sirve de guía a la comprensión de textos más extensos:
 - este punto de vista es el de la explicación
 - pone en juego este aspecto de la significación que llamamos “sentido”
 - es decir, el plan inmanente del discurso.
- b) la comprensión de una obra tomada como un todo es lo que da la clave a la metáfora:
 - este punto de vista es el de la interpretación
 - desarrolla el segundo aspecto de la significación que llamamos “referencia”
 - es decir, la dirección intencional hacía un mundo y la dirección reflexiva hacía si mismo

Procederemos inicialmente:

- a) de la metáfora al texto
 - en el nivel del “sentido” y de la “explicación” del sentido
- b) del texto a la metáfora
 - en el nivel de la “referencia” de la obra a un mundo y a un sí mismo, es decir, en el nivel de la “interpretación” propiamente dicha.

¿Qué aspectos de la explicación de la metáfora son entonces susceptibles de servir de paradigmas a la explicación de un texto?

La mayor dificultad que enfrentamos es la de “*identificar una significación*” que sea una “*nueva significación*”.

⁵⁵ Ibid., pág 32

La única manera de proceder a esta identificación es construirla como si fuera la única que permite dar un sentido a la frase tomado como un todo.

La significación de una palabra no depende sólo de reglas semánticas y sintácticas que gobiernen su empleo literal, sino de otras reglas que determinan lo que Max Black llama “el sistema de lugares comunes asociados” y Monroë Beardsley la “gama potencial de connotaciones”.

Según Black: *“Este sistema de implicaciones opera como un filtro o una pantalla; no se limita a elegir, sino que pone de relieve aspectos nuevos del sujeto principal. ¿Qué habría que pensar de esta explicación, si la relacionamos con nuestra descripción de la metáfora como significación nueva que sobreviene en un nuevo contexto? Como decíamos más arriba, estamos enteramente de acuerdo con la ‘concepción de la interacción’ implicada por esta explicación; la metáfora es más que una simple sustitución por la cual una palabra sería puesta en lugar de una palabra literal, palabra que una paráfrasis exhaustiva sería capaz de restituir al mismo lugar”*⁵⁶

*“Este sistema de lugares comunes debe intervenir de una manera o de otra, para que la acción contextual sea una acción reglada y para que la construcción de la nueva significación obedezca a alguna prescripción. Max Black reserva, por otra parte, la posibilidad de que las metáforas sean ‘sostenidas por sistemas de implicación especialmente contruidos como también por lugares comunes aceptados’. El problema es precisamente el de estos ‘sistemas de implicación especialmente contruidos’.*⁵⁷

Según Beardsley : *“ La teoría de la metáfora nos conduce un grado más lejos en esta dirección. Si subrayamos con él el rol del absurdo lógico, o de la colisión entre significaciones literales en el interior del mismo contexto, estamos dispuestos a reconocer el carácter propiamente creador del efecto de sentido metafórico: ‘en poesía, la táctica principal para obtener este resultado es la del absurdo lógico’. ¿Cómo?. El absurdo lógico crea una situación en la*

⁵⁶ Ibid., pág. 34

⁵⁷ Ibid., pág. 35

cual tenemos que elegir entre ya sea preservar la significación literal del sujeto y del modificador, y concluir entonces en el absurdo de la frase entera, o entre atribuir una nueva significación al modificador, de forma tal que la frase en su conjunto adquiriera sentido. Por tanto, no sólo nos la tenemos que ver con una atribución ‘autocontradictoria’ sino también con una atribución ‘autocontradictoria significativa’. Si decimos ‘el hombre es un zorro’ (¡el zorro ha cazado al lobo!), necesitamos deslizarnos de una atribución literal a una atribución metafórica si queremos salvar la frase. Pero ¿de donde extraemos esta nueva significación?.

En tanto que formulamos este género de interrogantes – ‘¿de dónde extraemos...?’, somos reenviados al mismo género de solución inoperante. La ‘gama potencial de connotaciones’ no dice más que el ‘sistema de lugares comunes asociados’. Ciertamente, extendemos la noción de significación incluyendo las ‘significaciones secundarias’, en tanto que connotaciones, en el interior del perímetro de la significación entera; pero no dejamos de religar al proceso creador de la metáfora a un aspecto no creador del lenguaje.

¿Basta agregar a esta ‘gama potencial de connotaciones’, como lo hace Beardsley en la ‘teoría revisada de la controversión’, la gama de propiedades que no pertenecen todavía a la gama de connotaciones de mi lenguaje? A primera vista esta adición mejora la teoría; como lo dice netamente Beardsley, ‘la metáfora transforma una propiedad actual o atribuida en sentido’.⁵⁸

¿Cómo podemos hablar de innovación semántica, de acontecimiento semántico?

Una sola respuesta es posible: hay que tomar el punto de vista del lector y tratar la novedad de significación emergente como la contrapartida, de parte del autor, de una construcción por parte del lector. Entonces el proceso de explicación es el único acceso al proceso de creación.

⁵⁸ Ibid., pág. 35

El momento decisivo de la explicación es el de la construcción de un conjunto de interacciones que hace de este contexto un contexto actual y único, por el cual todas las palabras en conjunto adquieren sentido.

La “torsión metafórica” es a la vez un acontecimiento y una significación, un acontecimiento signifiante, una significación emergente en el lenguaje. Este rasgo fundamental de la explicación hace de la metáfora un paradigma para la explicación de una obra literaria.

¿Por qué necesitamos “construir” la significación de un texto?

- 1) porque es una cosa escrita
 - a) una relación asimétrica entre el texto y el lector
 - b) un espacio de significación autónoma que la intención de su autor no anima más
- 2) porque es una cosa escrita, pero es una obra, una totalidad singular
 - a) no se reduce a una secuencia de frases intelegibles cada una por sí misma
 - b) es una arquitectura de temas que puede ser construida de diversas maneras
 - c) la presuposición de un todo precede al discernimiento de un ordenamiento determinado de las partes
 - d) la noción de totalidad singular, a un texto le da carácter de individuo

La analogía entre la explicación del enunciado metafórico y la de una obra literaria, se puede resumir en los siguientes rasgos:

- 1) en los dos casos, la construcción descansa sobre “los índices” contenidos en el texto mismo
un índice:
 - a) guía una construcción específica
 - b) excluye las construcciones no convenientes
 - c) deja pasar aquellas que dan más sentido a las palabras

- 2) en los dos casos, una construcción puede decirse más probable que otra, pero no más verdadera
la más probable es aquella que:
- a) tiene en cuenta el mayor número de hechos provistos por el texto
 - b) ofrece una convergencia cualitativa mejor entre los rasgos que toma en cuenta

Beardsley dice que una buena explicación satisface dos principios: el principio de congruencia y el principio de plenitud.

“El principio de plenitud nos proveerá una transición a nuestra tercera parte. Este principio se enuncia así: ‘todas las connotaciones que convienen deber ser atribuidas; el poema significa todo lo que puede significar’. Este principio nos conduce más lejos que la simple preocupación por el ‘sentido’; enuncia ya algo sobre la referencia, puesto que toma por medida de plenitud las exigencias nacidas de una experiencia que exige ser dicha y ser igualada por la densidad semántica del texto”.⁵⁹

En el punto III “Del texto a la metáfora: la interpretación” nuestro autor comienza diciendo que a nivel de la interpretación propiamente dicha es la comprensión del texto la que da la clave de la comprensión de la metáfora.

¿Por qué?

- a) porque ciertos rasgos del discurso comienzan a actuar explícitamente cuando el discurso toma la forma de obra literaria
- b) estos rasgos son los de referencia y autoreferencia
- c) referencia se opone a sentido
- d) el sentido es el “que”
- e) y la referencia es el “sujeto del que” del discurso

⁵⁹ Ibid., pág. 38

“Partamos una vez más de la diferencia entre lenguaje escrito y hablado. En el lenguaje hablado, aquello a lo cual en última instancia un diálogo hace referencia es la situación común de los interlocutores, es decir, los aspectos de la realidad que podemos mostrar, señalar con el dedo; decimos entonces que la referencia es ‘ostensiva’. En el lenguaje escrito, la referencia no es más ostensiva; el poema, el ensayo, la obra de ficción hablan de cosas, de acontecimientos, de estados de cosa, de caracteres, que son evocados, pero que no están allí. Y sin embargo los textos literarios están escritos a propósito de algo. ¿A propósito de qué? No dudemos en decirlo: a propósito de un mundo, que es el mundo de esta obra”.⁶⁰

En el marco de las obras literarias, la naturaleza de la referencia tiene una consecuencia importante para el concepto de interpretación:

- a) la significación de un texto no está detrás del texto, sino ante él
- b) es algo que esta descubierto – abierto
- c) da a comprender un mundo posible
- d) en favor de las referencias no ostensivas del texto

Des – cubrir es el equivalente para los textos escritos de la referencia ostensiva para el lenguaje hablado. En la tradición romántica de la hermenéutica se acentuaba la aptitud del lector para transportarse a la vida espiritual del escritor. En lo sucesivo recaerá el acento sobre el mundo que la obra despliega, lo que Gadamer llama “fusión de horizontes” en el conocimiento histórico.

Este desplazamiento del acento de la comprensión del otro a la comprensión del mundo de su obra conlleva su correspondiente desplazamiento en la concepción del “círculo hermenéutico”.

Nuestra convicción es que el círculo hermenéutico no es correctamente correspondido, tanto si se lo presenta como un círculo entre dos

⁶⁰ Ibid., pág. 39

subjetividades, la del lector y la del autor, o la proyección de la subjetividad del lector en la lectura misma.

“Por tanto, la hermenéutica no somete la interpretación a las capacidades infinitas de comprensión de un lector dado; no pone la significación del texto bajo el poder del sujeto que lo interpreta. Lejos de decir que un sujeto domina ya su propia forma de ser en el mundo y la proyecta como el a priori de su lectura, diríamos que la interpretación es el proceso por el cual el descubrimiento de nuevos modos de ser - o, si se prefiere Wittgenstein o Heidegger, nuevas ‘formas de vida’ - da al sujeto una nueva capacidad de conocerse a sí mismo. Si hay en algún punto proyecto y proyección, es la referencia de la obra que es el proyecto de un mundo, el lector es en consecuencia engrandecido en su capacidad de proyectarse a sí mismo recibiendo del texto mismo un nuevo modo de ser”.⁶¹

La metáfora es un discurso breve para desplegar esta dialéctica entre el descubrimiento de un mundo y el descubrimiento de sí mismo frente a este mundo. Esta dialéctica, no obstante designa algunos rasgos de la metáfora que estaban presentes en la teoría griega sobre ésta.

“La tragedia, en el contexto de la Poética, representa el nivel de la obra literaria, tomada como un todo. La tragedia, en tanto que poema, tiene sentido y referencia. En el lenguaje de Aristóteles, el ‘sentido’ de la tragedia es asegurado por lo que él llama la ‘fábula’ (mythos); podemos entender por mythos de la tragedia su sentido, puesto que Aristóteles pone sin cesar el acento sobre sus caracteres estructurales; el mythos debe tener unidad y coherencia, y hacer de las acciones representadas algo ‘entero y completo’. como tal , el mito es la ‘parte’ principal de la tragedia, su ‘esencia’; todas las demás ‘partes’ de la tragedia – ‘los caracteres’; los ‘pensamientos’, la ‘dicción’, el ‘espectáculo’ – están religados al mito como los medios o las condiciones, o como la ejecución de la tragedia en tanto que mito. Necesitamos extraer como consecuencia que su lexis toma sentido sólo en relación con el mythos de la

⁶¹ Ibid., pág. 41

tragedia y, con la lexis, la metáfora. No hay significación local de la metáfora fuera de la significación regional procurada por el mythos de la tragedia.

Pero, si la metáfora está religada al 'sentido' de la tragedia por medio de su mythos, está religada a la 'referencia' de la tragedia, gracias a su intención general, que Aristóteles llama mimesis.

¿Por qué los poetas escriben tragedias, elaboran fábulas y usan palabras 'extrañas' como las metáforas? Porque la tragedia misma depende de un proyecto más fundamental: el de imitar las acciones humanas de una manera poética. Con estas dos palabras maestras – mimesis y poesis – alcanzamos el nivel que hemos llamado mundo referencial de la obra. Podemos decir en efecto que el concepto aristotélico de mimesis engloba ya todas las paradojas de la referencia. Por una parte expresa un mundo de acciones humanas que está ya allí; la tragedia está destinada a expresar la realidad humana, la tragedia de la vida. Pero, por otra parte, la mimesis no significa reduplicación de la realidad; mimesis no es copia; mimesis es poesis, es decir, fabricación, construcción, creación. Aristóteles da al menos dos indicaciones sobre esta dimensión creadora de la mimesis: en principio, la fábula es una construcción coherente y original que testimonia el genio creador del artista; por otra parte, la tragedia es una imitación de las acciones humanas que las hace parecer mejores, más elevadas, más nobles de lo que lo son en realidad. ¿No podríamos decir, por tanto, que la mimesis es el nombre griego para lo que hemos llamado la referencia no ostensiva de la obra literaria, o, en otros términos, el nombre griego para la apertura – descubrimiento del mundo?"⁶²

Podemos concluir realizando una descripción de la metáfora a partir de las observaciones de la Poética de Aristóteles:

- a) el poema al crear un mundo, requiere un lenguaje que preserve y exprese su poder creador en contextos específicos
- b) la poesis del poema y la metáfora en tanto significación emergente, dan sentido a una y otra al mismo tiempo al mantenerse unidas

⁶² Ibid., pág. 42

- c) la interpretación de metáforas locales es aclarada por la interpretación del texto como un todo y por la desimplificación del tipo de mundo que la obra proyecta
- d) la interpretación del poema tomada como un todo es controlada por la explicación de la metáfora, como fenómeno local del texto

“¿Por qué extraeríamos significaciones nuevas de nuestro lenguaje, si no tuviéramos nada nuevo que decir, ningún mundo nuevo para proyectar? Las creaciones del lenguaje estarían desprovistas de sentido, si no sirvieran al proyecto general de dejar emerger nuevos mundos por la gracia de la poesía...”⁶³

⁶³ Ibid., pág. 44

CONCLUSIÓN

PAUL RICOEUR al iniciar el estudio del lenguaje simbólico está reclamando la vuelta a un “punto de partida” que explicita los presupuestos básicos para la comprensión del objeto de la reflexión filosófica.

