

LA "REPETICION" FILOSOFICA DEL MITO

Introducción al pensamiento de PAUL RICOEUR¹

Por M. SANTOS (Salta)

El pensamiento humano se debate hoy entre el anatema despiadado de los mitos en nombre del más exigente conocimiento científico² y la nostalgia de aquel orden originario cuando la filosofía no se había separado aún de la conciencia mítica rompiendo el equilibrio y armonía primitivos³. Nostalgia, y esfuerzo más o menos confesado por restaurar de algún modo el orden perdido, volviendo a reconciliar al hombre entero con su mundo, "el mundo roto" en palabras de G. Marcel.

Podría pensarse que en este intento de recomposición toda reflexión filosófica debe ser canalizada únicamente por uno de estos dos cauces: o el de la concepción kantiana de la metafísica

¹ Paul Ricoeur nació en Valence (Drôme), Francia. Después de enseñar en varios liceos y en la Universidad de Estrasburgo, pasó a la Sorbona y actualmente es decano de la Facultad de Letras de la Universidad de Nanterre. En 1947 publica, en colaboración con M. Dufrenne, "K. Jaspers et la philosophie de l'existence". Aparte de innumerables artículos en las más prestigiosas revistas y ponencias en congresos internacionales, su obra más completa y sistemática se reúne en torno al título "Philosophie de la volonté": I. *Le volontaire et l'involontaire*. 1950. II. *Finitude et culpabilité*: 1. *L'homme faillible*. 1960. 2. *La symbolique du mal*. 1960. Es interesante también el volumen "Histoire et vérité", que recoge artículos y colaboraciones en diversas revistas, publicado en 1955 en Ed. du Seuil.

La casi totalidad de sus comunicaciones y aportes a revistas y congresos, a las que hemos hecho referencia, han aparecido en un volumen titulado "Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique", Ed. du Seuil, París, 1969.

Se han señalado los influjos que para el pensamiento de Ricoeur han supuesto el método y los temas de la fenomenología de Husserl, Scheler y Pfänder, así como el encuentro con la filosofía de Marcel y la relación íntima con el grupo personalista de la revista *Esprit*, dirigido por Mounier. En *Esprit* ha publicado Ricoeur artículos muy interesantes en torno al tema de los estructuralismos modernos por ejemplo.

² Ver L. Althusser y E. Balibar, *Para leer el Capital*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 1969, p. 5.

³ Ver G. Gusdorf, *Mythe et Métaphysique. Introduction à la philosophie*, trad. castellana en Edit. Nova, Bs. As., 1960, p. 10.

y la tradición positivista que reduce toda la filosofía a la pura descripción de métodos e inventario de hechos psicológicos y sociales, o el de los herederos del hegelianismo, que intentan totalizar la experiencia humana hasta la máxima sistematización de la historia. Paul Ricoeur, con su obra y su pensamiento, desmiente esta disyuntiva. Según él, cualquier totalidad, sea Espíritu, Naturaleza o Historia, es una violencia; al mismo tiempo está convencido de que la experiencia de la finitud humana es tal solamente porque se destaca sobre el fondo de lo que la sobrepasa confiriéndole su razón de ser⁴.

Ricoeur afirma y busca la reconstitución de la unidad del mundo por el reconocimiento de la trascendencia, que es reconocimiento del "misterio"⁵. El misterio está en el hombre y es allí donde Ricoeur descubre como primer carácter global "una cierta no-coincidencia del hombre consigo mismo"⁶, una "desproporción" que es la razón de su "falibilidad"⁷. Esta falibilidad se encuentra expresada en los mitos del mal y de la culpa, sobre todo en los cuatro grandes mitos: el de la creación, el del dios malvado, el de la caída y el del alma desterrada.

Los mitos son afirmaciones o confesiones de carácter religioso, cristiano o no. Tomarlos como punto de partida de la meditación filosófica implica el riesgo de rebasar ambiciosamente la circunscripción legítima de la Filosofía, exponiendo a ésta, al fin, a la acusación de pensamiento no científico y a la condena como ideología no fundada ni fundante de la historia y realidad humana.

⁴ J. Brun en *Esprit*, 1961, pp. 502 ss., citado además por H. Raurich en *Notas para la actualidad de Hegel y Marx*, Marymar, Bs. As., p. 78.

