

Pensar a partir de Kant: la interpretación filosófica del mito en Paul Ricoeur

Raúl Kerbs

It is to show that the possibility of a philosophical hermeneutics of myth is opened by Ricoeur starting from a series of limits taken from Kant, as the distinction understanding-reason, the reason's demand of a total realization of the freedom, the function of productive imagination in the analogical schematic presentation of the unconditioned that reason demands. It is sought to show that these limits constitute a matrix or mould that also determines the form in that Ricoeur defines the ontologic reference of myth, characterizes the philosophical status of myth and opens a non speculative way toward the transcendent.

Introducción

Uno de los aportes significativos del pensamiento de Ricoeur ha sido la manera en que ha elaborado una hermenéutica en la que el mito se convierte en una fuente de significado y verdad para una filosofía que renuncia a comenzar con una verdad puesta por ella misma. Es sabido que el proyecto filosófico de Ricoeur comienza con una eidética de la estructuras fundamentales de la existencia humana, continúa con una empírica de la voluntad esclava y se prolonga en una poética de la voluntad orientada a explorar las fuentes de creación y regeneración de la existencia¹. En este recorrido Ricoeur

¹ Una mención de estas tres etapas es hecha en Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté. Tome I: Le volontaire et l'involontaire*. Paris, Aubier, 1950, p. 34.

afirma el alcance ontológico del lenguaje mítico-simbólico y la confianza en la posibilidad que la filosofía tiene de decir algo del ser del hombre y de su situación en el seno del ser por medio de la interpretación de dicho lenguaje. Dentro de este marco, Ricoeur ha elaborado una interpretación del mito que surge del diálogo con la fe-

Luego Ricoeur atenuó la división de su proyecto en tres etapas, aunque no la abandonó totalmente. En "Réponse à Antonio Pintos-Ramos", reunido en: *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación. Symposium internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur*, ed. por Tomás Calvo Martínez y Remedios Avila Crespo. Barcelona, Anthropos, 1991, p. 111, Ricoeur dice "...lamento la terminología en la que expongo mi programa de conjunto en la Introducción a la *Filosofía de la voluntad*. Lo lamento, no sólo por el infeliz empleo del término empírico, sino también por la equivalencia propuesta entre poética y trascendencia. No hay duda de que sobre este segundo punto tal vocabulario sea derivado de Jaspers, de la gran trilogía de su filosofía, cuyo tercer volumen se titula precisamente Trascendencia. Hoy tengo que decir que lo que yo llamaba entonces poética está parcialmente realizado en *La metáfora viva*, bajo el signo de la innovación semántica, en *Tiempo y Narración*, bajo el signo de la ficción narrativa, y en mis ejercicios de hermenéutica bíblica. Esta redistribución era evidentemente imprevisible en la época en que yo escribía *Lo voluntario y lo involuntario*." En su autobiografía Ricoeur agrega algunas indicaciones: "...en cuanto a la poética de la Trascendencia, jamás la he escrito, si se espera que, bajo ese título, haya una filosofía de la religión, a falta de una teología filosófica; mi preocupación, jamás atenuada, de no mezclar los géneros me acercó más bien a la concepción de una filosofía sin absoluto, que defendía mi lamentado amigo Pierre Thévenaz, quien la consideraba la expresión típica de una filosofía protestante. Es, pues, en mis ejercicios de exégesis bíblica donde hay que buscar una reflexión sobre el estatuto de un sujeto convocado y llamado al despojamiento de sí. No diré, sin embargo, que nada se realizó de lo que entonces llamaba poética. *La simbólica del mal*, *La metáfora viva*, *Tiempo y narración*, apelan en muchos aspectos a una poética, menos en el sentido de una meditación sobre la creación originaria que en el de una investigación de las modalidades múltiples de lo que llamé más tarde una creación regulada, y que ilustran no sólo los grandes mitos sobre el origen del mal, sino las metáforas poéticas y las intrigas narrativas; en este sentido, la idea de creación regulada proviene de una antropología filosófica cuya relación con la fe bíblica y la teología permanece en suspenso. Además, ¿las últimas palabras de *Lo voluntario y lo involuntario* no eran acaso 'querer no es crear'? Y estas palabras ¿no eran premonitorias del abandono ulterior del gran proyecto, en la medida en que ponía la creación en el sentido bíblico fuera del campo de la filosofía?", *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Esprit, 1995, p. 26. Aunque no nos ocuparemos de esto –debido a que excede los límites de que disponemos–, al final de nuestro trabajo podrá verse retrospectivamente cómo la matriz kantiana dentro de la que piensa Ricoeur permite entender que estos reajustes han sido hechos para aprovechar las posibilidades abiertas por Kant pero a la vez para mantener a la hermenéutica dentro de los límites que éste le puso a la filosofía.

nomenología husserliana, la fenomenología existencial (Heidegger, Marcel), la fenomenología de la religión (M. Eliade, Van der Leuw), el estructuralismo (Lévi-Strauss, Benveniste), Freud, la hermenéutica de Gadamer, la crítica literaria y la exégesis bíblica. Esta pluralidad de influencias plantea la pregunta por la estructura intelectual fundamental dentro de la cual Ricoeur ha intentado justificar que el mito puede ser una fuente de significado y verdad para la filosofía. Nuestra hipótesis aquí es que este intento, si bien está orientado por la influencia de las corrientes y pensadores con los que Ricoeur ha dialogado a lo largo de su recorrido, surge fundamentalmente de una estructura kantiana que permea todo su proyecto filosófico y que le ha permitido elaborar una interpretación filosófica del mito orientada por un interés ontológico pero sin tomar los caminos de la metafísica clásica, del saber absoluto, de la superación de la metafísica, del irracionalismo o del historicismo. A continuación presentaremos elementos que apoyan esta hipótesis.

1. Lineamientos kantianos de la apertura filosófica al mito

Kant había tratado de explicitar las condiciones de posibilidad del conocimiento y de la objetividad partiendo de un conocimiento ya constituido: la física-matemática de Newton. Kant no partió de un yo ni de una sustancia fundante, por eso su filosofía no pone un fundamento absoluto del conocimiento sino que descubre condiciones y funciones (como el Yo trascendental) en el conocimiento. De la misma manera, ante el problema de cómo comprender el paso de la posibilidad a la realidad del mal y de cómo es posible una voluntad a la vez libre y esclava, Ricoeur renuncia a un punto de partida que la filosofía pueda poner desde sí misma y propone una reflexión a partir de algo que ya ha sido dicho sobre la esclavitud y la libertad de la voluntad. La problemática del mal y de la Trascendencia que Ricoeur encuentra en el centro de la cuestión de la voluntad es algo que sólo se puede abordar por medio de una interpretación de un lenguaje en el que ya se ha hablado del mal y de la Trascendencia: los símbolos y mitos. La filosofía no puede tener un conocimiento directo del paso de la posibilidad a la realidad del mal, ni de la Trascendencia absoluta que precede a toda autopoiesis de la conciencia. Por eso tiene que transformarse en interpretación de los símbolos y mitos.