Existen símbolos por todos lados y es un error pseudo racionalista querer reducir el lenguaje simbólico a la expresión de una mentalidad prelógica y hacer de él un lenguaje inferior al discurso racional.

El símbolo se constituye por una estructura de doble significado: el sentido directo o literal que apela a otro secundario que sólo se devela por interpretación.

En todo símbolo auténtico se encuentran presentes las dimensiones cósmica, onírica y poética y sólo en conexión con estas tres funciones del símbolo podemos comprender el aspecto reflexivo de estos.

La inserción del simbolismo en el discurso filosófico es legítima, lo mismo que en el lenguaje general, siempre constituido por signos.

El simbolismo pertenece a la experiencia existencial y la expresa.

¿Por qué los poetas escriben tragedias, elaboran fábulas y usan palabras ‘extrañas’ como las metáforas? Porque la tragedia misma depende de un proyecto más fundamental: el de imitar las acciones humanas de una manera poética. Con estas dos palabras maestras – mimesis y poiesis – alcanzamos el nivel que hemos llamado mundo referencial de la obra.

**La Historia
en PAUL RICOEUR**

“El problema de la verdad de la historia –no ya en el sentido de un conocimiento verdadero de la historia pasada, sino en el sentido de un cumplimiento verdadero de mi tarea de obrero de la historia- encuentra su expresión más aguda en la cuestión de la unidad fundamental del movimiento histórico de una civilización.

INTRODUCCIÓN

Desearía comenzar esta monografía, recordando el primer párrafo de la Introducción de mi trabajo anterior. Esta decisión no es el resultado de una falta de originalidad, sino más bien responde a mi nueva adhesión para con aquella definición, que expresaba y expresa una profunda convicción: *“Elegir un filósofo y una temática para la elaboración de una investigación monográfica puede parecer en primera instancia una tarea sencilla, pero no lo es. Pareciera un desafío “neutro” –axiológicamente hablando- pero vamos descubriendo en el transcurso de la búsqueda que lentamente nos involucramos a través de preferencias valorativas, porque aparecen temáticas inéditas que nos sorprenden y nos movilizan”*.

En aquella oportunidad elegí, y su mención no es caprichosa porque el presente trabajo intentará ser una **complementación** de aquel, al pensador francés **PAUL RICOEUR**, circunscribiéndome a **la problemática del SÍMBOLO** por considerarla un aporte original que éste legó al pensamiento filosófico.

Ricoeur nos decía *“Restrinjo, pues, deliberadamente la noción de símbolo a las expresiones de doble o múltiple sentido cuya textura semántica es correlativa del trabajo de interpretación que hace explícito su segundo sentido o sus sentidos múltiples”*. De esta concepción de la temática, surgían las zonas de emergencia del Símbolo: **lo cósmico, lo onírico y la imaginación poética**.

En función de ello, trabajamos respectivamente los siguientes libros:

- ***Finitud y culpabilidad***
- ***Freud: una interpretación de la cultura***
- ***Hermenéutica y acción***.

En el presente trabajo, con el objetivo de ahondar en el pensamiento de **PAUL RICOEUR**, abordaremos **la problemática de la HISTORIA** .

Seleccioné para esta oportunidad (tratando de lograr la misma coherencia buscada para la monografía anterior) los libros que enunciaremos a continuación:

- ***Historia y Verdad***
- ***Ética y Cultura***
- ***La memoria, la Historia, el Olvido.***

A continuación intentaré justificar la elección del tema y la secuencia desarrollada elaborando lo que muy ambiciosamente podría denominar “marco teórico”.

En su prólogo a la primera edición de 1955 de ***Historia y Verdad***, nos dice RICOEUR: “*Me niego enérgicamente a disociar la elucidación de los conceptos directivos, según los cuales intentamos **pensar en verdad** nuestra inserción en la historia, del deseo de intervenir activamente en la crisis de nuestra civilización, **atestiguando de verdad** en ella el peso y la eficacia de la reflexión*”¹.

Expresa además un rechazo a la oposición introducida por Marx, entre un pensamiento que se limita a considerar y contemplar y una praxis que transforma el mundo y lo reafirma diciendo: “*Yo creo en la eficacia de la reflexión, porque creo que la grandeza del hombre está en la dialéctica del trabajo y la palabra; el decir y el hacer, el significar y el obrar están demasiado mezclados para que pueda establecerse una oposición profunda y duradera entre **teoría y praxis***”²

A partir de la afirmación de que Historia y verdad quieren decir ante todo “esta historia que ha sucedido y que pertenece al terreno del historiador”, se pregunta: ¿se presta realmente a un conocimiento en verdad, según los deseos y las pautas del pensamiento objetivo que siguen las ciencias?

¹ RICOEUR, Paul, *Historia y Verdad*, Encuentro Ediciones, Madrid, 1990, pag 10

² Ibid, pag. 10

Muestra que la historia de la filosofía resulta ser una reanudación de la historia de los historiadores guiada por una toma de conciencia filosófica; por eso pertenece a la filosofía y no a la historia.

Avanza fundamentando que el rigor metodológico de la historia de la filosofía no se ve debilitado por la articulación de la racionalidad del oficio de historiador con el misterio de la escatología.

Profundiza la temática remarcando que la historia es esa historia acontecida que el historiador *capta como verdad*, es decir, como objetividad; pero es también esa historia que vamos sufriendo y haciendo.

Sintetiza *“El problema de la verdad de la historia –no ya en el sentido de un conocimiento verdadero de la historia pasada, sino en el sentido de un cumplimiento verdadero de mi tarea de obrero de la historia- encuentra su expresión más aguda en la cuestión de la **unidad fundamental del movimiento histórico de una civilización**”*³

En la Presentación de ***Ética y Cultura***, realizada por JUAN CARLOS SCANNONE, éste expresa textualmente: *“Pues uno de los conceptos clave de Ricoeur es el de libertad, pero no de una libertad abstracta, sino de una libertad que, sin dejar de trascender sus mediaciones, está mediada por el mundo de la cultura y las instituciones (económicas, sociales, políticas, religiosas) y **ha de realizarse responsablemente en la historia**, en, a través y más allá de dichas mediaciones”*.⁴

Analiza el ensayo “Ética y Cultura” afirmando que Ricoeur afronta en este trabajo el problema de la antinomia central de la filosofía moral: el valor ¿es descubierto o inventado? ¿norma la libertad o es creado por ella?. Plantea que nuestro filósofo responde recurriendo a la mediación de otra antinomia similar: la que se da en el ámbito de la cultura entre el agente moral-libre y creador de la cultura y su herencia cultural.

³ Ibid, pag.14

⁴ RICOEUR,Paul, *Ética y Cultura*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 1986, pag. 9

Confirma que tal solución a las antinomias ética y cultural no se mueve para Ricoeur en el terreno de una teoría que fuera capaz de sintetizar en sistema ambos extremos de las mismas, sino en el de la **práctica ética e histórica**.

En su libro **La memoria, la Historia, el Olvido**, Ricoeur en una nota introductoria a la Tercera Parte “La condición histórica” dice: *En la vertiente ontológica, la hermenéutica intenta expresar las presuposiciones, que podemos llamar existenciales, tanto del saber historiográfico efectivo como del discurso crítico precedente. Son existenciales en el sentido de que estructuran la manera propia de existir, de ser en el mundo, de ese ser que cada uno es. Conciernen, en el más alto grado, a la condición histórica infranqueable de ese ser. Para caracterizar esta condición, se podría emplear, de modo emblemático, el término historicidad. Si, con todo, no lo propongo se debe a los equívocos que se derivan de su relativamente larga historia, y que intentaré poner en claro. Una razón más fundamental me hace preferir la expresión “condición histórica”. Por condición entiendo dos cosas: por una parte, la situación en la que cada uno se encuentra siempre implicado, Pascal diría “encerrado”; por otra, la condicionalidad, en el sentido de condición de posibilidad de rango ontológico, o como acabamos de decir, existencial respecto a las categorías de la hermenéutica crítica. **Hacemos la historia y hacemos historia porque somos históricos**”⁵*

Estimo humildemente que los argumentos precedentes confirman mi aspiración de coherencia, en lo que hace a la continuidad y concatenación lógica de la temática para el presente trabajo.

⁵ RICOEUR, Paul, *La Memoria, la Historia, el Olvido*, Editorial Trotta, Madrid, 2003, pag. 379

Capítulo I

HISTORIA Y VERDAD

PAUL RICOEUR en la primera parte “**VERDAD EN EL CONOCIMIENTO DE LA HISTORIA**” , en el punto I “**Perspectivas críticas**”, bajo el título “La historia de la Filosofía y la unidad de lo verdadero” comienza planteando que todos los que enseñan *historia de la filosofía* se enfrentan con el problema de la *significación filosófica* de la historia de la filosofía. Esta situación concierne al *sentido* mismo de la actividad del historiador de la filosofía, pero también al filósofo original, dado que él sabe perfectamente que, si la filosofía continúa, es porque hay filósofos que la historia de la filosofía sigue haciendo presente.

Nuestro pensador inicia el tratamiento de este tema preguntándose ¿Qué es lo que significa el hecho de que la filosofía no exista ni siga existiendo más que a través de una historia que hacen *los filósofos* y que no nos sea accesible más que a través de una historia que narran historiadores de la filosofía?

Partimos de una dificultad que surge de la confrontación de la situación histórica de la filosofía con la idea de verdad. La verdad se nos presenta como una idea reguladora, como la tarea de unificar el conocimiento por parte del objeto y de unificarlo por parte de los sujetos.

Una primera aproximación al problema nos lleva a constatar que:

- a) Las filosofías se contradicen , se destruyen y hacen aparecer la verdad cambiante, llevándonos al escepticismo.
- b) Aspiramos a una verdad que tenga como signo el acuerdo entre los espíritus, pretensión que desarrolla un mínimo de dogmatismo.

Hay que tomar en serio este problema protegiendo esta aporía de la historia de la verdad contra resoluciones prematuras. La más mediocre es la del eclecticismo, la más tentadora la de una lógica inmanente de la historia.

El eclecticismo proclama que los grandes sistemas dicen todos la misma cosa, distinguiendo en ellos lo esencial de lo accesorio. La verdad es la suma de verdades dispersas y concordantes. De esta postura descubrimos el vicio de todas las historias de la filosofía que son filosofías inconfesadas de la historia:

- se exalta a la filosofía personal del historiador
- se la coloca al final de la historia como el término de todos los esfuerzos pasados
- la historia camina hacia él como el final de ella
- la ley de construcción de la historia de la filosofía es el sentido mismo de *mi* filosofía.

Esta solución permite:

- reconciliar a la historia con la razón
- dando un sentido a la historia
- y un movimiento a la razón
- dando un significado a la expresión de *historia de la filosofía*
- la única filosofía
- que aparece como el movimiento único
- que atraviesa todas las filosofías

Creemos que hay que privarnos de esta solución y *hacer historia de la filosofía sin filosofía de la historia*.

“En efecto, si se salva la filosofía como único desarrollo, se pierden las filosofías. Por dos razones: 1) Lo que se sacrifica es finalmente la originalidad profunda, la intención irreductible, la visión única de lo real que nos propone una filosofía. Es menester que cada filósofo entre en la serie, que continúe a sus predecesores y prepare para sus sucesores; es menester que de centro absoluto de meditación se convierta en momento relativo de una dialéctica, lugar de paso de un desarrollo, como esos organismos individuales de los que dice Bergson que son lugares de paso de la corriente vital. 2) Más gravemente quizá, el filósofo que destaca la historia de la filosofía ejerce sobre los demás autores una especie de imperialismo que es todo lo contrario de la

actitud recta de un historiador; éste, según creo, acepta al principio “desinstalarse”, ponerse bajo la ley de otro y llevar a cabo su investigación como un ejercicio de comunicación y – me atrevo a decir- de caridad. Pues bien, los filósofos que hacen historia de la filosofía como filósofos de la historia no solamente no respetan las intenciones distintas e irreductibles de los grandes filósofos, sino que imponen a toda la historia la obligación de acabar en ellos. Las grandiosas filosofías de la historia están aquejadas del mismo mal que los miserables ecleticismos: detienen la historia en el último filósofo de la historia. Así pues, sigue en pie la dificultad: se da un tremendo desgarrón entre la tarea de una única verdad y la historia de los múltiples filósofos”⁶

Es preciso cuestionar los términos de la contradicción para elevarla del nivel de *dilema mortal* hasta el de *paradoja viviente*. Para ello debemos abordar **una segunda aproximación** a la dificultad ahondando la idea de la historia de la filosofía y en **una tercera aproximación** corrigiendo simétricamente nuestra idea de la verdad.

En lo que concierne a la **segunda aproximación** debemos decir que la historia de la filosofía es escepticismo cuando vemos soluciones diversas a problemas inmutables como la libertad, la razón, la realidad, el alma o Dios, entre otros tantos. Por ello es preciso que tratemos una primera cuestión: *¿Qué es comprender una filosofía?*

Para responder a esta pregunta seguiremos el planteamiento que hace E. BRÉHIER en su libro *La Philosophie et son Passé*, donde distingue tres niveles en el trabajo del historiador de la filosofía:

- 1) En el *primer nivel* la historia externa ve en la filosofía un hecho cultural, representaciones que pueden ser explicadas por la sociología, la psicología y la economía. Este punto de vista no contempla lo medular de la intención filosófica, dado que la historia de la filosofía, explicada por un no-filósofo se limita a ser una historia de las ideas, una sociología del conocimiento.

⁶ RICOEUR, Paul. *Historia y Verdad*, Encuentro Ediciones, Madrid, 1990, pag.43

- 2) En un *segundo nivel* se sitúa la historia crítica que busca las *fuentes* no las causas, es decir, las influencias que se han sufrido, se han asumido y a la vez escogido. Esta historia crítica no se sostiene a sí misma porque mientras se busca el origen de una teoría, desmantela el sistema.
- 3) En el *tercer nivel* el verdadero historiador da crédito a su autor y rescata y destaca la coherencia, porque comprender es comprender por la unidad; la comprensión opone un movimiento centrípeto hacia la intuición central centrífuga de la explicación por las fuentes.