⁵ J. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, Sudamericana, Bs. As., reimpresión 5ª ed., 1969, vol. II, p. 578.

⁶ Paul Ricoeur, *Finitude et culpabilité*: I. *L'homme faillible*, Aubier Montaigne, París, 1960, p. 21.

Nota: En adelante citaremos las obras de Ricoeur del siguiente modo: el número romano indicará el volumen de *Finitude et culpabilité* (I. *L'homme faillible*. II. *La symbolique du mal*) y el número arábigo indicará la página.

⁷ Diríamos mejor "labilidad", para traducir más comprensivamente el rico contenido existencial del término francés "faillibilité". Pero, como el mal afecta también en el hombre las zonas de la inteligencia y de la verdad, conservamos el término de "falibilidad", advirtiendo que debe atribuirse toda la amplia comprensión que el mismo Ricoeur le concede.

Ricoeur se ha enfrentado con esta aporía. Aunque no completa todavía⁸, su obra trata de fundamentar lo que él llama la "repetición" filosófica del lenguaje mítico y simbólico. ¿Cómo puede este lenguaje ser asumido por la reflexión filosófica, para una mejor comprensión del hombre? Para Ricoeur la palabra (del lenguaje mítico es una palabra plena y la Filosofía puede apoyarse en ella. Importa estudiar en qué condiciones puede darse esta asunción del mito por la Filosofía. Siguiendo el pensamiento de Ricoeur, alcanzaremos además una más cabal comprensión, una matizada concepción del símbolo y del mito y de sus posibilidades para la Filosofía.

Más allá de la especulación: Mito, Símbolo, Palabra

Aunque de carácter religioso, el mito (por ejemplo, la confesión del mal o cualquier otro relato mítico) tiene cierto derecho a ser tomado en cuenta por la Filosofía: es una palabra que el hombre pronuncia sobre sí mismo, y toda palabra humana debe ser asumida por la Filosofía.

Ricoeur determina matizadamente el ámbito en que puede y debe ser encontrada esta palabra sobre la realidad humana. Lo primero que se nos ofrece normalmente son las expresiones elaboradas y racionalizadas. Cabe la tentación de querer fundar en ellas la reflexión filosófica, ya que aquellas expresiones, aunque de acento y color mítico, por su misma elaboración y por su carácter ordinariamente "explicativo" parecen más directamente emparentadas con la Filosofía misma. Las elaboraciones racionalizadas de la experiencia humana son para Ricoeur "gnosis" o "logos". Y no es propiamente en la gnosis o en el logos donde debe la Filosofía beneficiar la ganga del mito. Hay que ir a niveles más profundos, al mito mismo y más allá de él incluso.

Hay que ir al mito. Pero el mito no es para Ricoeur precisamente un relativo "explicativo" o de intención etiológica, sino más bien de significado explorador. Interesa recoger la defini-

⁸ Ricoeur mismo anuncia en II, 13 un tercer volumen de su obra en el que tratará más ampliamente la teoría del mito. Dicho volumen no ha aparecido todavía.

ción completa que nos ofrece del mito: “Entendemos aquí por mito lo que la historia de las religiones entiende hoy: No una falsa explicación, por medio de imágenes y fábulas, sino un relato tradicional que se refiere a acontecimientos sucedidos en el origen de los tiempos y destinado a fundar la acción ritual de los hombres de hoy y de manera general a instituir todas las formas de acción y pensamiento por las cuales el hombre se comprende a sí mismo en su mundo”⁹.

Como ha podido verse, el concepto de mito en Ricoeur incluye ya una cierta “desmitologización” en el sentido de exclusión de la intención etiológica del mito. Al perder sus pretensiones explicativas, el mito revela su importancia explorativa y comprensiva, lo que puede llamarse su “función simbólica”, es decir, su poder de descubrir, de desvelar la vinculación del hombre con lo sagrado, con el ser total¹⁰. El mito, así desmitologizado al contacto con la historia científica, es para Ricoeur una dimensión del pensamiento moderno.

Con todo, no es el relato mítico la capa más fecunda y beneficiable para la meditación filosófica. El mito nos remite a la *confesión*, el lenguaje primero en el que se expresa la experiencia humana del mal por ejemplo. Comparado con este lenguaje de la confesión, el lenguaje del mito y el de la especulación son, según Ricoeur, expresiones de segundo y tercer grado.