En Ricoeur el camino hacia esta transformación de la reflexión filosófica en interpretación de los símbolos y mitos es abierto por al-

gunos lineamientos puestos por Kant. En primer lugar, por la distinción entre entendimiento y razón:

“La vía que espero explorar es abierta por la importante distinción hecha por Kant entre entendimiento (*Verstand*) y razón (*Vernunft*). Esta dualidad tiene algunas implicaciones que son adecuadas a un *intellectus fidei et spei*. ¿Cómo? Fundamentalmente gracias a la función de horizonte asumida por la razón en la constitución del conocimiento y de la acción. En ambos ámbitos la razón significa, en primer lugar, la exigencia de una totalidad de sentido; en segundo lugar, la imposibilidad e incluso la prohibición de realizar o lograr una totalidad dada; en consecuencia y finalmente, la proyección de una tarea que es el equivalente filosófico de la esperanza, y la aproximación filosófica más adecuada a la libertad según la esperanza”².

Esta cita contiene los elementos fundamentales de la matriz kantiana de la hermenéutica de Ricoeur. Iremos desplegándolos sucesivamente. La distinción entre entendimiento y razón abre una tensión entre el conocimiento condicionado y la función de lo incondicionado de la razón, la cual lleva al concepto kantiano de límite, según el cual la búsqueda de lo incondicionado pone límites a las pretensiones del conocimiento objetivo. Para Ricoeur, una filosofía de los límites no cierra el discurso filosófico, sino que más bien funda su posibilidad al romper con la pretensión del conocimiento objetivo de cerrar el discurso a nivel del continuo espacio-temporal causal³. A partir de esto Ricoeur concibe la tarea de dar a los conceptos-límite de Kant una función menos negativa que la de *prohibiciones* dirigi-

² Paul RICOEUR, “Hope and the Structure of Philosophical Systems”, *Proceedings of the American Catholic Association*, Washington, The Catholic University of America Press, 1970, p. 61. (Citaremos este artículo como HS.) En *Le conflit des interprétations* (Paris, Seuil, 1969), pp. 403-404, Ricoeur dice: “La vía que propongo explorar es abierta por la importante distinción instaurada por la filosofía kantiana entre el entendimiento y la razón. Esta separación oculta un potencial de sentido cuya conveniencia a un *intellectus fidei et spes* quisiera mostrar. ¿De qué modo? Esencialmente por la función de horizonte que asume la razón en la constitución del conocimiento y la voluntad. Es decir, que me refiero directamente a la parte dialéctica de las dos Críticas kantianas: Dialéctica de la razón teórica, Dialéctica de la razón práctica. Una filosofía de los límites, que al mismo tiempo es una exigencia de totalización, tal es, en mi opinión, el correspondiente filosófico del kerygma de la esperanza...” (Citaremos esta obra como CI)

³ Cf. HS, pp. 65-66

das por la razón a la pretensión del conocimiento objetivo de absolutizarse. ¿No podríamos decir que la exigencia ‘vacía’ de un Incondicionado encuentra un cierto cumplimiento en las presentaciones indirectas de un lenguaje metafórico, el cual... no dice lo que las cosas son, sino como qué son?⁴

Los conceptos límite son vacíos porque no pueden ser llenados con conocimiento objetivo, pero este hecho abre la posibilidad de que la exigencia de la razón que se expresa en esos conceptos encuentre su realización por otra vía. A partir de esto el mito puede ser visto como una forma de presentación indirecta que se adecúa, en cierto modo, al postulado vacío del Absoluto, para el cual la filosofía no posee concepto⁵.

Sin embargo, Ricoeur no va a buscar en Kant una estructura para desarrollar una crítica del conocimiento. Lo que le preocupa es una cuestión práctico-existencial: la esclavitud de la voluntad, el mal, la liberación de la voluntad, la realización total de la existencia humana, el llegar a ser sí mismo. Por eso se dirige a la *Crítica de la razón práctica* para encontrar allí los elementos que le permitan formular la problemática de lo incondicionado como una exigencia de realización total de la libertad. Pero a la vez va más allá de Kant para concebir esa exigencia no como una cuestión estrictamente moral sino más bien existencial-ontológica:

“De acuerdo con la segunda Crítica, la única ‘extensión’ (Ausweitung) de nuestro conocimiento es *práctica*, esto es, concierne a la conexión entre la libertad y la ley. Este contraste entre limitación teórica y extensión práctica puede ser transformado en algo más fructífero si damos a la ética un alcance que escape a la estrechez de la moralidad (...) Si la ética cubre la totalidad del ámbito de nuestro camino desde la esclavitud a la libertad (...) entonces una interpretación ética del discurso poético y religioso no tiene efectos reductivos. Por el contrario, ella abre un fructífero diálogo entre la ética y la hermenéutica. El *concepto*, una vez más, está del lado de una ética filosófica, ya sea que concebamos la ética en términos de normas, valores, instituciones, o en términos de creatividad, expresión libre, revolución permanente, etc. Ahora, esos conceptos están *vacíos* sin su presentación in-

⁴ Cf. Paul RICOEUR, “Biblical hermeneutics”, *Semeia*, 1975, nº 4, pp. 142-143. (Citaremos esta obra como BH.)

⁵ Cf. Paul RICOEUR, “Ficción poética y discurso religioso”, en: *Fe cristiana y sociedad moderna*, vol. 2, Madrid, Ediciones SM, 1984, p. 112

directa en símbolos, parábolas y mitos. Es la tarea de la hermenéutica desentrañar del 'mundo' de los textos su implícito proyecto de existencia, su proposición indirecta de nuevos modos de ser. Estas intuiciones son *ciegas* hasta el punto en que los conceptos éticos son vacíos. La hermenéutica ha terminado su trabajo cuando ha abierto los ojos y los oídos, es decir, cuando ha desplegado ante nuestra imaginación las figuras de nuestra existencia auténtica. La tarea de la ética es articular su discurso coherente por medio de una escucha de lo que dicen los poetas"⁶.