Ahora podemos desplegar estas ideas para transformar nuestra aporía inicial de la historia y de la verdad. El Escepticismo estaba ligado:

- a la reducción de las filosofías a soluciones típicas
- a la confrontación con las cuestiones inmutables.

Consideremos estos puntos sucesivamente:

- 1) Comprender una filosofía es:
 - captar su intuición central
 - la dirección de su desarrollo
 - su vinculación orgánica con las demás
 - su organización sistemática

La tipología se queda en el plano del pensamiento clasificatorio.

Pero la comprensión histórica auténtica comienza precisamente en el punto en que se dejan las tipologías y se pasa a una filosofía singular. No estamos hablando de un *género común*, sino de una *esencia singular*. Este paso del género a la esencia singular provoca una verdadera revolución en la comprensión.

Cometeríamos un error reducir las *singularidades filosóficas* a la subjetividad de los mismos filósofos. Lo que importa a la historia de la filosofía es que la subjetividad del filósofo se haya superado en una *obra*, en un

conjunto de significaciones, dando lugar a un “*sentido*”; la singularidad es la del sentido de la obra y no la de la vida del filósofo.

2) La idea de los problemas inmutables se puede captar directamente si se toma una filosofía en su totalidad concreta, el problema o los problemas que plantea, aunque el filósofo los tome de una tradición antigua, participan de su singularidad. El filósofo organiza las cuestiones principales según un nuevo proyecto: Más radical que el hombre que responde, es el hombre que pregunta.

Al lograr:

- separar la tipología de los sistemas
- singularizar las filosofías
- adecuar las soluciones a los problemas
- esas filosofías se hacen inconmensurables.

*“Dos problemáticas comprendidas en su raíz son incomparables; de un filósofo al otro hay una discontinuidad radical, por encima de la continuidad de las influencias, de los temas, del lenguaje. Se siente entonces la tentación de decir que cada filosofía es **verdadera** en cuanto que responde íntegramente a la constelación de los problemas que ha abierto. La adecuación del pensamiento a la realidad –según la definición clásica de la verdad- toma aquí la forma de adecuación de las respuestas a las preguntas, de las soluciones a los problemas; y el gran filósofo es aquel que por una parte renueva la problemática y por otra mantiene su propia apuesta, dando la solución más coherente y más amplia a la problemática que ha planteado. Más fuertemente, si se pasa de la verdad-adecuación a la verdad-descubrimiento, la verdad de una gran filosofía es algo más que la consonancia interna de sus respuestas a sus cuestiones; es el descubrimiento del sentido de su situación, tal como se le presentaba problemáticamente bajo forma de cuestión”⁷*

⁷ Ibid, pag.47

Hemos superado un escepticismo de primer grado ¿no le habrá sucedido otro más sutil?. En primer lugar hay filosofía, pero ¿hay todavía *una* historia de la filosofía?

En lo que respecta a la **tercera aproximación**, la idea de verdad como una abstracción al mismo tiempo intemporal e impersonal es un primer bosquejo, porque es correlativa a una tarea que se propone a unos sujetos concretos, o sea que la idea de verdad sólo se sostiene por el *deber de pensar*. El otro término de la confrontación con la historia no es la idea de verdad, sino *mi* búsqueda personal cuyo horizonte y objeto correlativo es la idea de verdad.

¿Qué significa por tanto buscar la verdad?

La búsqueda de la verdad está tensa entre dos polos:

a) Por un lado :

- tengo que descubrir algo propio
- algo que ningún otro más que yo tiene la tarea de descubrir
- si mi existencia tiene sentido

b) Por otro lado

- aspiro a decir una palabra válida para todos
- que se destaque sobre el fondo de mi situación como un universal
- anhelo estar ligado por el ser.

Mi deseo de verdad es que el ser se piense en mí. De este modo la búsqueda de la verdad está tensa entre la *“finitud”* de mi preguntar y la *“apertura”* del ser. En este punto es donde la historia de la filosofía puede ser comprendida como memoria de las grandes filosofías singulares, puesto que por ese camino que sube desde mi situación en dirección de la verdad no hay más que un sendero de superación, *la comunicación*. La comunicación es una estructura de sentido verdadero.

El dilema mortal se ha convertido en paradoja viva. Es necesario renunciar a una definición *monádica* de la verdad, donde la verdad es para cada uno la adecuación de su respuesta a su problemática. Es necesaria una definición

intersubjetiva según la cual cada uno “se explica” su percepción del mundo en confrontación con los demás. Es aquí donde los filósofos del pasado cambian de sentido, ya que la comunicación los salva del olvido y permite su reinterpretación.

Esta reciprocidad entre la historia y la búsqueda de la verdad hoy, es lo que permite que las filosofías no queden prisioneras de las tipologías y de la inmovilidad de las esencias singulares.

No podemos llamar verdad a ese reino *desgarrado* de las verdades, por las siguientes razones:

- 1) La dificultad que las filosofías que estudiamos como historiador entren en un diálogo que seamos capaces de dirigir.
- 2) La ambigüedad entre el historiador y el filósofo cuando hemos logrado establecer de veras un debate con el pensador que estudiamos.
- 3) La divergencia que hace que toda confrontación entre filósofos siga siendo en varios sentidos *un malentendido* y que hace que no pueda haber una *totalidad* de comunicación. *La comunicación sería la verdad si fuera total.*

Debemos intentar ***una última aproximación*** al problema de la historia y de la verdad. Habíamos tomado por su lado subjetivo, noético, la “tarea” de la verdad, esto bastaba en esta etapa de nuestra reflexión para comprender la dialéctica de la *búsqueda*. Ahora debemos preguntarnos por el término correlativo, a saber, ese *Uno* que presentimos unifica en una historia las singularidades filosóficas y hace de esa única historia una *philosophia perennis*.

Pero ese *Uno* no es:

- ni una filosofía particular que pretenda ser eterna
- ni la fuente de las filosofías
- ni la identidad de lo que ellas afirman
- ni el devenir como ley inmanente de los “momentos” filosóficos
- ni el “saber absoluto” de ese devenir:

“Yo diría que la unidad de lo verdadero no es una tarea intemporal, sino porque es ante todo una esperanza escatológica. Es ella la que mantiene no sólo mi decepción ante la historia de la filosofía, sino el coraje de hacer historia de la filosofía sin filosofía de la historia.

*El escepticismo inicial ha tenido que ir abandonando varias posiciones sucesivas; pero también él nos ha desinstalado a nosotros. Ha quedado originalmente vencido en el Uno; pero yo no sé lo que es ese Uno; por eso el escepticismo sigue siendo existencialmente la tentación por excelencia del oficio del historiador; la historia sigue siendo el lugar de lo abolido, de lo lejano, de lo otro; nadie puede escribir la **philosophia perennis**.*

*Este estatuto ambiguo de la historia de la filosofía es el de la comunicación que sucesivamente va insistiendo en lo Mismo y en lo Otro, en lo Uno y en lo Múltiple. Es en el fondo el estatuto ambiguo de la **humanidad**, ya que la historia de la filosofía es en último análisis uno de los caminos privilegiados en los que la humanidad lucha por su unidad y su perennidad”⁸*

En “Historia de la Filosofía e Historicidad” RICOEUR, plantea al inicio su hipótesis de trabajo:

- la historia de la filosofía pone de relieve ciertos aspectos de la historia que no se manifestarían sin ella.
- la historia de la filosofía encierra un poder de manifestación de los caracteres históricos de la historia.
- la historia se refleja en la historia de la filosofía.
- la historia toma conciencia de sí misma bajo la forma de historia de la filosofía.

Se propone tres pasos:

- 1) manifestar las contradicciones que se deben a la naturaleza misma de la historia de la filosofía.

⁸ Ibid, pag. 54

- 2) descubrir la ley general de las relaciones entre la historia de la filosofía y la historia sin más.
- 3) aclarar la historicidad de toda historia gracias a la estructura de la historia de la filosofía.

Los problemas de método de la historia de la filosofía y la comprensión en historia de la filosofía pueden agruparse en torno a dos temas:

- a) *el sistema*: el conjunto de las filosofías no formaría más que una sola filosofía, y las filosofías históricas serían tan sólo unos momentos de la misma.
- b) *lo singular*: consiste en comprender en cada ocasión una filosofía como filosofía *singular* y ésta será tanto mejor comprendida cuanto más se llegue al fondo de su singularidad.

Estas posturas implican una doble limitación:

- es difícil llegar hasta el sistema y quizá no todo es sistema
- es difícil llegar hasta la singularidad y el historiador se detiene siempre en una especie de comprensión intermedia.

Primera constatación: la comprensión histórica se refiere a dos modelos que suprimen ambos la historia: el sistema y la esencia singular.

Segunda constatación: estas dos lecturas de la historia de la filosofía corresponden a dos exigencias, a dos modelos de verdad, cada uno de los cuales remite al otro.

Se pregunta RICOEUR:

¿qué es lo que espero de la primera lectura de la historia de la filosofía?

Se responde: *la totalidad*

Se vuelve a preguntar:

¿pero qué es precisamente lo que entiendo por totalidad?

Se responde: la totalidad es el “gran rodeo” de la conciencia de sí

“ Por este mismo movimiento, la conciencia de sí se convierte en el Espíritu, en vez de seguir siendo la pobre singularidad anecdótica de mi propia vida. En sentido inverso, puedo decir que la historia se hace conciencia de sí porque el orden de la historia coincide con la ordenación radical y radicalmente dispuesta de una teleología de la conciencia de sí. La historia se hace humana, recibe su cualificación humana prestándose a esta lectura; se hace perfectamente sensata al surgir al nivel de la serie de pensamientos filosóficos, tendiendo hacia el sistema. Lo curioso es que mi conciencia se hace pensamiento al mismo tiempo que la historia. Y es el sistema el que lleva a cabo esta doble promoción: de la conciencia humana que se eleva a la claridad de la palabra filosófica y de la historia que accede a su racionalidad. Lo que espero de esta asunción de la historia en historia de la filosofía, y de esta manera en el sistema, es la aparición del sentido”⁹

Esta aparición es una victoria pírrica; el triunfo del sistema, el triunfo de la coherencia dejan, al decir de RICOEUR, una escoria gigantesca: *esa escoria es precisamente la historia*. ¿por qué?: la locura, el poder, el deseo, nada de eso pasa a la historia de la filosofía. Esto es grave porque no solamente dejamos fuera el sin-sentido, sino el “otro sentido”, una forma distinta de tener sentido.

La otra manera de comprender es la que caería sobre una mónada o una persona, sobre una esencia enteramente personalizada y no tendría ya sentido fuera de ella. Esta esencia singular exige el tipo de comprensión que consiste en hacerse otro.

A la totalidad se le opone la exigencia de comunicación que excluye toda pretensión de reducir al otro a una parte de mi discurso total. En el sistema ejercemos un dominio soberano sobre las filosofías al comprenderlas como momentos, mientras que en la actitud de comunicación al que intento comprender es a mi coloquante. Aquí la verdad sería completa si pudiera acabarse la comunicación.

⁹ Ibid, pag.62

La historia, en lo referencial a la intersubjetividad, muestra la imposibilidad de la reciprocidad, ya que no tenemos la presencia de los hombres del pasado, nos quedan solamente sus huellas: **la obra**, que no responde a mis interrogaciones. Sin embargo esto no nos exime de hablar de comunicación en cuanto que al comprender al otro formo parte de la misma historia que él.

La comprensión en historia de la filosofía tiende hacia dos polos límite que nos representan dos modelos de verdad.

¿cómo puede servirnos este desdoblamiento de la comprensión y de la verdad en historia como revelador, respecto a la historia en general?

¿cómo se inserta la historia de la filosofía en la historia general?

¿y se trata de una inserción?

Dos análisis: **uno negativo y uno positivo.**

El **negativo** es que tenemos que **descartar toda relación de tipo realidad-reflejo** y hasta, más en general, la variaciones de la **relación causa-efecto**.

Mientras no tratemos de explicar el nacimiento radical de un pensamiento filosófico, podemos considerar válida la teoría del “reflejo” para expresar su peso social, su selección social, su éxito, su eficacia. Una época determinada pide tal tipo de filosofía, en este sentido podemos decir que el pensamiento de una época es el reflejo de esa época y su efecto, midiendo simplemente el éxito histórico de una doctrina.

El filósofo, para filosofar, intenta comprenderse por medio de su memoria histórica. Se escapa de la sociología del conocimiento, el origen del sistema, la constitución de un cierto discurso a partir de cuestiones fundamentales y esto sólo puede ser abarcado por una historia filosófica de la filosofía. Se da un hiato entre el peso social de una doctrina y la constitución de una problemática donde nace una filosofía al mundo del discurso. Ésta nace según una *intención* propia, esa *intención* filosófica es la de decir lo que es tal como es. Este tipo de cuestiones es el que no puede aparecer más que en las singularidades.

¿en que consiste la relación **positiva** que existe entre el pensamiento y una época?

Podríamos orientarnos hacia la solución diciendo que una filosofía **aparece en una cierta situación**. ¿cómo manifiesta el filósofo su situación?

- no aparece del todo clara en su **texto**.
- no se la menciona ni se la señala en ninguna parte.
- se la **manifiesta** de manera indirecta a través de los **problemas** que el filósofo plantea.
- su situación ha sufrido una especie de transmutación, de trasvaloración
- de situación vivida se ha convertido en un **problema dicho**, en un **problema enunciado**
- es en un **discurso** donde el filósofo puede hacer aparecer una época.
- el problema es el de la **relación** que puede haber **entre historia efectiva y discurso**.

“La obra filosófica da forma primeramente a la cuestión de donde procede; pues bien, la forma universal de la cuestión es el problema. El filósofo expresa, planteándola universalmente, en forma de problema, la dificultad que le es propia y que le constituye. Expresa dando forma.

Se ve entonces cuán difícil resulta encontrar una relación directa entre una filosofía y un ambiente económico-social y político; decíamos que hay que encontrar esta situación en la obra misma, pero es propio de la obra filosófica trasponer todos estos problemas tan singulares, vividos por el filósofo, a una cuestión universal. Se ha llegado a decir que la obra filosófica disimula su situación social y política. Lo que pasa es que disimular no quiere decir precisamente mentir. Ese disimulo no sería conciencia falsa más que si pretendiera enunciar la situación. “Disimula”, porque no quiere decir en que época ha nacido, cuál es el ambiente social que expresa; es otra cosa lo que quiere decirDisimula porque supera, porque trasciende.¹⁰

¿Cómo se relaciona la historia de la filosofía con la historia?. No se relaciona al estilo de un efecto o de un reflejo, sino constituyendo un universo

¹⁰ Ibid, pag.67

significante, que siempre excede a su propia causalidad histórica. Siempre hay “más” en el **discurso filosófico**, la historia de la filosofía puede revelar ciertos aspectos de la historia que de otro modo no aparecerían.