La experiencia que aflora en el lenguaje de la confesión es ciega, equívoca y escandalosa. Ciega, porque es presa de la emoción, del temor, de la angustia. Es precisamente este carácter emocional el que suscita la objetivación del discurso. El lenguaje es la luz de la emoción; por la confesión la conciencia es transportada a la claridad de la palabra; por la confesión el hombre sigue siendo palabra en la experiencia de su absurdo, de su sufrimiento y angustia¹¹.

Por otro lado, la experiencia humana es equívoca, compleja, cargada de posibles significaciones múltiples. También esta equívocidad exige al lenguaje, que elucide las crisis subterráneas de

⁹ II, 12 s.

¹⁰ II, 13.

¹¹ II, 15.

la conciencia. Pero un lenguaje que es esencialmente simbólico, porque solamente el símbolo recoge y refleja la complejidad y fluctuación significativa de la experiencia y de la realidad humana misma. Habría que decir que toda palabra humana está transida de simbolizatividad. Precisamente el mito tiene por función encuadrar en una totalidad de relato las expresiones simbólicas de la experiencia humana, para darles orientación y sentido. Narrando cómo acontecieron y cómo terminaron las cosas, se ejerce a través del mito una comprensión de la realidad humana en su totalidad, por una reminiscencia y una expectativa¹².

Intentar comprender semánticamente el vocabulario de la confesión es, según Ricoeur, un ejercicio preparatorio para la hermenéutica del mito. Mejor aún, es en sí misma una hermenéutica, ya que el lenguaje de la confesión, aunque más primitivo y en cierto modo menos mítico, es un lenguaje simbólico, indirecto, cargado de imágenes. La conciencia de sí en el hombre se constituye en su profundidad mediante el simbolismo y sólo en una segunda instancia elabora un lenguaje abstracto a través de una hermenéutica espontánea de los símbolos originarios. Es decir, el mito y la gnosis son, para Ricoeur, símbolos secundarios y terciarios, como vamos a explicar más detenidamente. Es de los símbolos primarios, de la palabra misma de la confesión humana, de donde debe partir propiamente una reflexión filosófica. Y es ahí donde debemos plantearnos el alcance y naturaleza de la “repetición” filosófica del símbolo, ya que el mito, y mucho más la gnosis, son ya una interpretación de los símbolos primarios.

De los símbolos primarios, al mito y a la gnosis

En el título de este apartado está expresado el proceso de diferenciación que el pensamiento moderno ha seguido o puede seguir en su comprensión del simbolismo complejo en que se expresan las experiencias humanas más radicales. Hay aquí un

¹² II, 13.

avance, que nos permite ser más cautos en rechazar el mito como pseudoexplicación. Nosotros hemos asistido a la disociación del mito y la historia. Esta escisión puede ser para nosotros una oportunidad ambivalente: la desmitización de la historia puede llevar consigo la pérdida definitiva de la dimensión mítica o, por el contrario, la comprensión del mito como mito. “Perder el mito como logos —dice Ricoeur— es reencontrarlo como “mythos”¹³.

Comprender el mito como mito es comprender lo que el mito, con su tiempo, su espacio, sus acontecimientos, sus personajes, su drama, añade a la función revelante de los símbolos primarios. Es interesante recoger, aunque sea brevemente, las funciones que Ricoeur reconoce en el mito respecto de los símbolos:

1. La primera función de los mitos es *englobar* a la humanidad en su conjunto en una historia ejemplar. Mediante “el tiempo” que representa a todos los tiempos, “el hombre” se manifiesta como un universal concreto.

2. El mito introduce el movimiento en la experiencia humana: Función *dinámica* del mito. La experiencia aparece así orientada, en tensión entre un comienzo y un fin, un “génesis” y un apocalipsis.

3. Significado *ontológico* del mito: Refiere el ser esencial del hombre a su existencia histórica.

La comprensión del mito como mito conlleva a superar su papel etiológico. El mito no es ni historia acaecida en un tiempo y un lugar determinados ni explicación. Es precisamente la *gnosis* la que, según Ricoeur, recoge y desarrolla el momento etiológico del mito. Es verdad que el mito es en sí mismo una invitación a la gnosis. Pero la función más importante y fundamental del mito es la simbólica: el relato mítico añade un nuevo nivel de significación al de los símbolos primarios¹⁴. La conciencia mítica consiste menos en contar historias, en construir fabulaciones, que en referirse afectiva y prácticamente al conjunto de las cosas. Esta conciencia aflora en la palabra en

¹³ II, 154.