Lo que ofrecen los mitos son entonces imágenes y figuras que expresan indirectamente el paso de la inocencia a la culpa y el camino de la existencia desde la esclavitud a la libertad. Esta dimensión ontológica del poder ser es lo que Ricoeur quiere leer en los mitos a partir de una interpretación ontológico-existencial de la exigencia de realización práctica de la razón en Kant. Pero para dar a la ética un alcance todavía más amplio, Ricoeur propone tomar en serio la cuestión de la posibilidad de un objeto que expresa la realización total de la libertad, la regeneración de la voluntad y la superación del mal. Esto remite a un nuevo lineamiento tomado de Kant, la cuestión "¿Qué puedo esperar?", y a la respuesta que brindan las representaciones religiosas en el plano de los esquematismos analógicos de la imaginación trascendental. La imaginación productiva provee esquemas de lo que la razón exige en tanto pensamiento de lo incondicionado. El lenguaje mitológico aparece entonces como una forma de presentación esquemática de lo incondicionado que la razón exige, que no encontramos realizado en ninguna realidad histórica y que entonces sólo nos cabe esperar. La interpretación es necesaria porque ese lenguaje es totalmente analógico, simbólico. Esta interpretación tiene que ser filosófica porque el mito presenta aquello que no podemos conocer, sino sólo pensar: el origen del mal, la realización de la libertad y la superación del mal (regeneración de la voluntad). Pero, a la inversa, la filosofía necesita del mito, pues de estas cuestiones ella sólo tiene ideas, pero no conceptos, por eso las representaciones mitológicas son necesarias a una filosofía que quiere pensar la liberación de la libertad. Aquí es donde la matriz kantiana permite abrirse a la interpretación del lenguaje mitológico, porque una filosofía que no se limite a considerar la exigencia de totalidad de la razón como una simple idea límite o una mera función regulativa, sino que apunte a producir una compren-

⁶ BH, p. 144.

sión existencial –y aquí se insertan las influencias de Heidegger, Jaspers y Marcel en Ricoeur– a partir de esa exigencia de la razón, esa filosofía tiene –siempre dentro de los límites de la razón– que apoyarse en las representaciones que el mito brinda del mal y de la regeneración y así poder tener una visión fronteriza de los esquemas o símbolos del origen del mal y de la victoria sobre el mal⁷.

A partir de estos elementos, Ricoeur piensa que se puede extender al mundo de los mitos la concepción kantiana de una simbolización, hecha a nivel de la imaginación, de la exigencia de sentido que procede de la razón misma. Los mitos podrían ser representaciones que no están dentro de los límites de la mera razón, sino en sus confines, en sus fronteras. La filosofía, en tanto filosofía de los límites y en tanto filosofía práctica, puede asumir la verdad del universo mítico sólo como conocimiento de esos confines. Pero esto con la condición de despojar a los mitos de todo alcance especulativo y de vincularlos a la función práctica de la razón, es decir, a las condiciones de realización de la libertad humana⁸. Es en este sentido, concluye Ricoeur, en el que “se puede decir que Kant ha abierto la vía a una interpretación existencial de los mitos”⁹. La diferencia

⁷ Cf. Paul RICOEUR, “Mythe C. L’interprétation philosophique”, *Encyclopaedia Universalis*. XI. Paris, Encyclopaedia Universalis France, 1971, p. 889, col. 2. (Citaremos este artículo como M.)

⁸ Conviene recordar, una vez más, que el énfasis que Ricoeur pone en el aspecto práctico y ético de la reflexión no significa que tome “práctico” y “ético” en el mismo sentido en que lo toma Kant. Ricoeur le da a la ética el sentido amplio que le da Spinoza cuando define a la ética como el proceso completo que conduce de la alienación a la libertad y a la beatitud por medio del conocimiento de la totalidad. Para Ricoeur la filosofía es ética en la medida en que trata de captar al yo en su esfuerzo por existir y en su deseo de ser, los que se despliegan en el acto de existir, el cual se expresa en los signos y las obras. Ver para esto CI, pp. 324-325.

⁹ M, p. 889, col. 2. No hay duda de que al planteamiento de Kant Ricoeur lo vuelve productivo gracias a otros aportes que toma de otros pensadores, por ejemplo, la renovación que hizo Heidegger del concepto de verdad como desocultamiento o como descubrimiento, y la correspondiente revaloración del mito que realizó Bultmann en conexión con el replanteamiento heideggeriano de la verdad. Por eso, frente a toda reducción positivista, el mito puede ser visto como un modo de desocultación de una verdad, de una situación del hombre en el mundo. Ver para esto Paul RICOEUR, *Les incidences théologiques des recherches actuelles concernant le langage. Réédition*. Paris, Institut catholique de Paris, 1981, p. 43 (citaremos este texto como IT). Aquí se ve que la división kantiana de la realidad en un ámbito fenoménico y en un ámbito nouménico es lo que permite, junto con la reformulación heideggeriana del concepto de verdad, valorar el mito como expresión no de una explicación de la realidad (fenómeno), sino de una

entre conocer y pensar, unida a la crítica de la ilusión trascendental abre una interpretación posible del mundo de los mitos. Si bien es criticado por ir más allá de los límites legítimos del conocimiento, el mito recibe un sentido por su relación con lo incondicionado. Pero este sentido no es teórico, sino práctico-existencial. La posibilidad de superar el mal implica para la libertad una realidad y no sólo una exigencia o un sueño. Mientras tanto, la espera razonable se apoya sobre representaciones que figuran la victoria del bien sobre el mal. De esta manera, en el espíritu del pensamiento de Kant la filosofía puede, dentro de sus límites y en sus confines, comprender esas representaciones como anticipaciones de la victoria sobre el mal¹⁰.

A partir de los elementos anteriores se hace posible una aproximación filosófica al mito. Pero la realización hermenéutica misma del proyecto filosófico de Ricoeur también surge de una matriz kantiana. En efecto, los símbolos y mitos son algo que encontramos ahí y que podríamos explicar histórica, psicológica o sociológicamente. Sin embargo, Ricoeur sigue la vía abierta por Kant porque ella lo conduce a encontrar en los símbolos y mitos un sentido que sirve para resolver la cuestión que se le plantea a la filosofía cuando es confrontada con el problema del mal¹¹. Las explicaciones científicas son reductivas

comprensión de la existencia (noúmeno). Ver IT, p. 45. Tampoco hay que olvidar que Ricoeur acepta que Hegel ha reconocido, mucho más que Kant, la dimensión especulativa del simbolismo religioso (ver BH, p. 141). Por eso Ricoeur caracteriza su pensamiento como un “kantismo pos-hegeliano” (ver para esto CI, p. 403; BH, p. 142). Sin embargo, para Ricoeur el Kant de las dos Dialécticas (de las dos primeras *Críticas*) supera y comprende a Hegel. Ver para esto CI, pp. 404, 405.

¹⁰ Cf. M, p. 889, col 2.