1) Toda historia puede comprenderse como:

- advenimiento de un sentido
- emergencia de unas singularidades (de acontecimientos, de obras, de personas)

La historia vacila entre:

- un tipo estructural
- un tipo acontecitivo

Es únicamente en la clarificación del discurso filosófico donde estas dos posibilidades se separan y se manifiestan.

- a) Hablamos de la historia en singular y decimos que hay una única historia, una única humanidad.
- b) Si decimos “historia” en singular, la historia es también la historia de los hombres en plural, es decir, no sólo de los individuos, sino de las comunidades y de las civilizaciones.

Si ponemos a los hombres en plural, debemos también hacerlo con los acontecimientos. Si hay **un** acontecimiento, también hay **acontecimientos**. La historia es diversidad, multiplicidad.

En las rupturas, en las innovaciones se hace manifiesto ese otro aspecto latente de la historia, **su aspecto acontecitivo**, y se expresa en la singularidad de las obras. Conocemos el espíritu en las obras culturales y cuanto más nos relacionamos con ellas, reducimos las generalidades que la ocultan y progresamos hacia lo singular y lo único.

La historia de la filosofía manifiesta la dualidad latente de toda historia: dos modelos de inteligibilidad.

2) La división entre lo estructural y lo acontecitivo, es en cierto modo una destrucción de la historia. Esta conclusión paradójica, la doble destrucción de la historia, es la que revela a la historia como historia.

- el sistema es el final de la historia porque se anula en la lógica
- la singularidad es también el final de la historia, puesto que en ella se niega toda la historia
- resultado: es siempre en la frontera de la historia, del final de la historia, donde se comprenden los rasgos generales de la historicidad.

3) *“ Si la historia se revela como historia en la medida en que es superada, en dirección hacia el discurso o en dirección hacia la obra singular, entonces habrá que decir que la historia no es historia más que en la medida en que no accede ni al discurso absoluto ni a la singularidad absoluta, en la medida en que su sentido permanece confuso, mezclado. La historia vivida, la historia hecha, es todo lo que ocurre antes de esa disgregación y de esa supresión. Antes de esa disgregación, la historia es esencialmente equívoca, en el sentido de que es virtualmente acontecitiva y virtualmente estructural. La historia es realmente el reino de lo inexacto. Este descubrimiento no es inútil; justifica al historiador. Lo justifica de todas sus indecisiones”*¹¹

PAUL RICOEUR siguiendo esta primera parte **“VERDAD EN EL CONOCIMIENTO DE LA HISTORIA”** , en el punto II **“Perspectivas teológicas”**, bajo el título *“El cristianismo y el sentido de la historia”* quiere mostrarnos que hay varios niveles de lectura de la historia, varias respuestas escalonadas a esta cuestión del sentido de la historia y nos afirma inicialmente que una lectura cristiana del misterio de la historia, quizás esté llamada a corregir de alguna manera otras lecturas que siguen siendo verdaderas en su orden.

¹¹ Ibid., pag.71

Se nos ofrece en principio un falso problema: el conflicto entre

- la escatología cristiana
- la noción de progreso

Como la historia se presta a varios niveles de lectura se verificará que progreso y misterio no se enfrentan en el mismo nivel. El tema del progreso se plantea si se decide conservar de la historia lo que puede considerarse como *la acumulación de algo adquirido*. En ese nivel no se da ningún drama porque se ha puesto entre paréntesis a los hombres.

Hay un segundo nivel de lectura donde la historia se presenta como un drama con:

- decisiones
- crisis
- crecimientos
- decadencias

En esta instancia pasamos de una historia *abstracta* a una historia *concreta*, en donde hay *acontecimientos*. Es en esta lectura de la historia donde empieza a articularse *una visión cristiana de la historia*.

Progreso, ambigüedad y esperanza, señalan tres cortes en el flujo de la historia:

- tres maneras de comprender
 - tres maneras de captar el sentido
 - tres niveles de lectura
- a) Nivel abstracto del progreso
 - b) Nivel existencial de la ambigüedad
 - c) Nivel misterioso de la esperanza.

El plano del progreso

El hombre tiene una historia porque *trabaja* y trabaja con *unos instrumentos* y esto nos permite observar un fenómeno: el instrumento y las obras del instrumento se conservan y se capitalizan, teniendo esto un carácter irreversible. El hombre comienza de nuevo, el instrumento deja una huella que concede al tiempo humano una base continua: *el tiempo de las obras* en donde puede haber *progreso*.

Los instrumentos materiales , el mundo técnico, no comprende todo el *mundo instrumental* del orden. El *saber* es a su modo un instrumento “adquirido” y se estratifica y se sedimenta como los instrumentos y las obras salidas de los instrumentos. El conocimiento es irreversible lo mismo que la técnica; todo nuevo pensamiento se sirve de manera instrumental de los pensamientos antiguos y trabaja con vistas a la historia.

Podemos afirmar que la historia de las técnicas y de los inventos:

- forman una sola historia, una historia en singular
- en la que colaboran los genios diversos de los pueblos
- y de los individuos que llegan a olvidarse y se funden en ella
- sin trabajo inútil ni por tanto drama verdadero.

“Hay aquí no sólo una aventura del conocimiento, sino una aventura de la conciencia, que entra en la categoría muy amplia de instrumento. La reflexión moral, el autoconocimiento, la comprensión de la condición humana se acumulan en cierto sentido como instrumentos de vida. Hay una “experiencia” moral y espiritual de la humanidad que se capitaliza como un tesoro. Las obras de arte, los monumentos, las liturgias, los libros de cultura, la espiritualidad, la piedad, forman un “mundo” inserto en el mundo y nos dan algunos puntos de apoyo, como objetos, de las cosas fuera de nosotros”¹²

¹² ibid, pag.75

La *fuera inmensa* del progreso muestra al mismo tiempo sus límites: el mundo instrumental es mucho más vasto que lo que llamamos el mundo técnico. Abarca nuestro saber y nuestras obras de cultura y espiritualidad.

El progreso no concierne más que a un espíritu anónimo:

- abstraído de la vida humana
- abstraído al dinamismo de las obras del hombre
- alejado del drama concreto de los individuos
- alejado de las civilizaciones que crecen y se debilitan

Afirmar que el crecimiento de utensilios, de saber y de conciencia es un progreso, en el sentido de decir que es *mejor*, es atribuir un *valor* a esta historia anónima.

¿Cuál es la incidencia del “sentido cristiano de la historia” en esta última afirmación? : el valor que se revela en este nivel está fundado en la convicción de que el hombre cumple su *destino* mediante el progreso y rompiendo con la repetición de la naturaleza íntegra la naturaleza en su historia, emprendiendo un esfuerzo de humanización de ésta.

El cristianismo no se interesa por el aspecto anónimo y abstracto de la historia de las técnicas y de las artes, del conocimiento y de la conciencia. Se interesa por los hombres concretos, que en su uso pueden llegar a la perdición o alcanzar la salvación. El valor del progreso sigue siendo abstracto como el mismo progreso. El cristianismo se dirige a la totalidad del hombre.

En cada época lo que *sabemos* y lo que *podemos* es a la vez una oportunidad y un peligro.

Esto nos obliga a pasar del nivel del progreso anónimo al nivel de la aventura histórica del hombre concreto, donde el cristianismo se enfrenta con nuestro sentido de la historia.

El plano de la ambigüedad

Al dejar el plano del progreso se cree que se deja toda consideración histórica y nos sumergimos en la soledad de la persona. Esta definición es errónea dado que allí hay precisamente una historia concreta, una forma significativa que van elaborando las acciones y reacciones de los hombres.

Esta nueva dimensión histórica nos remite a un primer dato insoslayable:

- Hay una única humanidad desde la perspectiva del progreso
- *pero hay **varias humanidades** desde la perspectiva de **la historia de las civilizaciones**.*

Lo medular de una civilización es:

- un querer - vivir global
- un estilo de vida
- un querer – vivir animado por unos valores
- unos valores vividos en las tareas concretas

Comprender una civilización no es conocer el instrumental dado que la significación del mismo no está en él mismo: depende de las actitudes fundamentales (ethos) que han tomado los hombres de una civilización respecto a sus propias posibilidades técnicas.

“El instrumento no es útil si no es apreciado; hay por tanto un plano más profundo que la historia de la técnicas, que no es una historia de los medios; la historia concreta sería una historia de los fines y de los medios, una historia de las intenciones completas del hombre; una civilización es una manera temporal de proyectar un estilo concreto de existencia, de querer el hombre”¹³

El progreso disimulaba categorías de la historia que aparecen con los estilos civilizadores:

- las civilizaciones nacen y mueren

¹³ ibid., pag 79

- la humanidad dura a través de las civilizaciones que pasan
- la vida y la muerte de las civilizaciones están ligadas a la noción de “crisis”
- el fenómeno del progreso está ligado al hecho de la acumulación de huellas, a la “sedimentación” de lo adquirido.

Cada civilización está caracterizada por *situaciones*, que son para ella otros tantos *desafíos*. La civilización es el conjunto de respuestas a estos desafíos, mientras haya núcleos creadores ésta vivirá, cuando repita sus viejas respuestas morirá.

La historia, que es *una* por el progreso de los instrumentos, tiene muchas maneras de ser *múltiple*. Se divide en:

- civilizaciones y períodos
- en el espacio y en el tiempo
- en corrientes con sus propios problemas
- en corrientes con sus propias crisis
- en corrientes con sus propios inventos

*“La **conciencia de época** es la síntesis confusa y masiva de este entramado; es sensible a la existencia de zonas de estancamiento y de zonas de vitalidad, de continuos “desafíos” que ella no vive como un sistema teórico de problemas, y también de diferentes “malestares”; se resiente de los impulsos localizados en ciertos sectores de la vida colectiva. El ambiente en su conjunto está entonces más cerca del sentimiento vago que de la conciencia clara; por eso resulta mucha veces tan difícil decir “a donde va” una civilización”*¹⁴

Esta vida concreta en la historia tiene *rasgos distintivos*

- 1) **el carácter irreductible de los acontecimientos y de las personalidades históricas significativas.** La historia es histórica

¹⁴ Ibid., pag.81

porque hay unas acciones que cuentan y otras que no cuentan, unos hombres que se destacan y otros que no.

- 2) **el lugar eminente de lo “político” en la historia.** El papel de los acontecimientos y de los hombres históricos conducen naturalmente a este rasgo, ya que se da una relación estrecha entre el aspecto acontecitivo y el aspecto político de la historia.
- 3) **el poder como causa de la *destinación de un pueblo*,** dado que a través de éste , directa o indirectamente , los “grandes hombres” influyen en el curso de los acontecimiento .
- 4) **el privilegio de las “crisis” que podemos llamar políticas,** que conciernen al *destino físico* de las civilizaciones al mismo tiempo que a su querer; y son del orden de la vida y de la muerte.
- 5) **la culpabilidad que surge de las pasiones que proliferan alrededor del poder.** El orgullo, el odio, el miedo, demuestra que donde está la grandeza del hombre, también allí está el pecado.

Este análisis de la historia como acontecimiento, como decisión, como drama, en una palabra como “crisis”, desemboca en una teología de la historia.

Dice RICOEUR:

*“Vemos hasta qué punto es esencial, para esbozar esta teología, poner en su lugar debido esta dimensión de la historia como proyecto de los hombres, como decisión y como crisis. La culpabilidad no aparece más que donde la historia es la posibilidad de los proyectos de grandeza. El plano del progreso sigue siendo el del instrumento; el instrumento no es culpable; es incluso bueno, en la medida en que se expresa la destinación del hombre en la creación; por eso toda reflexión sobre el progreso va acompañada de un legítimo optimismo.....Una visión dramática de la historia tiene mucha más afinidad con la teología cristiana que el racionalismo de la Ilustración, que suprimía el terreno mismo en que puede sembrarse una teología: **el terreno de la ambigüedad**”*¹⁵

¹⁵ Ibid, pag. 83

El plano de la esperanza

Dos preguntas fundamentales se realiza nuestro pensador en esta instancia:

¿Cómo afecta la esperanza de la salvación a nuestro sentido de la historia, a nuestra manera totalmente humana de vivir la historia? ¿Qué nueva dimensión añade a nuestra visión de la historia?

Se nos impone en este último nivel de reflexión referirnos a dos palabras: *sentido y misterio*, las que constituyen el lenguaje dialéctico de la esperanza:

- a) Sentido: hay una unidad de sentido, es el principio del coraje de vivir en la historia.
- b) Misterio: pero ese sentido está oculto; nadie puede decirlo, hay que señalarlo en unos signos.

¿Qué es lo que autoriza a un cristiano a hablar de un sentido, aunque oculto en el misterio?

¿Qué es lo que le autoriza a separar ese plano de la ambigüedad?

¿Tiene esto un sentido *total*?

*“Es la Fe en el Señorío de Dios que, para el cristiano, domina toda su visión de la historia; si Dios es el Señor de las vidas individuales, es también el de la historia: Dios dirige hacia él esa historia incierta, grande y culpable”*¹⁶

Lo que permite al cristiano superar el absurdo aparente de esta historia, es que esta historia está atravesada por otra historia, cuyo sentido no le resulta inaccesible, puede ser *comprendida*.

“El sentido cristiano de la historia es entonces esa esperanza de que la historia profana forme parte también de ese sentido que desarrolla la historia sagrada, de que no haya finalmente más que una historia, de que toda historia sea finalmente sagrada. Pero este sentido de la historia sigue siendo objeto de fe; mientras que el progreso es lo que hay de racional en la historia y la

¹⁶ Ibid., pag.84

ambigüedad representa lo que hay de irracional en ella, el sentido de la historia para la esperanza es un sentido superrracional”¹⁷

En función de lo predicho, el cristiano sería el hombre para quien la ambigüedad de la historia no es una fuente de temor y de desconfianza. “¡No tengais miedo!” es la palabra bíblica frente a la historia. El sentido que puede tener la historia en su conjunto es objeto de fe, no es objeto de razón; ese sentido no puede ser constatado, sólo es posible esperarlo de una gracia poderosa, capaz de hacer que lo terrible y lo vano den paso a la gloria de Dios.