¹⁴ II, 157.

forma de relato. Esta no es más que el envoltorio verbal de una forma de vida, sentida y vivida antes de ser formulada, una forma de vida que se expresaría ante todo en una conducta global frente a la totalidad de las cosas. En esta conducta el hombre afirma su participación en la totalidad del ser en la plenitud indivisible de lo sobrenatural, lo natural y lo psicológico. El mito mira siempre a la restauración de la integridad de la existencia del hombre como ser-en-el-mundo; pero una restauración solamente intencional, simbólica por tanto. Como el hombre no puede vivir la plenitud de su existencia y de los significados del universo, necesita una multiplicación de signos y un discurso sobre éstos. La misma heterogeneidad de signos atestigua el significado total y pleno en sus afloramientos contingentes.

El mito adopta siempre la forma de un relato y apunta simbólicamente a un drama. La razón de este nuevo carácter del mito está, según Ricoeur, en que “la conciencia mítica no solamente no vive la plenitud, sino que además solamente la designa en el origen o en el término de una *Historia* fundamental”¹⁵. En resumen, el carácter plástico, recargado de imágenes, y de acontecimiento, propio del mito, se debe a la necesidad de ofrecer signos contingentes de una realidad sagrada puramente simbólica y al carácter dramático del tiempo original.

La palabra de la confesión es un fragmento de una palabra más vasta que designa míticamente un origen y un fin y la totalidad dentro de la cual se ha dado la experiencia humana concreta. Privar a la experiencia vivida de su expresión simbólica significaría vaciarla de sentido. El mito como relato pone en relación la experiencia presente, concreta, con la totalidad del sentido¹⁶.

Esta referencia al ser total, como función primordial del mito respecto de los símbolos y sus correspondientes experiencias humanas, es una de las líneas mayores del pensamiento de Paul Ricoeur. Baste con subrayarlo aquí, insistiendo en que la totalización a que apunta es muy distinta de aquellas sistematizacio-

¹⁵ II, 161.

¹⁶ II, 162.

nes “violentas” de las filosofías de origen hegeliano: Para Ricoeur, la desproporción entre la limitación de la experiencia humana y la totalidad significada por el mito se vive siempre sobre la base indudable de la liberación del hombre y sobre un juego infinito de posibilidades que se manifiesta en la complejidad de la misma experiencia en la esencial simbolizatividad de la palabra en que aquella experiencia trata de traducirse.

Dimensiones del símbolo

Volviendo al símbolo primario, con el que deberá empalmar la reflexión filosófica, conviene seguir a Ricoeur en la determinación de las dimensiones o zonas de emergencia del símbolo. El mismo Ricoeur nos advierte que esas dimensiones no deben concebirse por separado como formas comunicables. Integran una única estructura, cuyo principio unificador puede ser descubierto mediante un *análisis eidético* directo.

Pueden señalarse en el símbolo tres dimensiones: *Cósmica, onírica y poética*. Un punto cualquiera del *cosmos* puede llegar a perder sus límites concretos y, cargándose de innumerables significaciones, acaba integrando y unificando el mayor número posible de sectores de la experiencia antro-po-cósmica. El sol, la luna, las aguas, se convierten en símbolos. Esto no quiere decir que el símbolo cósmico en cuanto símbolo-cosa sea anterior o extraño a la palabra. Por el contrario, dice Ricoeur, “ser símbolo para estas realidades es unir en un nudo de presencia una masa de intenciones significativas, que, antes de dar qué pensar, dan qué decir; la manifestación simbólica como *cosa* es una matriz de significaciones simbólicas como palabras. La manifestación por la cosa es como la condensación de un discurso infinito (...) El símbolo-cosa es poder de innumerables símbolos hablados, que a su vez se anudan en una manifestación singular del cosmos”¹⁷.