¹¹ La voluntad de Ricoeur de no reducir los símbolos en un planteamiento científico-explicativo se expresa de la siguiente manera: “Se *reduce* al *explicar* por las causas (psicológicas, sociales, etc.), por la génesis (individual, histórica, etc.), por la función (afectiva, ideológica, etc.). Se describe desplegando la intención (noética) y su correlato (noemático): ese *algo* apuntado, el objeto implícito en el rito, en el mito y en la creencia. Así, en el caso del simbolismo de lo puro y de lo impuro (...) la tarea es la de comprender lo que es significado, qué cualidad de lo sagrado es apuntada, qué matiz de amenaza es implicado en esta analogía entre mancha e impureza, entre la contaminación física y la pérdida de integridad existencial.” *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris, Seuil, 1965, p. 37. (Citaremos esta obra como F.) Aquí se ve el camino fenomenológico que Ricoeur toma como alternativa a la explicación científica. Pero la legitimación filosófica del ámbito al que pertenece ese *algo* intencionado en el mito no es hecha desde la fenomenología, sino desde Kant. Aquello de lo que habla el mito es lo incondicionado exigido por la razón en su función limitante del conocimiento objetivo y en la consecuente apertura de una exigencia de realización práctica de la voluntad.

porque explican el mito dentro de límites en los que él no dice nada válido. En el recorrido de los lineamientos kantianos, vemos que Ricoeur acepta los límites que Kant traza para el conocimiento y la crítica a toda representación que transgrede esos límites. Por eso los mitos no dicen nada válido acerca del mundo de los fenómenos; los símbolos y mitos no nos dicen nada de la realidad espacio-temporal-causal: hay que deshacer el mito-explicación¹². La tensión entendimiento-razón, a la vez que pone límites a la pretensión del entendimiento, abre la dimensión simbólica y la posibilidad de encontrar el verdadero logos del mito. Por eso para Ricoeur los símbolos y mitos tienen sentido como lenguaje que dice algo de la realización de la libertad en relación con la moral, con el problema del bien y el mal. Aquí es donde Ricoeur empalma con su proyecto de la filosofía de la voluntad, de esa voluntad que es a la vez libre y esclava. El problema era cómo puede la filosofía saber algo del paso de la posibilidad a la realidad del mal. En este punto la filosofía deja de ser una descripción pura de las posibilidades fundamentales del hombre, más acá de la caída, para pasar a ser un conocimiento, dentro de los límites de la pura razón, de los confines, de lo que está más allá de los límites de la razón, es decir, de lo que dicen los símbolos y los mitos, entendidos como esquemas o representaciones fenoménicas de algo que en realidad es nouménico: la realización de la libertad, la superación del mal. De esta manera se comienza a elaborar ese pensamiento “a partir” de los símbolos, que es una filosofía en las fronteras de la filosofía.

¹² “Para nosotros, los modernos, el mito es *solamente* mito porque hoy ya no podemos conectar ese tiempo originario con el de la historia tal como la entendemos según el método crítico, del mismo modo como tampoco podemos ubicar los lugares del mito dentro del espacio de nuestra geografía. Por eso el mito ya no puede ser una explicación. Por eso el tema de toda necesaria desmitologización es la exclusión de la intención etiológica del mito. Pero al perder sus pretensiones explicativas, el mito revela su alcance exploratorio y comprensivo, lo que luego denominaremos su función simbólica, es decir, su poder de descubrir, de desvelar el lazo que une al hombre con su sagrado. Por paradójico que parezca, el mito así desmitologizado al contacto de la historia científica y elevado a la dignidad de símbolo, es una dimensión del pensamiento moderno.” *Philosophie de la volonté. Tome II: Finitude et Culpabilité*. Paris, Aubier, 1988, p. 169. (Citaremos esta obra como FC.)

2. El papel de Kant en la delimitación de la referencia del mito

La delimitación del ámbito de referencia del mito está íntimamente relacionada con la inspiración kantiana del proyecto filosófico de Ricoeur. El mito tiene sentido y verdad para la filosofía porque ésta ha aceptado que, además del conocimiento condicionado, está el pensamiento de lo incondicionado. Se trata, según Ricoeur, de utilizar “nada más que la razón, pero toda la razón”¹³. Y si es así, ¿de qué clase de realidad habla el mito? Veamos cómo define Ricoeur la referencia del discurso mitológico dentro de ciertas coordenadas kantianas.

Esta cuestión comienza a definirse en Ricoeur en el momento del ajuste del lenguaje de los mitos al razonamiento filosófico. Mito y filosofía son dos discursos diferentes, pero no lo son totalmente, porque los mitos hablan un lenguaje totalmente simbólico y los símbolos ya se encuentran en el elemento del lenguaje, del Logos, por eso no son absolutamente ajenos al razonamiento filosófico¹⁴. La articulación de filosofía y mito se produce en el nivel de la simbólica del mal, que es el lenguaje fundamental que puede enseñarle algo al filósofo sobre el mal y la culpa¹⁵. El lenguaje de la confesión muestra cómo el hombre sólo puede hablar del mal y de la culpa a través de la analogía, de un lenguaje cifrado¹⁶. La analogía consiste justamente en tomar imágenes que corresponden al mundo de los fenómenos (mancha, carga, peso) para hablar de aquello que, al ser nouménico —el mal, la culpa, la situación del hombre en relación con lo sagrado—, no puede ser expresado mediante imágenes y términos directos y propios sino sólo por expresiones indirectas y figuradas¹⁷:

¹³ CI, p. 394.

¹⁴ Cf. FC, pp. 98, 99, 481, 482.

¹⁵ Cf. FC, pp. 10-11.

¹⁶ Cf. FC, p. 11. Ricoeur supone que hay “una conexión primitiva entre el acto de existir y los signos que desplegamos en nuestras obras...” F, p. 54. Esto garantiza la posibilidad de un acceso filosófico mediato al acto de existir. Lo que es existencial, ontológico, nouménico, se expresa en el fenómeno a través de signos y obras, los cuales deben ser interpretados existencialmente.

¹⁷ “...por ejemplo, las expresiones ‘manchado’ e ‘impuro’ son expresiones significativas que presentan una intencionalidad primera o literal, la cual, como toda expresión significativa, supone el triunfo del signo convencional sobre el signo natural; así, la mancha es el sentido literal de la mácula; pero este sentido literal ya es signo convencional. Las palabras ‘mancha’, ‘suciedad’ no se parecen a la cosa significada. Pero sobre esa intencionalidad primera se levanta una segunda intencionalidad, la cual, a través de la ‘suciedad’ física, apunta a una cier-

“Ya se trate de la imagen de la mancha en la concepción mágica del mal como impureza, o de las imágenes de la desviación, del camino torcido, de la transgresión, de la errancia, en la concepción más ética del pecado, o la del peso, la carga, en la experiencia más interiorizada de la culpabilidad, es siempre a partir de un significante de primer grado, tomado de la experiencia de la naturaleza –el contacto, la orientación del hombre en el espacio– como se constituye el símbolo del mal”¹⁸.