La esperanza me dice que hay un sentido, busca un sentido, pero ese sentido está oculto. Primero se enfrentó con el absurdo, ahora debe hacerlo con el sistema. Hay que elegir entre misterio y sistema. El misterio de la historia me enfrenta contra los fanatismos teóricos y prácticos, intelectuales y políticos.

Es dable y necesario conservar bajo el signo del misterio, el sentimiento de la pluralidad de las vocaciones históricas, tanto de las civilizaciones como de las personas.

*“La fe en un sentido, pero en un sentido oculto de la historia, es entonces al mismo tiempo el **coraje** de creer en un significado profundo de la historia más trágica, una actitud de confianza y de abandono en el corazón mismo de la lucha, y un cierto rechazo del sistema y del fanatismo, un sentido de **apertura**.¹⁸*

¹⁷ Ibid., pág.85

¹⁸ Ibid., pág 87

Capítulo II

ÉTICA Y CULTURA

PAUL RICOEUR en *EL Capítulo I “ÉTICA Y CULTURA . Habermas y Gadamer en diálogo”* comienza haciendo una observación sobre el objetivo del ensayo: *“aclarar la antinomia central de la filosofía moral, colocándola en relación con una antinomia similar que atañe a las relaciones entre un agente moral y su herencia cultural o sus herencias culturales”*.

En el punto I *“La antinomia del valor”* se plantea la antinomia central de la filosofía moral concerniente al *status* de la noción de *valor*.

- a) Los valores se oponen a las cosas, son obra de la libertad, expresan su poder de innovación o renovación, su espontaneidad creativa.
- b) Los valores sólo pueden orientar la acción porque son descubiertos, no creados. Sin ser cosas, tienen el status de ser una esencia.

Nuestra experiencia individual y colectiva puede justificar una u otra tesis:

- a) Merecemos ser llamados un agente moral cuando frente a una situación única, respondemos con una decisión igualmente única, que no es justificada por ningún precedente.
- b) Merecemos ser llamados un agente moral cuando nuestras formas de conducta provienen esencialmente de nuestra disposición a obedecer un principio de veracidad.

Desde una axiología abstracta esta antinomia no tiene solución, pero podemos avanzar si la comparamos con un dilema similar en la filosofía de la cultura, el que afecta nuestra conducta en relación con nuestras herencias culturales. Toda cultura nos llega como una **herencia** admitida y en consecuencia como una herencia **transmitida** y llevada por una **tradición**.

- 1) **HERENCIA:** es una modalidad de reemplazo de las generaciones humanas, una por otra, al instituir la continuidad de una memoria histórica a través de la discontinuidad biológica de las generaciones.
- 2) **TRANSMISIÓN:** la herencia representa una transmisión en el sentido de que se asegura la continuidad de las generaciones a través de las instituciones (enseñanza, educación, costumbres, usos) especialmente a través **del lenguaje** fijada en la escritura.
- 3) **TRADICIÓN:** dice más que la transmisión, susceptible de una interpretación puramente técnica. Referencia la idea de un contenido cultural transmitido por una autoridad específica, la autoridad del pasado.

Se hace necesario que elaboremos de una manera sistemática el conflicto que subyace en esta definición de la tradición.

En el punto II “*La antinomia de la tradición*” se nos plantea el debate que se dio entre la Ilustración y el Romanticismo, al final del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX.

- a) **Ilustración:** definió la “razón” por su capacidad de desarraigarse de la “tradición” a la que llamó “prejuicio”.
- b) **Romanticismo:** Magnificó el “mito” allí donde la Ilustración había celebrado el “logos”. Abogó por lo antiguo a expensas de lo nuevo.

Paul RICOEUR, nos propone una antinomia más terminada , auténtica y dramática y la encuentra expresada en las posturas de:

- a) **La filosofía hermenéutica** representada por **Gadamer** en su “Verdad y método”
- b) **La crítica de las ideologías** proveniente de la **Escuela de Frankfurt** representada por **Habermas** en “Conocimiento e interés”

En general podríamos expresar respecto a la:

a) *Filosofía hermenéutica:*

- ve en la tradición una dimensión de la conciencia histórica
- un aspecto de la participación en las herencias culturales

b) *La crítica de las ideologías*

- ve en la tradición el lugar de las distorsiones y las alineaciones
- le opone la idea reguladora de la comunicación sin restricciones.

Este debate nos permite acceder al problema no resuelto del origen de los valores:

- a) La idea de un orden de valores que debe ser descubierto lo podemos colocar en el marco de una meditación sobre la historicidad y las nociones que se le derivan:
 - precomprensión
 - prejuicio
 - tradición
 - autoridad
- b) La idea de una libertad creativa con respecto a los valores la podemos relacionar a la empresa crítica de desenmascarar ilusiones y dismantelar sistemas ideológicos que mantienen en cautiverio la libertad.

El debate entre la hermenéutica y la crítica de las ideas, revela una mediación circular, práctica y concreta entre:

- la especie de **pertenencia** que es el alma de la conciencia histórica y
- la especie de **distanciación** que es el alma de toda filosofía crítica.

En el punto III “*Hermenéutica y tradición*” al referirse al objetivo de *Verdad y método*, RICOEUR dice:

“ *La experiencia básica alrededor de la cual está organizado “Verdad y método”, y a partir de la cual la hermenéutica plantea su pretensión de universalidad, es la del escándalo que constituye para la conciencia moderna*

esa especie de “**distanciación extrañante**” que le parece ser la presuposición de toda ciencia humana”¹⁹

La metodología de estas ciencias implica necesariamente una toma de **distancia** que expresa la destrucción de la relación primordial de **participación** sin la cual no existiría ninguna relación con lo histórico como tal.

Gadamer estudia este debate entre la distanciación y la experiencia de participación en tres esferas, entre las cuales se divide la experiencia hermenéutica:

- 1) **La esfera estética:** la experiencia de ser captado por una obra de arte precede siempre y hace posible el ejercicio crítico del juicio.
- 2) **La esfera histórica:** la conciencia de ser llevado por tradiciones que me preceden es lo que hace posible cualquier ejercicio de una metodología histórica a nivel de las ciencias humanas y sociales.
- 3) **La esfera del lenguaje:** la copertenencia a cosas articuladas por las grandes voces de los creadores del discurso precede y hace posible cualquier tratamiento científico del lenguaje como un instrumento disponible y cualquier pretensión de dominar la estructura del texto de nuestra cultura mediante técnicas objetivas.

“Sobre la base de esta oposición masiva entre participación y distanciación se hace de nuevo posible una cierta rehabilitación del prejuicio, la autoridad y la tradición: un ser humano descubre su finitud en el hecho de encontrarse ante todo con una tradición o con tradiciones. Por el hecho de que la historia me precede a mí y a mi reflexión, por el hecho de que pertenezco a la historia antes de pertenecerme a mí mismo, el prejuicio precede igualmente al juicio, y la sumisión a las tradiciones precede a su examen”²⁰.

¹⁹ RICOEUR, Paul, *Ética y Cultura*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 1986, pág. 23

²⁰ Ibid., pág. 24

En el punto IV “la crítica de las ideologías” RICOEUR se va a dedicar a la postura de Habermas y en función de ésta nos revela que la tarea de una metacrítica consiste en desenmascarar los intereses ocultos detrás de toda pretensión al conocimiento puro. Afirma además que la tarea de esta posición es resistir cualquier esfuerzo por reducir la esfera de intereses a un único tipo de interés.

Tres tipos de intereses rigen toda actividad humana, según Habermas:

- 1) ***Interés instrumental:*** rige el mundo de las ciencias empírico-analíticas. Los “hechos” capaces de ser aprehendidos son labrados por nuestro interés cognoscitivo, dirigido hacia el control técnico, tal como se aplica a los procesos objetivados.
- 2) ***Interés en la comunicación:*** la comprensión de las significaciones es inseparable de la capacidad de los agentes históricos actuales de rescatar las significaciones del pasado en una interpretación creativa y de promover de este modo la comunicación.
- 3) ***Interés en la emancipación:*** nos encontramos en el centro de la problemática de los valores, en la fuente del origen creativo de los valores, pues este interés define también el más alto valor, la libertad, tal como se capta a sí misma en calidad de proceso de emancipación.

Dos consideraciones emergen de las reflexiones críticas que siguen y que responden a la inquietud de nuestro filósofo:

- a) ***una hermenéutica de las tradiciones*** sólo puede cumplir su programa si introduce una *distancia crítica*, concebida y practicada como una parte integral del proceso hermenéutico.
- b) ***una crítica de las ideologías*** sólo puede cumplir su proyecto si incorpora cierta regeneración del pasado y, en consecuencia, *una reinterpretación de la tradición*.

En el punto V “*La distanciación productiva*” partimos de que es en el marco del concepto de eficacia histórica, expuesto oportunamente por Gadamer, en donde advertimos la necesidad de superar la oposición entre la participación y la distanciación alienante.

La conciencia de eficiencia histórica contiene el momento de la distancia:

- a) La historia de los efectos ocurre bajo la condición de la distancia histórica.
- b) La eficacia histórica es eficacia a cierta distancia, lo cual hace lo distante cercano.
- c) Sin la tensión entre el yo y el otro no hay conciencia histórica.
- d) En la dialéctica de la participación y la distanciación se da el concepto de “*fusión de horizontes*”, que expresa la comunicación del presente con el pasado
- e) La tensión entre el yo y el otro, entre lo cercano y lo lejano, se consume en el horizonte distante.

“La lingüisticidad universal de la experiencia humana significa precisamente que mi pertenencia a una tradición o tradiciones se produce a través de la interpretación de signos, textos y obras, en que se inscriben herencias culturales y se ofrecen para que los descifremos. Además, la lingüisticidad sólo ejerce su función mediadora cuando ambos interlocutores se esfuman ante las cosas de las cuales se habla, que en cierto modo conducen el diálogo”²¹.

Dilthey nos señaló que la fijación a través de la escritura es el acontecimiento histórico fundamental que:

- condiciona toda *transmisión* de *herencias* culturales
- condiciona cualquier constitución de una *tradición*

²¹ Ibid., pág. 28

La escritura asegura la triple autonomía del texto que lo caracteriza:

- 1) autonomía con respecto a la situación inicial del discurso
- 2) autonomía a todo condicionamiento sociocultural que afecta esa situación
- 3) autonomía con respecto al oyente inicial y al auditorio original.

Esta distanciación, que llamaremos ***distanciación productiva*** hace posible la transmisión de toda herencia pasada. Lo cierto para la significación de una obra de arte o el discurso es igualmente cierto para la significación de valores creado por genios morales, por comunidades específicas o por culturas históricas.

“ Del mismo modo que la significación de un texto causa la suspensión de su condicionamiento histórico-cultural, así también un valor se vuelve valioso más allá de la circunstancias históricos-culturales de su nacimiento. Estamos expuestos a los efectos de su historia, en la medida en que se a desprendido de la cadena causal que lo engendró en su momento. Al mismo tiempo, al liberarse con respecto a su auditorio inicial, se abre a toda una serie de reinterpretaciones , que lo reactualizan cada vez en una situación nueva”²².

En el punto VI “*Distanciación y participación*” RICOEUR después de una larga serie de consideraciones, muy sucintamente esboza las líneas directrices de una de sus tesis, al afirmar que el interés en la emancipación sería vacío a menos que recibiera un contenido concreto proveniente de nuestro interés práctico en la comunicación y que se viera confirmado por nuestra capacidad de reinterpretar en forma creativa nuestras herencias culturales.

Y concluye este punto con el enunciado de un parecer en el que destaca que sólo la conjunción entre la crítica de las ideologías, animada por nuestros intereses en la emancipación y la reinterpretación de las herencias del pasado,

²² Ibid., pág.29

animada por nuestro interés en la comunicación, puede dar todavía un contenido concreto a este esfuerzo .

En el punto VII “*Una solución práctica para la antinomia de los valores*” nos vemos obligados, siguiendo el pensamiento de nuestro filósofo, arribar a conclusiones relativas al problema axiológico que nos convocó:

- 1) Ninguno de nosotros se encuentra en la posición radical de crear el mundo ético *ex nihilo* . Un aspecto de nuestra condición finita es haber nacido en un mundo ya restringido de una manera ética por las decisiones de nuestros predecesores y por la cultura viviente.
- 2) Nunca recibimos valores de igual forma que encontramos cosas. Nada sobrevive del pasado si no es a través de una reinterpretación en el presente que se apodere de la objetivación y la distanciaci3n. De este modo la distancia ética se convierte en distancia productiva.
- 3) No existen otros caminos para realizar nuestro interés en la emancipaci3n que no sea por medio de su encarnaci3n en el marco de las adquisiciones culturales. La vida ética es una transacci3n perpetua entre el proyecto de la libertad y su situaci3n ética, delineada por el mundo de las instituciones.
- 4) Una hermenéutica que se aislara de la idea reguladora de la emancipaci3n, no sería más que una hermenéutica de las tradiciones o sea una forma de restauraci3n filos3fica.

Al describir los intercambios:

- entre la explicaci3n y la compresi3n
- entre una crítica de las ideologías y la extensi3n de la comunicaci3n
- entre la proyecci3n de la libertad y la reinterpretaci3n de las herencias del pasado

hemos delineado la mediaci3n concreta que exige la axiología.

PAUL RICOEUR en el Capítulo III “**CIVILIZACIÓN UNIVERSAL Y CULTURAS NACIONALES**” reflexiona inicialmente sobre este fenómeno en el que todos estamos inmersos: el de ser parte de una civilización universal y a la vez pertenecer a una cultura nacional.

La humanidad entra en una única civilización planetaria, que representa un progreso para todos y a la vez una tarea de supervivencia y de adaptación de las herencias culturales.

¿Cómo caracterizar esta civilización universal mundial?

- 1) **El espíritu científico:** es en primer término el que unifica la humanidad, si bien en un nivel muy abstracto, puramente racional, pero sobre esa base le confiere a la civilización humana su carácter universal.
- 2) **El desarrollo técnico:** entendiendo este desarrollo como una nueva utilización de las herramientas tradicionales partiendo de las consecuencias y aplicaciones de esta única ciencia. Esas herramientas abandonadas a sí mismas tienden a sedimentar y sólo cambian por el conocimiento científico.
- 3) **La existencia de una política racional:** No subestimamos ni desconocemos la importancia de los regímenes políticos, pero se puede afirmar que a través de la diversidad de esos regímenes políticos, se desarrolla una experiencia única de la humanidad e inclusive una técnica política única.
- 4) **La existencia de una economía racional universal:** integradas en finalidades económicas diferentes y por la creación de fenómenos de convergencia, podemos hablar de una ciencia y una técnica económica de carácter internacional. La universalidad de origen y de carácter científico confiere finalmente racionalidad a todas las técnicas humanas.

- 5) ***Un género de vida universal:*** a través del mundo se desarrolla un género de vida universal, que se verifica en la uniformización de la vivienda, la ropa, los gustos, etc., fenómeno que proviene del hecho de que los mismos géneros de vida son racionalizados por las técnicas, que podríamos llamar *técnicas de cultura elemental* y más exactamente *“cultura del consumo”*.

¿Qué significa esta civilización mundial?

- 1) ***Constituye un verdadero progreso:*** se hace necesario definir correctamente este término, por lo que diremos que hay progreso cuando se cumplen dos condiciones:
- a) ***Fenómeno de acumulación:*** hay progreso técnico donde se pueda distinguir el fenómeno de sedimentación del instrumental. Es menester tomar la expresión de instrumental en un sentido vasto, abarcando a la vez el dominio propiamente técnico de los instrumentos y las máquinas: todo el conjunto de mediaciones puestas al servicio de la ciencia, la política y la economía.
 - b) ***Fenómeno de mejoramiento:*** Esa universalización es, por sí misma, un bien; la toma de conciencia de una única humanidad representa algo positivo; a través de estos fenómenos se produce un reconocimiento del hombre por el hombre; la multiplicidad de las relaciones humanas convierte a la humanidad en interdependiente y transforma todas las naciones, todos los grupos sociales, en una única humanidad que desarrolla sus experiencias.
- 2) ***Representa una sutil destrucción:*** no hay más remedio que reconocer que ese desarrollo presenta un carácter contrario. Se da una destrucción, no sólo de la culturas tradicionales, sino también del núcleo creador de las grandes civilizaciones, de las grandes culturas, ese núcleo desde el cual interpretamos la vida : *el núcleo ético y mítico de la humanidad*.

“Llegamos así al problema crucial para los pueblos que salen del subdesarrollo. Para entrar en el camino de la modernización ¿hay que arrojar por la borda el viejo pasado cultural que ha sido la razón de ser de un pueblo?. A menudo el problema se plantea bajo la forma de un dilema e incluso de un círculo vicioso; en efecto, la lucha contra las potencias coloniales y la luchas de liberación sólo han podido ser realizadas reivindicando una personalidad propia; pues esta lucha no era motivada únicamente por la explotación económica sino, de una manera más profunda, por la sustitución de personalidad que había provocado la era colonial. Era necesario, pues, volver a encontrar esa personalidad profunda, volver a enraizarla en un pasado con el fin de nutrir con savia la reivindicación nacional”²³.

De ahí la paradoja que ofrece esta situación

a) Por una parte es necesario

- arraigar en el propio pasado
- rehacer un alma nacional
- levantar una reivindicación espiritual y cultural

b) Pero al mismo tiempo también es necesario

- entrar en la racionalidad científica
- entrar en la racionalidad técnica
- entrar en la racionalidad política

Es un hecho: toda cultura no puede soportar y absorber el choque de la civilización mundial.

¿Cómo modernizarse y volver a las fuentes?

¿Cómo despertar una vieja cultura dormida y entrar en la civilización universal?

En un punto extremo, la cultura de consumo, profundamente extendida en la actualidad, con su característica de ser universalmente idéntica e integralmente anónima, representaría:

²³ Ibid., pág 49

- a) la imposibilidad de una cultura de la creación
- b) el escepticismo en escala planetaria
- c) el nihilismo absoluto

Estas últimas reflexiones que venimos realizando, que ponen en evidencia no sólo lo paradójico de las posiciones, sino también lo aparentemente contradictorio, nos lleva a realizarnos tres preguntas:

- 1) ¿Qué constituye el núcleo creador de una civilización?
- 2) ¿En qué condiciones puede proseguirse esta creación?
- 3) ¿De qué manera es posible un encuentro de culturas distintas?

Para responder a estas preguntas debemos profundizar nuestro análisis, más allá de las manifestaciones superficiales que se nos presentan en una primera aproximación:

1) *Primera pregunta*

Se hace necesario analizar y definir lo que habíamos llamado el *núcleo ético mítico de una cultura*.

- a) Los valores de un pueblo se expresan
 - en sus costumbres cotidianas
 - en su moralidad de hecho constituida

Pero aún no es un fenómeno creador. Las costumbres y la moralidad representan un fenómeno de inercia, un pueblo sigue sus con sus tradiciones por el impulso adquirido.

- b) Esos valores se manifiestan por medio de instituciones tradicionales; pero esas mismas instituciones son tan sólo:
 - un reflejo del estado del pensamiento
 - de la voluntad
 - de los sentimientos de un grupo humano en un cierto momento de la historia.

Las instituciones son un signo abstracto a descifrar. Si se quiere llegar al núcleo cultural hay que buscar las imágenes y símbolos que constituyen las representaciones básicas de un pueblo.

c) Las imágenes y los símbolos constituyen el sueño despierto de un determinado grupo histórico. Es en este sentido en el que debemos hablar y entender el núcleo ético - mítico que constituye el fondo cultural de un pueblo.

Que haya culturas diversas y no una única humanidad, es un hecho llamativo. Los lenguajes diferentes son un dato inquietante y parece indicarnos que, hasta donde la historia permite remontarse, se encuentran ya figuras históricas coherentes y cerradas, conjuntos culturales constituidos.

“Hay para la humanidad dos maneras de atravesar el tiempo: la civilización desarrolla ciertos sentidos del tiempo que se basan en la acumulación y el progreso, mientras que la forma en que un pueblo desarrolla su cultura se apoya en una ley de fidelidad y de creación: una cultura muere tan pronto no es más renovada, recreada; es necesario que surja un escritor, un pensador, un sabio, un hombre espiritual, para dar nuevo impulso a la cultura y arriesgarla de nuevo en una aventura y un riesgo total”.²⁴

2) Segunda pregunta

Todas las culturas tradicionales experimentan la presión y la acción erosiva de la civilización universal, pero no todas tienen la misma capacidad de resistencia y potencia de absorción. Una cultura puede no ser compatible con la civilización nacida de las ciencias y las técnicas.

“Podrá sobrevivir y renacer únicamente una cultura capaz de integrar la racionalidad científica; sólo una fe que apele a la comprensión de la inteligencia puede “casarse con” su época. Diría inclusive que únicamente una fe que integre una desacralización de la naturaleza y vuelva a transferir lo sagrado al

²⁴ Ibid., pág. 53

hombre puede asumir la explotación técnica de la naturaleza; sólo una fe que valore el tiempo, el cambio, que coloque al hombre en posición de amo frente al mundo, a la historia y a su vida, parece estar en condiciones de sobrevivir y durar”²⁵.

3) Tercera pregunta

El hombre es un extraño para el hombre, pero también es siempre un semejante. La comprensión es una aventura en que todas las herencias culturales corren el riesgo de naufragar en un vago sincretismo. Sólo una cultura viva, fiel a sus orígenes y en estado de creatividad en el plano:

- del arte
- la literatura
- la filosofía
- la espiritualidad

es capaz de soportar el encuentro con las otras culturas, no sólo de soportarlo sino de dar un sentido a ese encuentro. Dice RICOEUR *“cuando el encuentro es una confrontación de impulsos creadores, una confrontación de arrebatos, es creador en sí mismo”*

“Hay que oponer a los sincretismos la comunicación, es decir, una relación dramática en que –una vez tras otra – me afirmo en mi origen y me entrego a la imaginación del prójimo, según su distinta civilización. La verdad humana sólo se encuentra en ese proceso en que las civilizaciones van a enfrentarse cada vez más desde aquello que en ellas es lo más vivo, lo más creador. La historia de los hombres será cada vez más una vasta explicación, en que cada civilización desarrollará su percepción del mundo en el enfrentamiento con todas las demás”.

²⁵ Ibid., pag 54

Capítulo III

LA MEMORIA, LA HISTORIA, EL OLVIDO

PAUL RICOEUR en la Tercera Parte “**LA CONDICIÓN HISTÓRICA**”, en el Capítulo 2 “**Historia y Tiempo**”, bajo el título de “*Nota de orientación*”, comienza fijando el objetivo del predicho capítulo: el paso de la hermenéutica crítica a la hermenéutica ontológica dirigida a la *condición histórica* en cuanto modo de ser insuperable.

Inicialmente desarrolla algunas **consideraciones**, que según nuestro pensador lo mantienen cerca de los análisis de ***El ser y el tiempo*** de MARTÍN HEIDEGGER y, al mismo tiempo, lo introducen en la controversia con ellos.

1) Primera consideración

Distingue el modo de ser que somos siempre de otros modos de ser, por la manera diferente de ser en el mundo, y la caracterización global de ese modo de ser por el cuidado, tomado en sus determinaciones teóricas, prácticas y afectivas.

Muestra reserva respecto al discurso heideggeriano del cuidado, porque no tiene en cuenta el existencial tan particular de la carne, del cuerpo animado. En la meditación sobre la muerte, sobre el nacimiento y sobre el intervalo entre nacimiento y muerte, Heidegger construye su idea de historicidad. La categoría de la carne implica cierta superación del abismo lógico abierto por la hermenéutica del Dasein entre los existenciales que gravitan en torno del núcleo del cuidado y las categorías en las que se articulan los modos de ser de las cosas totalmente dadas y manejables.

2) Segunda consideración

Adopta de *El ser y el tiempo* la idea según la cual la temporalidad constituye no sólo una característica importante del ser que somos, sino la que, más que ninguna otra, señala la relación de este ser con el ser en cuanto ser.

Se propone concentrarse en el problema de la capacidad de la ontología de la temporalidad para hacer posible, en el sentido existencial de la posibilidad, la representación del pasado por la historia y por la memoria.

3) Tercera consideración

Recuerda que Heidegger propone un análisis de la temporalidad que articula las tres instancias temporales del futuro, del pasado y del presente. Como en San Agustín, el pasado –la cualidad pasada del pasado, la *paseidad*– no se comprende en su constitución distinta más que acoplada a la cualidad futura del futuro y a la cualidad presente del presente.

Aclara que el enfoque heideggeriano, a diferencia de San Agustín pone el énfasis principal en el futuro y no en el presente. San Agustín declaraba en las *Confesiones* que hay tres presentes : el presente del pasado que es la memoria, el presente del futuro que es la espera y el presente del presente que es la intuición (o la atención). Bajo el régimen del cuidado, en Heidegger, es el “*adelantarse*” el que se convierte en el polo de referencia de todo el análisis de la temporalidad, con su connotación heroica de “*resolución anticipadora*”.

Se opone a la sugerencia de que la orientación hacia el futuro sería más fundamental, o más auténtica y más originaria que la orientación hacia el pasado y la orientación hacia el presente, debido a la densidad ontológica del *ser-para-la-muerte* que está estrechamente vinculado a la dimensión del futuro.

4) Cuarta consideración

Revisa en Heidegger la jerarquización original de los modos de temporalización que abrirá perspectivas inéditas a la confrontación entre la filosofía y la epistemología de la historia. Tres niveles aparecen en *El ser y el tiempo* en esta jerarquía interna

- a) **la temporalidad** propiamente dicha, la temporalidad fundamental, introducida por la orientación hacia el **futuro**, especificada por el *ser-para-la-muerte*.
- b) **la historicidad** introducida por la consideración del intervalo que se “*extiende*” entre nacimiento y muerte, y en la que prevalece la referencia al **pasado** al que privilegian *la historia* y, antes que ella *la memoria*.
- c) **la intratemporalidad** o *ser-en-el-tiempo* en la que predomina la preocupación que nos hace dependientes en el **presente** de las cosas presentes y manejables “con” las que existimos en el mundo.

Confirma que en virtud de esta correlación, la confrontación entre la *ontología del ser histórico* y la *epistemología de la historiografía* se concentra en el segundo nivel.

Concluye diciendo: “*puede parecer sorprendente abrir el debate entre filosofía e historia desde el nivel de la temporalidad profunda. Sabemos que Heidegger no sólo puso el énfasis principalmente en el futuro, en contra de la orientación retrospectiva de la historia y de la memoria, sino que colocó la **futuridad** bajo el signo de ser-para-la-muerte, sometiendo así el tiempo indefinido de la naturaleza y de la historia a la dura ley de la finitud mortal. **Mi tesis es ésta: no se deja al historiador sin voz por este modo radical de adentrarse en la problemática de la temporalidad.** Para Heidegger la muerte afecta al sí mismo en su soledad intransferible e incommunicable: asumir este destino es poner el sello de la autenticidad en la totalidad de la experiencia colocada así a la sombra de la muerte; la resolución en el **adelantarse** es la figura que reviste el cuidado confrontando con el fin de los poderes más*

*propios del Dasein. ¿Cómo el historiador tendría algo que decir desde ese nivel en el que coinciden autenticidad y originalidad? ¿Se haría el abogado del **alguien muere** donde se consume la retórica de lo no-auténtico?. Sin embargo, es este el camino que ofrece a la exploración. Sugiero humildemente una lectura alternativa del sentido de la mortalidad, en la que la referencia al cuerpo propio impone el rodeo por la biología y el retorno a sí por la paciente apropiación de un saber totalmente exterior de la muerte común. Esta lectura sin pretensión abriría camino a una atribución múltiple del morir: a sí, a los próximos, a los otros. Entre todos estos otros, los muertos del pasado, a los que abraza la mirada retrospectiva de la historia. ¿No sería un privilegio de la historia ofrecer a estos ausentes de la historia la piedad de un gesto de sepultura? **De este modo, la ecuación entre escritura y sepultura se propondría como la réplica del discurso del historiador al del filósofo**²⁶.*

En el Punto I “**Temporalidad**”, bajo el subtítulo “*El ser-para-la-muerte*”, nos recuerda RICOEUR, que es San Agustín a quien debemos el desarrollo del tema de la tridimensionalidad de la temporalidad del alma, quien recalca dos rasgos importantes:

- la *diáspora* originaria de las tres dimensiones, que implica su imposible totalización
- la misma *primordialidad* de las tres instancias.