Esto se produce también cuando un simbolismo surge a partir de un hecho histórico que se carga con significación existencial, es decir, nouménica: “El símbolo de la cautividad, que transforma un acontecimiento histórico (el cautiverio de Egipto, luego el cautiverio de Babilonia) en un esquema de existencia, representa la expresión más alta a la cual haya accedido la experiencia penitencial de Israel.”¹⁹

En forma más general todavía, Ricoeur concibe la actividad simbólica del pensamiento y del lenguaje como una prolongación del poder de soñar, como algo que se muestra en el poder que el cosmos tiene de significar y en el poder de creación del verbo poético²⁰. Pero en los tres casos hay una estructura de significación que apunta hacia lo nouménico a través de lo fenoménico:

ta situación del hombre en lo sagrado que es precisamente el ser ‘manchado’ e ‘impuro’; el sentido literal y manifiesto apunta más allá de sí mismo a algo que es *como* una mancha... el sentido primero, literal, patente, apunta analógicamente a un sentido segundo que no nos es dado más que a través de él...” FC, p. 178. En “Une herméneutique philosophique de la religion: Kant (1992)” en: *Lectures 3: Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, pp.30-31, Ricoeur dice, siguiendo a Kant, que la razón no puede concebir en la acción humana ningún valor moral, ni puede concebir lo sobrenatural sin recurrir a una analogía con los seres de la naturaleza.

¹⁸ CI, p. 285. Unas páginas más adelante Ricoeur dice: “...no existe otro modo de acceder a la experiencia del mal –ya sea el mal sufrido o cometido, del mal moral o del sufrimiento– que las expresiones simbólicas, es decir, expresiones que parten de una significación literal (tal como la mancha, la desviación y errancia en el espacio, peso o carga, esclavitud, caída) y que apuntan hacia otra significación que podemos denominar existencial, a saber, el ser manchado, pecador, culpable... Aquí, la significación existencial es dada indirectamente, de un modo analógico, por el significado primario, literal. Por eso, hacer la experiencia del mal es también expresarlo en un lenguaje, pero expresarlo ya es interpretar sus símbolos.” CI, pp. 311-312.

¹⁹ CI, p. 288.

²⁰ Cf. Paul RICOEUR, “Le langage de la Foi”, *Bulletin du Centre Protestant d'Études*, 16 (1964), nº 4-5, p. 27. (Citaremos este texto como LF.)

“Lo importante aquí es que bajo los tres aspectos, onírico, cósmico y poético, el símbolo presenta la siguiente estructura semántica: a través de un primer sentido inmediato, generalmente material y físico, se apunta hacia un sentido existencial. Así, en nuestro lenguaje de la confesión de los pecados, nuestros símbolos del mal son tomados en préstamo de las representaciones sensibles tales como la mancha, la desviación de la orientación en el espacio, el yugo, la carga, etc.”²¹

Este esquema kantiano también es utilizado para explicar cómo los elementos sensibles, fenoménicos, son puestos al servicio de la expresión simbólica del acontecimiento ontológico de la llegada del hombre a la existencia:

“Propongo explorar la siguiente vía: lo que constituye la fuerza de un símbolo religioso reside en que él es la reasunción de una fantasía de escena primitiva convertida en instrumento de descubrimiento y de exploración de los orígenes. Por medio de estas representaciones ‘detectoras’ el hombre *dice* la instauración de su humanidad. Así, los relatos de lucha en la literatura babilónica y hesiódica, los relatos de la caída en la literatura órfica, los relatos de la falta primitiva y del destierro hebreos, pueden ser muy bien considerados, a la manera de Otto Rank, como una especie de onirismo colectivo, pero un onirismo que no es un memorial de la prehistoria, sino que más bien es un símbolo que a través de su función vestigial da curso a una imaginación de los orígenes que pueden denominarse historiales, *geschichtlich*, porque ella dice un acontecimiento, una llegada al ser, pero no históricos, *historisch*, porque ella no tiene ninguna significación cronológica. Utilizando una terminología husserliana, yo diría que los fantasmas explorados por Freud constituyen la hylética de esta imaginación mítico-poética. ‘Sobre’ las fantasías de escena primitiva el hombre ‘forma’, ‘interpreta’, ‘apunta’ hacia significaciones de otro orden, susceptibles de devenir los signos de ese sagrado que la filosofía de la reflexión sólo puede reconocer y aclamar en el horizonte de su arqueología y de su teleología”²².

Aquí se ve claramente expresado el referente de los símbolos y mitos dentro de la estructura de la filosofía kantiana de los límites: la instauración de la humanidad, la llegada del hombre al ser. También queda claro que ese referente no está ubicado en el plano fenomé-

²¹ LF, p. 27.

²² F, pp. 518-519.

nico, sino en un plano nouménico, es decir, existencial, ontológico. Ricoeur distingue bien los dos planos a través de los términos *geschichtlich* (plano existencial, ontológico) e *historisch* (plano fenoménico)²³. Asimismo, Ricoeur se refiere al modo en que el hombre, que obviamente vive en el ámbito fenoménico y maneja un lenguaje donde la significación primera de los términos es fenoménica, puede hablar de una realidad que no es fenoménica: la llegada al ser. Las fantasías de escena primitiva proporcionan las imágenes a partir de las cuales la imaginación mítico-poética realiza una creación de sentido que las transforma en esquemas (mito de la lucha primordial, de la caída, del destierro) de ese acontecimiento ontológico que es el paso de la inocencia a la culpa, la llegada a la existencia, pero que siempre tiene que ver con una situación del hombre en relación con lo sagrado: “las ‘cosas dichas’ en los mitos del origen y del fin, son por excelencia lo opuesto a las huellas y vestigios; ellas interpretan las fantasías de escena primitiva para *decir* la situación del hombre dentro de lo sagrado.”²⁴

La estructura kantiana también orienta la manera en que Ricoeur entiende el proceso de creación de sentido que la etnología, la mitología comparada y la exégesis bíblica encuentran en el origen de los mitos:

“...cada mito es una reinterpretación de un relato anterior; estas interpretaciones de interpretaciones pueden, por tanto, operar perfectamente sobre fantasmas correspondientes a épocas y eta-

²³ La definición de la referencia del mito como relato, que Ricoeur elabora inspirándose en M. Eliade, se entiende bien dentro de esta distinción. Para Ricoeur, el mito es un relato que vincula el surgimiento de las cosas con un evento fundador que tiene lugar en un tiempo primordial, anterior a la historia. El origen y la relación del tiempo histórico con aquel tiempo primordial el mito lo presenta como un drama donde lo divino es representado bajo la figura de dioses que son los personajes de ese drama y que cumplen una función en el mismo. Pero lo primordial en el mito es la relación con un tiempo fundamental, no la representación de lo divino. El mito instaaura acciones, instituciones, sentimiento, pero siempre en relación con el tiempo primordial del origen. Ver IT, pp. 35, 36 y Paul RICOEUR, “Myth and History”, en: Mircea ELIADE (Ed.), *The Encyclopedia of religion*. New York, Macmillan Publishing Company, 1987, Vol. 10, p. 273.