En San Agustín la misma primordialidad de las tres instancias temporales se distribuye a partir de un centro que es el *presente*, postura con la que Heidegger rompe de forma decisiva.

Según San Agustín

- a) sólo miramos al pasado sobre la base de **vestigia** – imágenes-huellas- **presentes** en el alma.
- b) lo mismo ocurre con las **anticipaciones presentes** de las cosas por venir.

²⁶ RICOEUR, Paul, *La Memoria, la Historia, el Olvido*, Editorial Trotta, Madrid, 2003, pág 460

- c) por tanto, es la problemática (y el enigma que va unido a ella) de la **presencia de lo ausente**, la que impone la triple referencia al presente.

Se puede objetar, los *vestigia*, las huellas, suponiendo que se deba postular su presencia, no son buscadas en cuanto tales como presente vivido; no les prestamos atención a ellas, sino a:

- paseidad de las cosas pasadas y a la
- futuridad de las cosas futuras.

Es legítimo sospechar de la “representación, alguna “metafísica de presencia”, subrepticamente deslizada bajo la instancia de la presencia en calidad del presente del presente.

Sería fácil, a primera vista la transición de San Agustín a Heidegger, conocidas las instancias de la temporalidad: pasado, presente, futuro.

Se nos hace necesario dar su sentido pleno al lugar filosófico en el que se plantea la cuestión, el **Dasein** : “este ente que somos en cada caso nosotros mismos”. ¿Es el hombre?. No, si designamos por hombre a un ente indiferente a su ser. Pero sí, si éste sale de su indiferencia y se comprende como ese ser para el que el ser está en juego”.

Las escalas temporales consideradas y recorridas por los historiadores se regulan según el obrar en común en el mundo social. La ontología fundamental propone una regresión más acá de esta presencia de hecho, con la condición de hacer de la cuestión del sentido del ser la cuestión última.

Esta ruptura inaugural, no excluye el ejercicio de la función de condicionalidad respecto a lo que las ciencias humanas llaman obrar humano, obrar social, en la medida en que la metacategoría del cuidado ocupa una posición axial en la fenomenología hermenéutica de la que el Dasein constituye el referente último.

“Es digno de destacar que sea mediante una afección, más que por una instancia teórica o práctica, como el cuidado se da a comprender, a saber, la afección fundamental de la angustia, invocada aquí en virtud, no de su carácter emocional, sino de su poder de apertura respecto al ser propio del Dasein enfrentado a sí mismo. Es fundamental que esta apertura sea apertura a la totalidad de lo que somos, más precisamente al “todo estructural” de este ser enfrentado a su ser. Esta cuestión de la totalidad nos acompañará durante toda nuestra reflexión. La posibilidad de huida delante de sí mismo es aquí contemporánea de la capacidad de apertura inherente a la angustia”²⁷.

La primacía de la muerte está implicada de manera directamente proporcional con la temática del *ser-para-la-muerte* y reúne la plenitud de sentido inferida en el análisis preparatorio del cuidado con el título del *“adelantarse de sí”*. El estrecho nexo entre *poder-ser-total* y *mortalidad*, es la base de la que devendrá el movimiento gradual de constitución de las instancias derivadas de temporalización.

La muerte deviene:

- *“la posibilidad más propia del dasein”*
- la más propia, absoluta, insuperable
- angustiosa por su indeterminación
- fin que espera al *Dasein*
- que lo acecha, que lo precede
- fin sin cesar siempre inminente.

¿No ha obturado la insistencia en la temática de la muerte los recursos de apertura del ser posible?.

¿La angustia que pone su sello en la amenaza siempre inminente del morir no esconde la alegría del impulso de vivir?.

Es sorprendente el silencio de *El ser y el tiempo* sobre el fenómeno del nacimiento.

²⁷ Ibid., pág.466

Proponemos, explorar junto a nuestro pensador, dos pistas que preparan un diálogo inesperado entre el filósofo y el historiador a propósito de la muerte:

1) *En primer lugar*

oponer:

- *a la idea de la muerte como posibilidad íntima del poder-ser más propio*
- *la lectura alternativa del poder morir.*

Esto se funda en la falta de Heidegger al tratar del tema del cuidado, de la relación con el cuerpo propio, con la carne, gracias al cual el poder-ser reviste la forma del deseo.

¿Cómo viene la muerte a inscribirse en esta relación con la carne?

- conocemos la muerte como el destino ineluctable del cuerpo-objeto
- conocemos la muerte por la biología confirmada por la experiencia cotidiana
- ¿se considerará este saber indigno de la ontología debido a su factualidad, a su carácter empírico?.

La muerte sólo prevalecería si :

- este saber objetivo y objetivador de la muerte no estuviera interiorizado
- apropiado, impreso en la carne de este viviente
- de este ser de deseo que somos.

Una vez superado:

- el momento de distanciación por el momento de apropiación
- la muerte se inscribe en la comprensión de sí
- como muerte propia, como condición mortal.

La necesidad totalmente factual de morir puede convertirse

- no en poder-morir
- sino en la aceptación del tener que morir.

Aceptada la muerte sigue dando angustia, debido precisamente a su carácter radicalmente heterogéneo de nuestro deseo. No hemos alcanzado todavía en este primer análisis el centro de enemistad del que procede la muerte.

2)En segundo lugar

Partir:

- *de la pluralidad*
- *sin desconocer la exterioridad y la facticidad*

¿Qué sucede con la muerte en cuanto a nuestra manera de ser entre los otros humanos?

- la no-autenticidad acecha la prueba de la muerte del otro
- la confesión secreta de que la muerte
- es muerte que se llevó a nuestro prójimo más querido
- nos ha perdonado de hecho la vida, la nuestra,
- abre el camino a la estrategia de evitación
- esa con la que esperamos soslayar el momento de verdad,
- del cara a cara con nuestra propia muerte.

En el camino que pasa por la muerte del otro aprendemos sucesivamente dos cosas:

- a) **la pérdida:** como ruptura de la comunicación. La pérdida del otro es, de alguna forma, pérdida de sí y constituye una etapa en el camino de “adelantarse”.
- b) **el duelo:** término del movimiento de interiorización del objeto de amor perdido para siempre, se perfila la reconciliación con la pérdida: el trabajo del duelo.

Es necesario recoger **el mensaje de autenticidad de la muerte de todos esos otros que nos son allegados**, desplegando la tríada *del sí, de los allegados y de los otros*, lo que nos abrirá la problemática de **la muerte en historia**.

La muerte de todos esos otros encubre una enseñanza que no pueden proporcionar ni la relación de sí a sí, ni la relación con los allegados. Existe una forma de muerte que sólo se encuentra en estado puro, si se nos permite la expresión, en la esfera de la existencia pública: la muerte violenta, el asesinato.

*“El temor que provoca la muerte violenta es considerado por Hobbes como un paso obligado hacia el contrato concertado entre todos los miembros de una comunidad histórica en pro de un soberano no contratante. Pero la muerte violenta no puede colocarse precipitadamente entre las cosas dadas y manejables. Significa algo esencial respecto a la muerte en general, y en última instancia nuestra muerte. La muerte de los allegados sobre la que preferimos meditar es, efectivamente, la muerte “dulce”, aunque el horror de la agonía la desfigure. Incluso entonces equivale a alivio, liberación, como deja ver el rostro del difunto, según confesión secreta de los supervivientes. La muerte violenta no se deja domesticar tan fácilmente. También el suicidio, en cuanto asesinato dirigido contra sí mismo, cuando nos afecta, repite su dura lección. ¿Qué lección? Que, quizás, toda muerte es una especie de asesinato”.*²⁸

El asesinato, se refleja en la relación de mí mismo con mi propia muerte. El sentimiento de inminencia, que precede a todo saber sobre la muerte, se hace comprender como inminencia de una amenaza, venida desde un punto desconocido del futuro.

E. LEVINAS dice sobre **el antes de la muerte** :

- que no puede ser más que un **ser-contra-la-muerte**
- y no un **ser-para-la-muerte**

¿La vida?

Un proyecto en suspenso

- bajo el horizonte de una “amenaza”
- y que viene de una *alteridad absoluta*

²⁸ Ibid., pág. 473

¿ el miedo?

- no de la nada, sino de la violencia
- y en este sentido, miedo del Otro.

E. LEVINAS opone

- *al ser-para-la-muerte*
 - *un a-pesar-de-la-muerte*
 - *un contra-la-muerte*
- a) que abre un frágil espacio de manifestación
- b) para la “bondad liberada de la gravitación egoísta”.

En el mismo Punto I “**Temporalidad**”, bajo el subtítulo “*La muerte en la historia*”, RICOEUR, comienza preguntándose:

¿Está condenado el historiador a permanecer sin voz frente al discurso solitario del filósofo?

Y se responde a manera de tesis, que a pesar de las manifestaciones de Heidegger y, sobre todo, a pesar de la radicalidad del tema de la temporalidad fundamental y de su alejamiento de cualquier problemática historiográfica, es posible el diálogo entre el filósofo y el historiador en el plano mismo instituido por Heidegger, el del *ser-para-la-muerte*.

Desde el texto de *El ser y el tiempo* propone otras aperturas hacia un espacio común de confrontación:

1) Primera apertura

Concepto de **Atestación**: modo veritativo bajo el cual se hacen comprender el concepto de :

- *poder-ser-un-todo*
- *ser-para-la-muerte*

Se puede hablar a este respecto

- de atestación en el futuro
- de atestación de la futuridad misma del cuidado en su capacidad de “*adelantarse*”.

La atestación tiene como oponente integral la condición histórica desplegada en sus éxtasis temporales. Por otra parte, es posible considerar el testimonio, bajo sus formas retrospectivas, en la vida cotidiana, como el correlato en el pasado de la atestación que se refiere al poder-ser aprehendido bajo la figura del “adelantarse”. La fuerza del texto de Heidegger es la de permitir la atestación, desde el futuro del adelantarse hacia el pasado de la retrospección.

2) Segunda apertura

La ontología del poder-ser/poder-morir no deja la paseidad en una relación de exterioridad. Incumbe al “*adelantarse*” implicar la paseidad.

El pasado es buscado como “sido”, no como existido y fuera del alcance de nuestra voluntad de dominio.

Esta nueva calificación del pasado la debemos introducir en el marco del análisis de la temporalidad fundamental, la del cuidado. El vínculo entre futuridad y paseidad es garantizado por un concepto puente, el de ser deudor. La resolución anticipadora no puede ser más que asunción de la deuda que señala nuestra dependencia del pasado en términos de herencia.

El concepto de deuda-herencia se sitúa bajo el de representancia, como responsable de la pretensión referencial del discurso histórico: las construcciones del historiador pueden ambicionar ser reconstrucciones de lo que realmente pasó “tal como efectivamente sido”.

El ser-en-deuda constituye la posibilidad existencial de la representancia. Si la noción de representancia sigue:

- siendo dependiente , en cuanto a su estructura de sentido,
- de la perspectiva retrospectiva del saber histórico,
- el ser-en-deuda constituye el reverso de la resolución precursora.

Bajo el signo del

- *ser-en-deuda* como el *haber-sido*
- se supera en fuerza ontológica al
- *ya no-ser* del pasado *ex-sistido*

Se abre una dialéctica entre el “*haber sido*” y “*ex-sistido*” que es de gran ayuda para el diálogo entre el historiador y el filósofo y para el trabajo propio de aquél.

El debate entre el filósofo y el historiador se enriquece del restablecimiento de la dialéctica de presencia y ausencia. El mismo objetivo del pasado como “sido” sale reforzado, ya que “habiendo sido” significa haber sido presente, viviente, vivo. Desde este plano el historiador establece su contribución a la meditación sobre la muerte.

¿Cómo se podría ignorar el simple hecho de que en historia casi sólo se trata de los muertos de otro tiempo?.

La historia presente interpela a los vivos, en calidad de testigos supervivientes a acontecimientos que están cayendo en la ausencia terminada, en calidad de testigos inaudibles, pues los acontecimientos extraordinarios sobre los que ellos testifican parecen inaceptables a la capacidad de comprensión ordinaria de los contemporáneos.

“Se objetará a este énfasis de la muerte en historia que sólo es pertinente en la historia episódica para la cual cuentan las decisiones y también las pasiones de algunas personalidades notables; se añadirá que el acoplamiento entre acontecimiento y estructura lleva a una destrucción, en el anonimato, del rasgo de la mortalidad que descansa en los individuos tomados de uno en uno. Pero, en primer lugar, incluso en la perspectiva de una historia en la que la estructura prevaleciese sobre el acontecimiento, el relato histórico hace resurgir los rasgos de mortalidad cuando se trata de entidades consideradas como cuasi-personajes.....Además, la muerte anónima de todos estos hombres que no hacen más que pasar por el escenario de la historia plantea silenciosamente al pensamiento meditante el problema del sentido mismo de este anonimato. Es la cuestión del “se muere”, del “alguien muere”, a la que

*intentamos anteriormente restituir su fuerza ontológica, bajo el doble signo de la crueldad de la muerte violenta y de la equidad de la muerte que iguala los destinos. De esta muerte precisamente se trata en Historia*²⁹.

Pero ¿cómo y en qué términos?

- la muerte incorpora el ausente a la historia
- la muerte incorpora al ausente al discurso historiográfico.

Pareciera que la representación del pasado como reino de los muertos

- condena la historia a no ofrecer a la lectura más que un teatro de sombras
- agitadas por supervivientes
- con la sentencia de condena a muerte en suspenso.

Queda una salida:

- **considerar la operación historiográfica**
- **como el equivalente escriturario**
- **del rito social de la sepultura.**

La sepultura no es sólo un lugar:

- es un **acto**, el de sepultar
- es un **gesto** no momentáneo, no se limita al momento del entierro
- la sepultura **permanece**, porque permanece el gesto de enterrar
- su recorrido es el mismo del **duelo** que transforma en presencia interior la ausencia física del objeto perdido
- se convierte en la **señal duradera** del duelo, el memorándum del gesto de sepultura.

Es este gesto de sepultura el que la historiografía transforma en escritura.

El tema del cementerio no hace más que ir más lejos que el de la ausencia: la escritura historiadora da paso al vacío y lo oculta; crea estos relatos del pasado que son el equivalente de los cementerios en las ciudades; exorciza y reconoce la presencia de la muerte en medio de los vivos. El giro se

²⁹ Ibid., pág. 479

hace en el corazón mismo del tema del cementerio bajo el signo de la ecuación entre escritura y sepultura. Es la función del discurso como lugar de la palabra ofrecer a los muertos del pasado una tierra y una tumba: “El suelo es inscripción de nombre; la tumba, paso de las voces”.

“ Con este discurso, el historiador da la réplica al filósofo “que intenta explicarse con” el tema heideggeriano del ser-para-la-muerte. Por un lado la ontología del ser histórico aporta su plena justificación a esta conversión escrituraria gracias a la cual el presente y el futuro son abiertos por delante del discurso retrospectivo de la historia: En cambio, la interpretación que el historiador hace de esta operación en términos de sepultura viene a reforzar el intento del filósofo de oponer a la ontología del ser-para-la-muerte la ontología del ser-frente-a-la-muerte, contra-la-muerte, en la que se tendría en cuenta el trabajo del duelo. La versión ontológica y la versión historiográfica del trabajo del duelo se unirían así en el discurso-sepultura de dos voces”³⁰.

En el Punto II “**Historicidad**”, bajo el subtítulo “*La trayectoria del término Geschichtlichkeit*”, nos afirma RICOEUR, que Heidegger construye su propia interpretación de la historia sobre la carencia experimentada al término de la meditación sobre la “conexión co-originaria (enraizada en el cuidado) entre:

- muerte
- deuda
- conciencia

Lo que falta es el otro “término” a saber:

- comienzo
- nacimiento.

Y entre los dos, el intervalo, llamado por Heidegger “**extensión**”. Y este entre-dos, afirma Heidegger, en el que se extiende continuamente el *Dasein*, “ha pasado desapercibido en el análisis del ser-todo-auténtico”.

³⁰ Ibid., pág 484

Sólo el pensamiento del ser-para-la-muerte es capaz de proporcionar un anclaje ontológico a la idea de intervalo, con la condición complementaria de que el nacimiento se interprete a su vez como el otro “fin”, simétrico del fin por excelencia; se puede decir entonces que el Dasein existe “nativamente” como se dice que existe “mortalmente”.

¿Qué es el intervalo, sino el cuidado? “En cuanto cuidado, *El Dasein* es el entre-dos”.

Se pregunta Heidegger, ¿Cómo puede la historia devenir objeto posible de historia?: “a partir del modo de ser de lo histórico y de su enraizamiento en la temporalidad? La noción de derivación, tomada en el sentido de grado descendente de autenticidad, nos suscita más que el recurso de lo menos auténtico a lo más auténtico.

Para Heidegger lo importante es la exposición del problema ontológico de la historicidad, que desvela lo que ya veladamente subyace en la temporalización de la temporalidad. La interpretación existencial de la historia como ciencia sólo apunta a la demostración de su procedencia ontológica a partir de la historicidad del *Dasein*. Un ente no es “temporal” porque “esté dentro de la historia”, por el contrario sólo existe y puede existir históricamente porque es temporal en el fondo de su ser.

Por consiguiente, la consideración y valoración de la operación historiográfica es remitida a la fase siguiente de la operación de derivación, o sea la intratemporalidad. ¿Cómo hacer la historia sin calendario ni reloj?. En la medida en que el tiempo como intratemporalidad “procede” también de la temporalidad del *Dasein*, la historicidad y la intratemporalidad se mostrarán igualmente como co-originales.

En el mismo Punto II “**Historicidad**”, bajo el subtítulo “*Historicidad e historiografía*”, RICOEUR se propone atraer al filósofo al quehacer del historiador, recordando que el propio Heidegger lo propone al abrir la discusión

referida al estatuto de la historia-ciencia por una reflexión sobre los sentidos equívocos de la palabra “historia”.

Examina cuatro acepciones corrientes del término:

- 1) el pasado como no disponible
- 2) el pasado como aún actuante
- 3) la historia como conjunto de las cosas transmitidas
- 4) la autoridad de la tradición.

Según Heidegger, detrás de estos cuatro modos , se encuentra el “provenir”, pero oculto bajo las apariencias del acontecimiento que se manifiesta y que es transmitido. El “sido” prevalece sobre lo simplemente existido, caracterizado por su sustracción a nuestras aprehensiones en el enfoque del pasado.

Heidegger por su categorización de los entes, distribuidos entre los

- 1) los existenciales
 - el cuidado
 - la angustia
 - la ipseidad
- 2) y los entes “a la mano” o “al alcance de la mano”
 - las cosas dadas
 - las cosas manejables

Observa que lo que reunimos bajo la idea de huella no llevaría ninguna marca del pasado:

- si no pudiéramos relacionar estos indicios
- con un entorno que arrastra su haber-sido.

Si se afirma de ciertas cosas que provienen del pasado, es porque el *Dasein* porta en él las huellas de su proveniencia bajo la forma de la deuda y de la herencia.

La separación de los modos de ser

- el de lo existencial
- el de lo manejable

impide impulsar el movimiento de la derivación hasta el punto en que se reconociese la validez de todo el fenómeno de la huella.

Heidegger compensa la reinserción de la dependencia histórica en el lugar de la temporalidad fundamental mediante:

- la evocación de rasgos que provienen de la dependencia del ser histórico respecto del mundo
- en la línea de las nociones de herencia y transmisión
- completadas por la de ser en común.

RICOEUR prefiere proseguir su búsqueda dentro del texto de Heidegger, reteniendo dos términos guía:

- ***sucesión de generaciones***
- ***repetición.***

Estos pueden desempeñar el papel conector entre la

- ontología del ser histórico
- la epistemología de la operación historiográfica.

El concepto de ***generación*** permite dar una consistencia concreta a los de

- transmisión
- herencia.

El tema de la ***repetición*** es de gran fecundidad en cuanto a la fundación ontológica de toda la empresa historiográfica. La repetición auténtica de una posibilidad de existencia pasada, se funda existencialmente en la resolución precursora, pues sólo en ella se hace la elección que libera para el seguimiento de la lucha y para la fidelidad a lo repetible.

Repetir no es ni restituir después ni reefectuar, es realizar de nuevo. La fuerza creadora de la repetición se funda en el poder de reabrir el pasado al futuro. La repetición completa y enriquece la meditación propuesta con el título de la muerte en historia. El gesto de sepultura por el que el historiador:

- otorga un lugar a los muertos
- hace un sitio a los vivos
- la idea de que los muertos de otro tiempo fueron vivientes
- que la historia se acerca a su haber-sido-viviente
- hace que los muertos de hoy sean los vivos de ayer, actuantes.

Se otorga al historiador el poder de remitirse:

- a un momento del pasado como que fue presente
- como que fue vivido por la gente de otro tiempo
- vivido como presente de su pasado
- vivido como presente de su futuro.

Los hombres del pasado fueron como nosotros sujetos de:

- iniciativa
- retrospección
- prospección.

Saber que los hombres del pasado formularon

- expectativas
- previsiones
- deseos
- temores
- proyectos

es fracturar el determinismo introduciendo de nuevo la contingencia en la historia.

La idea de “repetición” entendida como la “fuerza” de lo posible, sería la más apropiada para expresar la convergencia entre:

- el discurso sobre la historicidad
- y el discurso de la historia.

En el Punto III “**Ser-en-el-tiempo**”, bajo el subtítulo “*En el camino de lo no-auténtico*”, nuestro pensador nos referencia que en la segunda parte, capítulo 6 de la obra *El Ser y el tiempo*, el término “**intratemporalidad**” designa la tercera modalidad de temporalización.

Se asigna a este nivel la historia de los historiadores, dado que los acontecimientos tienen su lugar “en” el tiempo. El “ser-en-el-tiempo” es la forma temporal de ser-en-el-mundo.

La estructura fundamental del

- ser que somos: el *cuidado*
- se da como **preocupación**.

Ser-en significa:

- ser-cerca-de
- cerca de las cosas del mundo.

La **preocupación** lleva al centro del análisis al *presente*.

El **ser-para-la-muerte** impone la referencia al *futuro*.

La **Historicidad**, la referencia al pasado.

El discurso de la *preocupación* es:

- un discurso centrado en el presente vivo
- preside el “ahora que...”
- a partir del cual todos los acontecimientos permiten su **datación**.

Se puede decir de un tiempo que es:

- oportuno
- inoportuno
- tiempo para hacer
- tiempo para no hacer.

La “significatividad” sería la expresión recapituladora más apropiada de esta cadena de determinaciones de ser en el tiempo. Decir “ahora” resume el discurso de la preocupación.

En el mismo Punto III “**Ser-en-el-tiempo**”, bajo el subtítulo “*El ser-en-el-tiempo y la dialéctica de la memoria y de la historia*”, *RICOEUR* nos invita a que tomemos conciencia que la referencia de base a la preocupación puede servir de inicio a este último coloquio con el historiador.

El referente último del discurso de la historia

- es la acción social
- en su capacidad para producir vínculo social e identidades.

Surgen con decisión agentes capaces de

- iniciativa
- orientación en situaciones de incertidumbre

como réplica a

- limitaciones
- normas
- instituciones.

La atención prestada a los fenómenos de escala ha reforzado esta primacía otorgada al actuar en el doble plano de :

- los comportamientos
- las representaciones

Esto nos ha permitido añadir sobre

- **la muerte en historia**
- **la historicidad en historia**

la referencia a

- **seres humanos preocupados por su obrar común.**

El historiador :

- a) no tiene enfrente sólo muertos para los que construye una tumba escrituraria
- c) no se esfuerza sólo en resucitar a vivientes de otro tiempo que ya no son pero que fueron
- d) sino también intenta re- presentar acciones y pasiones.

Heidegger no habla de la memoria, sí se refiere con cierta profundidad al olvido. Las perplejidades más tenaces relativas al tratamiento “fáctico” del tiempo por parte del historiador provienen de la articulación del saber histórico sobre el trabajo de memoria en el presente de la historia.

Se nos hace necesario comparar, siguiendo a RICOEUR dos planteamiento cruzados y concurrentes:

- a) disolver el campo de la memoria en el de la historia gracias al desarrollo de una historia de la memoria considerada como uno de sus objetos privilegiados
- b) una resistencia de la memoria a semejante absorción merced a su capacidad para historicizarse en una diversidad de figuras culturales.

a) La memoria, ¿simple región de la historia?

Nada prohíbe presentar la memoria entre los “nuevos” objetos de la historia: La historia de la memoria, forma parte de:

- una “historia de la historia”
- un enfoque de carácter reflexivo.

La memoria es aún reconocida como:

- la “materia prima de la historia”
- el “vivero en el que se nutren los historiadores”.

La disciplina histórica:

- alimenta la memoria
- entra en el proceso dialéctico de la memoria y el olvido que viven los individuos y las sociedades.

“El estatuto de la memoria en una historia de la historia es inseparable de la reflexión sobre el binomio pasado/presente que es propio de una sección distinta, ya que la oposición señalada por este binomio no es neutral, sino que

*expresa un sistema de valoración, como en los binomios antiguo/moderno, progreso/reacción. Lo que es propio de la historia de la memoria es la historia de sus modos de transmisión*³¹.

b) ¿La memoria, a cargo de la historia?

Se puede concebir una historia que se sirviese de:

- las variaciones imaginativas propias de una historia cultural
- de la memoria y del olvido
- como reveladores respecto a potencialidades mnemónicas que la cotidianidad oculta.

*“Este fenómeno, lejos de ratificar la tesis criticada anteriormente de la subordinación de la memoria a la historia en cuyo objeto se convertiría, refuerza la tesis opuesta según la cual la memoria queda revelada a sí misma en su profundidad por el movimiento de la historia. Además, lejos de poderse considerar la crisis de la memoria como una simple disolución de la relación entre pasado y presente, las obras que le confieren una expresión escrita le asignan al mismo tiempo una inteligibilidad importante vinculada a la delimitación misma de estas configuraciones culturales*³².

¿Qué es lo que permite asignar este proceso de historización de la memoria a la memoria en vez de a la historia?

*“La necesidad de completar la eidética de la memoria mediante el examen de las variaciones imaginativas privilegiadas por el transcurrir de la historia. La eidética sólo afecta, en último análisis, a una capacidad, a un poder hacer, al poder de hacer memoria, como permite decirlo el enfoque de la memoria en cuanto ejercida*³³.

³¹ Ibid., pág. 506

³² Ibid., pág. 511

³³ Ibid., pág. 513

La capacidad de hacer memoria se deja aprehender siempre bajo formas culturales históricamente limitadas y estas determinaciones culturales son identificables conceptualmente precisamente porque son siempre limitadas.

La “crisis de la memoria” está asumida conjuntamente por:

- la historia literaria
- la fenomenología concebida como hermenéutica.

“De este modo, el proceso de historización de la memoria, volcado a favor de la fenomenología hermenéutica de la memoria, aparece estrictamente simétrico del proceso por el cual la historia ejerce su función correctiva de verdad respecto a una memoria que ejerce continuamente, para con ella, su función matricial.

*Por tanto, no debe desembocar en una aporía paralizante el debate, continuamente reactivado, entre las pretensiones rivales de la historia y de la memoria de abarcar la totalidad del campo abierto detrás del presente por la representación del pasado. Por supuesto, en las condiciones de retrospección comunes a la memoria y a la historia, el conflicto sigue siendo indecible. Pero sabemos por qué es así, puesto que la relación con el pasado del presente del historiador es colocado nuevamente en un segundo plano de la gran dialéctica que trata sucesivamente de la anticipación decidida, la repetición del pasado y la preocupación del presente. Así enmarcadas, **historia de la memoria e historización de la memoria** pueden enfrentarse en una dialéctica abierta que las preserva de ese paso límite, de ese hybris que serían, por una parte, la pretensión de la historia de reducir la memoria al rango de uno de sus objetos, y , por otra, la pretensión de la memoria colectiva de esclavizar la historia por medio de esos abusos de memoria en que pueden convertirse las conmemoraciones impuestas por el poder político o por grupos de presión”.*³⁴

³⁴ Ibid., pág. 514