²⁴ F, p. 522. Un poco antes Ricoeur sostiene que “podríamos incluso decir que el símbolo logra, gracias a su estructura determinada, invertir los signos temporales del fantasma original. El padre anterior significa el *Eschaton*, el ‘Dios que viene’; la generación significa la regeneración; el nacimiento designa analógicamente el nuevo nacimiento.” F, p. 52. Aquí queda muy claro que los materiales de que se sirve el símbolo no tienen una referencia histórico-fenoménica.

pas diferentes de la libido. Pero lo importante es menos esta ‘materia impresional’ que el movimiento de interpretación incluido en la promoción de sentido y que es lo que constituye su innovación intencional”²⁵.

Aquí se expresa bien que el proceso que da origen a los mitos es el que le da a las imágenes por ellos utilizadas un valor que les permite hablar de un origen que es muy distinto al que se puede describir mediante la categoría de causa-efecto. No se trata de una experiencia determinable por medio de la categoría de “existencia”, sino de una experiencia que es la entrada en la existencia misma. Por eso las escenas míticas reciben un sentido que les permite hablar de aquellas experiencias que fundan el ser del hombre.

Conforme a estos lineamientos, Ricoeur define el mito de la siguiente manera:

“Tomaré el mito como una especie de símbolo, como un símbolo desarrollado en forma de relato y articulado en un tiempo y un espacio no coordinables a los de la historia y de la geografía según el método crítico. Por ejemplo, el exilio es un símbolo primario de la alienación humana, pero la historia de la expulsión de Adán y Eva del Paraíso es un relato mítico de segundo grado que pone en escena personajes, lugares, un tiempo y episodios fabulosos. El exilio es un símbolo primario y no un mito, porque es un acontecimiento histórico convertido en algo que significa analógicamente la alienación humana. Pero la misma alienación es la que suscita una historia fantástica, el exilio de Edén, la cual, en tanto que historia acontecida *in illo tempore*, es mito”²⁶.

Aquí es bastante clara la división que establece Ricoeur entre el ámbito fenoménico, que es objeto de la ciencia –en este caso la historia y la geografía– y otro ámbito situado fuera del primero, el nouménico, y que es el referente del lenguaje mítico: el vínculo del hombre con lo sagrado, la posición o situación del hombre en el

²⁵ F, p. 519.

²⁶ FC, p. 181. También al hablar del relato del Éxodo, Ricoeur adopta el mismo esquema de pensamiento: “... el doble sentido de un texto, que me habla por ejemplo del éxodo, desemboca en una cierta condición itinerante que es vida existencialmente como movimiento de una cautividad a una liberación; bajo la interpelación de una palabra que da lo que ordena, el doble sentido apunta aquí a descifrar un movimiento existencial; una cierta condición ontológica del hombre, por medio del exceso de sentido agregado al acontecimiento que, en su literalidad, se ubica en el mundo histórico observable; el doble sentido es aquí el detector de una posición en el ser.” CI, p. 68.

ser²⁷. Esta experiencia que el hombre tiene del lazo que lo une a lo sagrado y al ser es una experiencia tenida fuera de los límites del fenómeno, es decir, del espacio, del tiempo y de la causalidad. Es una experiencia que no puede ser reducida a un objeto científico, por eso es que no hay imágenes adecuadas de la misma y entonces sólo se puede hablar de ella indirectamente, recurriendo a imágenes fenoménicas que sólo pueden ser válidas si se renuncia a su referencia directa y a su valor explicativo respecto del ámbito fenoménico. Esto se ve con claridad en el caso de la experiencia del mal. Ricoeur da a entender que la experiencia del mal no es una experiencia como la que el hombre tiene cuando conoce los fenómenos del mundo sensible. Se trata de una experiencia inexpresable por medio del lenguaje que la ciencia utiliza para hablar de los fenómenos. Por eso el hombre crea imágenes, figuras que expresen aquello que es inexpresable como objeto espacio-temporal y que quedaría inexpresado sin el mito²⁸. La verdad del mito no es histórica. Estas presuposiciones se manifiestan en lo que Ricoeur dice del relato de la caída de Adán:

“Ese relato tiene una fuerza simbólica extraordinaria porque resume en un *arquetipo* del hombre todo lo que el creyente experimenta de un modo fugaz y confiesa alusivamente. Más allá de que esta historia explique alguna cosa –con el riesgo de no ser más que un mito etiológico comparable a todas las fábulas de los pueblos–, ella expresa, por medio de una creación plástica, el fondo inexpresado –e inexpresable en lenguaje directo y claro– de la experiencia humana. Se puede sin duda decir que el relato

²⁷ La referencia del lenguaje simbólico a lo sagrado es establecida por Ricoeur al hablar de la “función ontológica” del símbolo, la cual consiste en hablarnos del lazo que une al hombre con lo sagrado y de “la situación del hombre en el seno del ser en el cual se mueve, existe y quiere... Todos los símbolos de la culpabilidad –desviación, errancia, cautividad,– todos los mitos –caos, ceguera, mezcla, caída–, dicen la situación del ser del hombre en el ser del mundo”, FC, p. 487. En F, p. 529, Ricoeur dice que “...los mitos no serían fábulas, es decir, historias falsas, irreales, ilusorias, sino la exploración en forma simbólica de nuestra relación con los seres y con el Ser”. También al contraponer la hermenéutica restauradora a la hermenéutica desmistificadora, Ricoeur se refiere al objeto intencionado en el mito, el rito, la creencia: “Llamemos ‘sagrado’ a ese objeto intencionado, sin prejuizar su naturaleza, ya sea lo *tremendum numinosum* según Rudolf Otto, lo poderoso según Van der Leeuw o el Tiempo fundamental según Eliade.” F, pp. 37-38.

²⁸ “...el mito no es sólo pseudohistoria, él es revelador: como tal, él descubre una dimensión de la experiencia que sin él hubiera quedado sin expresión y, al mismo tiempo, hubiera abortado en tanto experiencia vivida.” CI, p. 281.

de la caída es mítico, pero se pierde su sentido si uno se queda con eso; no basta con excluir el mito de la historia, es necesario extraer de él la verdad que no es histórica”²⁹.

Las imágenes tomadas del mundo físico se prestan bien a la expresión de la problemática moral. Por ejemplo, la imagen de la impureza física adquirió un sentido mágico que permitió expresar la simbólica de lo puro y lo impuro. También permitió expresar la experiencia del mal como exterioridad. Este aspecto del mal, –que el mito de la caída de Adán también permite expresar– contiene algo misterioso, inescrutable, que reside en el hecho de que hombre experimenta el mal como algo que cada uno comienza, pero al mismo tiempo como algo que ya está ahí y que cada uno continúa. Por eso dice Ricoeur: “Al atribuir a un antepasado lejano el origen del mal, el mito descubre la situación de todo hombre: aquello ya sucedió, yo no comienzo el mal, yo lo continúo, yo estoy implicado en el mal...”³⁰.

3. El mito como esquematismo narrativo de la totalidad

El análisis que Ricoeur hace de los mitos del comienzo y del fin del mal permite ver que el estatuto filosófico del mito está determinado por una matriz kantiana. Según esto, el mito ofrece en forma de relato un esquema analógico de la totalidad de la experiencia humana. Recordemos que para Kant, “totalidad” es una categoría del entendimiento que funciona para determinar experiencias

²⁹ CI, p. 279.

³⁰ CI, p. 280. “...en los mitos babilónico, trágico, órfico y en el relato bíblico de la caída se vuelven manifiestos y, por así decirlo, se revelan nuevos aspectos de nuestra experiencia del mal. Estos mitos ponen nuestra experiencia en la luz de personajes ejemplares –Prometeo, Anthropos, Adán–. Más todavía, gracias a la estructura de una historia que sucedió ‘en aquel tiempo’, *in illo tempore*, nuestra experiencia recibe una orientación temporal, dirigida desde un comienzo hasta un fin, del recuerdo hacia la esperanza. Finalmente, estos mitos relatan, a modo de un acontecimiento transhistórico, la ruptura irracional y el salto absurdo que permite relacionar la confesión de nuestra existencia pecaminosa con la afirmación de nuestro ser creado inocente.” CI, p. 312. El mismo análisis que hemos aplicado al mal, podemos también aplicarlo al modo como Ricoeur plantea el conocimiento de la inocencia, del estado originario previo a la caída. La única manera de acceder a esto es por medio de la imaginación, es decir, de la representación mítica de “una situación que se realizó en ‘cierto lugar’, en ‘cierta ocasión’, en sitios y tiempos que no tienen cabida en la historia del hombre racional... Nuestra inocencia es nuestra constitución originaria proyectada en una historia fantástica.” FC, p. 169.

espacio-temporales. Pero no hay experiencia de la totalidad de la existencia humana por falta de sensaciones. Sin embargo, el pensamiento de una totalidad incondicionada permite comprender filosóficamente la experiencia del mal como experiencia de la totalidad. El mal representa el punto en que el vínculo del hombre con lo sagrado se vuelve crítico porque sufre la amenaza de romperse, y ese peligro hace sentir con la máxima intensidad la dependencia del hombre con respecto a lo sagrado. Por eso, según Ricoeur, el mito de la crisis es el mito de la “totalidad”:

“...al contarnos cómo comenzaron las cosas y cómo terminarán, el mito coloca la experiencia del hombre en un todo, que recibe del relato una orientación y un sentido. De esa manera a través del mito se produce una comprensión de la realidad humana en su totalidad por medio de una reminiscencia y de una expectación”³¹.

El mito ofrece imágenes, representaciones de algo que en Kant está ubicado en el nivel de las Ideas de la razón: la realidad humana en su totalidad, el comienzo de las cosas y su fin. Notemos que aquí se habla de “las cosas”, es decir, no de éstas o aquellas, sino de la totalidad de las cosas³².

En otro lugar Ricoeur muestra cómo el mito asume en el plano imaginativo la exigencia de unidad propia de la razón que Kant había encontrado cumplida en las Ideas trascendentales: “Ellos (los mitos) reúnen toda la experiencia humana en una historia ejemplar; ellos dicen el advenimiento del hombre por medio de un acontecimiento fundamental; ellos dan a la historia una dirección y una polaridad.”³³ Ricoeur amplía esta idea por medio de una descripción más amplia de la función del mito:

“El relato adámico, por ejemplo, tiene una función de exploración existencial puesto que nos permite leer toda la historia humana por medio de una especie de gran héroe de la culpabilidad, semejante a cualquier héroe de la tragedia. Se podría decir que la figura de Adán representa lo que Hegel llamaba un universal concreto, es decir que leemos la significación de la aventura humana

³¹ FC, p. 169. En CI, p. 279, Ricoeur dice: “No es el mito como tal lo que es palabra de Dios, porque su sentido primero podría ser totalmente diferente. Es su poder *revelador* de la condición humana en su conjunto lo que constituye su sentido *revelado*. Algo es descubierto, desocultado, lo cual, sin el mito, permanecería cubierto, oculto.”

³² En FC, p. 175, Ricoeur habla del lazo del ser del hombre con el ser total como significado del simbolismo.

³³ Paul RICOEUR, “Le symbole et le mythe”, *Le Semeur*, 61 (1963), nº 2, p. 48.

sobre el trasfondo de una trama psicológica; una experiencia singular, el exilio de Israel, se transforma en una experiencia universal por medio de los mitos. Hay una especie de universalización por medio del mito, la cual se produce en el plano de la exploración imaginativa, de la exploración simbólica. Pero al mismo tiempo, este relato, al narrar eventos y por su misma estructura, da una orientación a la historia y, en consecuencia, introduce una temporalidad tendida entre el *exilio* y el *reino*. Finalmente, hay algo más fundamental, y es que este mito del paraíso perdido trata de narrar, por medio de un acontecimiento la fractura de la experiencia humana: por un lado, confieso que soy una criatura buena, por otro lado, confieso que el mal ya está ahí³⁴.

La experiencia humana en total, la llegada del hombre al ser, la totalidad de la historia humana, su sentido y orientación, son totalidades que el entendimiento no puede conocer, pero que la razón puede pensar y de las cuales la imaginación productiva puede brindar esquemas o imágenes. Esas totalidades son exigidas por la razón como realizaciones efectivas. Los esquemas o imágenes constituyen figuras en las que se apoya la acción a través de la cual la existencia humana aspira a su realización total.

También al hablar de la correspondencia entre el simbolismo del mal y el simbolismo de la salvación, Ricoeur dice que hay que ir más allá de la simbólica del mal para “reflexionar sobre la totalidad que forman esos símbolos del comienzo y del fin. Por ahí se sugiere la tarea arquitectónica de la razón, ya diseñada en el juego de las correspondencias míticas. Es esta totalidad como tal la que exige ser dicha al nivel de la reflexión y de la especulación.”³⁵ Lo que Ricoeur está haciendo aquí es tematizar la exigencia de sentido que la razón expresa a través de las Ideas, es decir, de lo incondicionado. En Ricoeur ese sentido siempre es un sentido práctico porque el significado de los mitos reside en que revelan por medio de imágenes el origen y el fin del mal y así muestran por medio de “esquemas” las condiciones de realización de la libertad en relación con el mal³⁶. Por eso en

³⁴ LF, pp. 29-30.

³⁵ F, p. 48.

³⁶ En IT, p. 35, Ricoeur dice que “el mito quiere ser significativo en el plano de las cuestiones del origen, de las cuestiones radicales del origen y del fin (...) El mito no es un operador lógico entre no importa qué, sino entre proposiciones que están todas en situación de hablar de situaciones límites: el origen y el fin, la muerte, el sufrimiento, la enfermedad”. Para darle este valor de revelador de una verdad acerca de la situación del hombre en el mundo es para lo que

Ricoeur la cuestión de la totalidad o Ideas de la razón se transforma en la cuestión de una historia con sentido. De esa manera, la realización de la libertad es expresada en la forma de un drama de esclavitud y de liberación de la voluntad. Esa realización de la libertad, que es lo que vienen a expresar los símbolos y mitos, corresponde a la problemática del llegar a ser sí mismo que Ricoeur plantea. Los símbolos y mitos constituyen un jalón y una guía de este llegar a ser sí mismo: los símbolos cósmicos, psíquicos y poéticos sirven para explorar nuestro arcaísmo y para anticipar nuestras posibilidades de ser. Aquí lo sagrado, el haber sido, el llegar a ser, el ser nuevo que la imagen poética convierte en un ser de nuestro lenguaje³⁷, se constituyen en los referentes ontológicos del simbolismo cósmico, psíquico y poético. Esos referentes están situados fuera del continuo espacio temporal causal porque tienen que ver con un problema práctico-ético: la realización de la libertad en relación con el mal, el llegar a ser sí mismo.

4. El lenguaje simbólico y la apertura existencial-ontológica a lo trascendente

La concepción de una significación analógica del lenguaje simbólico y mítico orientada por lineamientos kantianos permite a Ricoeur elaborar una concepción de “lo pleno” (*le plein*) del lenguaje y abrir una vía de acceso no teórica, no especulativa, al ámbito de lo trascendente. La plenitud del lenguaje consiste para Ricoeur en que el sentido segundo habita de alguna manera en el sentido primero, no habiendo entre ambos una relación exterior, arbitraria, objetiva, que se pudiera considerar desde afuera. Lo que motiva este interés por lo pleno del lenguaje es la inversión del movimiento del pensamiento que se dirige al sujeto y lo interpela. Esta inversión se produce en esa analogía que hay entre el sentido primero y el sentido segundo.

Ricoeur se apoya en el concepto heideggeriano de verdad como desocultamiento y en la revalorización del mito por Bultmann. Por eso dice Ricoeur que “lo que se denominará interpretación existencial del mito designará ese desciframiento, por medio del mito, de sus dimensiones ontológicas fundamentales (del hombre)”, IT, p. 44. Pero estas dimensiones ontológicas fundamentales desocultadas por el mito tienen que ver no con una problemática del ser diferente del ente –como en Heidegger–, sino con la esclavitud de la voluntad y con la realización total de la libertad exigida por la razón.

³⁷ FC, p. 176.

Al haber una relación interna entre ambos sentidos, el movimiento que me arrastra hacia el sentido segundo me convierte en partícipe de lo que se me anuncia, me asimila a lo dicho: “es una asimilación existencial de mi ser al ser según el movimiento de la analogía”³⁸. Enseguida Ricoeur interpreta lo que él mismo acaba de decir como “una alusión el viejo tema de la participación” y agrega que lo que anima el análisis intencional que propone de los símbolos sería “una versión moderna de la antigua reminiscencia”, que caracteriza como la espera de una nueva Palabra, de una nueva actualidad de la Palabra y del poder revelador de esa Palabra. El primado del objeto en la representación religiosa, es decir, la intención significativa del símbolo se “cumple” o se “llena” (en el sentido husserliano) gracias a “una especie de *analogia entis* que nos injertaría en el ser en virtud de una intención asimiladora”³⁹. Aquí se puede ver que la analogía entre el sentido primero y el sentido segundo de los símbolos es el camino por el cual Ricoeur trata de establecer una vía hacia lo trascendente, hacia el ámbito del noúmeno que, por supuesto, ya no es en Ricoeur un mundo encima del mundo fenoménico, ni la cosa en sí, ni la simple exigencia de incondicionado de la razón, pues reinterpreta lo nouménico como la cuestión práctica de la realización de la libertad en relación con el mal o como la cuestión existencial de la situación del hombre en lo sagrado, del ser del hombre en el mundo, del llegar a ser sí mismo. La reminiscencia, la participación ahora es la asimilación existencial a ese sentido segundo (lo nouménico) que se logra en virtud de la analogía íntima que con él tiene el sentido primero (tomado de lo fenoménico). Lo interesante es que aquí la analogía no es producida por la filosofía, ya que ella tiene cerrado el paso cognoscitivo a lo trascendente, sino que ella es propuesta, es dicha por los símbolos. Sólo hay que recuperar, por detrás de todas las idolatrificaciones del símbolo, esa analogía, eso pleno del lenguaje, eso que “una vez se dijo cuando el sentido apareció nuevo, cuando el sentido era nuevo”⁴⁰.

Esta reinterpretación de la analogía, asociada a una rehabilitación de la referencia ontológica del mito y a una nueva apertura a lo trascendente, hacen que la hermenéutica filosófica pueda mantenerse dentro de los límites de la razón y restringirse a una visión fronteriza del problema del mal: la confesión es el lugar donde se puede ver el

³⁸ F, p. 40.

³⁹ F, p. 41.

⁴⁰ F, p. 36.

mal dentro de un espacio de manifestación humano y, desde ahí, lanzar una mirada fronteriza al origen radical del mal. El mal sólo es accesible a la filosofía en tanto él es dicho simbólicamente, analógicamente, en la confesión que la libertad hace del mal cometido. Pero que el hombre sea el espacio de manifestación del mal no implica jamás que el mal se haga fenómeno. Por eso siempre es necesaria la analogía, el símbolo y la hermenéutica para interpretarlo⁴¹.

Octubre de 2000

⁴¹ FC, p. 15.

Anuncio ediciones
sígueme en archivo aparte