En el *sueño* puede sorprenderse el paso de la dimensión cósmica a la dimensión psíquica del simbolismo. Uno y otro tipo de simbolismo representa, para Ricoeur, la vinculación del hombre

¹⁷ II, 18.

al ser total, a lo sagrado. Manifestar lo sagrado en el cosmos y manifestarlo en la *psyché* es una misma cosa. Por lo que se refiere al simbolismo psíquico, el autor rechaza la interpretación disyuntiva de los símbolos, según la cual éstos o son la expresión disfrazada de la instintividad infantil del psiquismo o son la anticipación de nuestras posibilidades de evolución y maduración. No hay disyuntiva, sino unidad dinámica: la represión es el camino tortuoso y largo para la progresión y la exploración de nuestras *pōtencialidades*. Volver a nuestra prehistoria es retornar a la prehistoria de la humanidad entera como vía de un descubrimiento, de una prospección y una profecía sobre nosotros mismos. El símbolo aparece así como jalón y guía del hacerse “uno mismo”, que viene a sumarse a la función del hacer el mundo: según Ricoeur, *cosmos* y *psyché*, digámoslo una vez más, son los dos polos de una misma expresividad: yo me expreso expresando al mundo, exploro mi sacralidad descifrando la del mundo.

Hay que destacar la importancia que Ricoeur reconoce al símbolo *poético*, a la imagen poética. Para él, y siguiendo a *Bachelard*, la imagen está mucho más cerca del “verbo” que del retrato de un ausente. La imagen poética nos devuelve al origen del ser hablante, es en sí misma como una novedad del ser de nuestro lenguaje, y nos expresa convirtiéndonos en aquello que ella misma expresa. El símbolo poético nos manifiesta la expresividad en estado naciente. En la poesía el símbolo es sorprendido en el momento en que el lenguaje aparece en estado de emergencia, antes de ser recogido y defendido en su estabilidad hierática por el rito y el mismo mito.

Estas tres dimensiones del símbolo nos muestran hasta qué punto representa éste la rica e inagotable expresividad humana. Por diversas vías la conciencia del hombre se autorevela y se hace palabra, situándose a su vez en la realidad total.

Criteriología del símbolo: aproximación a la esencia del símbolo

Aunque todo lo dicho anteriormente constituye una sucesiva aproximación a la comprensión del símbolo siempre con miras a

comprender lo que significa su “repetición” filosófica, puede ser útil reflejar aquí los hitos señalados por Ricoeur para un más profundo discernimiento del símbolo. Así acumularemos nuevos elementos para la elucidación del concepto de la aludida “repetición” filosófica.

1. *El símbolo es un signo*, es decir, una expresión que comunica un sentido. Este sentido se declara en la intención de significar, la cual es a su vez vehiculada por la palabra. Una vez más, subrayaremos la importancia de la palabra ya indicada en otros puntos de este estudio. Aún en el caso de elementos del universo, éstos adquieren la dimensión simbólica en el universo del discurso, en la palabra.

2. *El símbolo es un signo de doble sentido*. Todo signo está intencionalmente referido a una cosa. Pero esta intencionalidad es doble en el signo-símbolo: éste incluye un primer sentido literal y otro segundo que solamente se patentiza a través del primero y que guarda con éste una relación de analogía.

3. *Relación de analogía dinámica entre los dos sentidos del símbolo*. El paso del sentido literal al propiamente simbólico o sentido segundo no es puramente objetivo o intencional, sino dinámico y vivo. Al vivir el primer sentido literal me siento arrasado por éste más allá de él mismo. El sentido literal opera la analogía y me da el sentido análogo, así se constituye el sentido simbólico. Esta acción del sentido literal es una acción asimiladora, por la cual somos “asimilados” al simbolizando, sin que podamos llegar a dominar intelectualmente la semejanza o similitud. En palabras de M. Blondel citado por Ricoeur: “Las analogías se fundan menos en semejanzas nocionales (*similitudines*) que en una estimulación interior, en una sollicitación asimiladora (*intentio ad assimilationem*)”¹⁸.

4. *Símbolo y alegoría*. La distinción entre símbolo y alegoría se basa en la relación existente entre el sentido literal y el simbólico. En la alegoría el primer sentido literal es contingente, y el segundo, el simbólico, es lo suficientemente exterior como para

¹⁸ II, 22.

ser directamente accesible. Entre ambos existe una relación de *traducción*; una vez hecha la traducción, puede prescindirse de la alegoría por inútil. El símbolo, en cambio, ofrece su sentido en transparencia de un modo muy distinto de la traducción. Evoca el sentido, lo sugiere siempre en el enigma. Según Ricoeur, la donación del sentido en el símbolo es una donación en transparencia, mientras que la alegoría es una interpretación por traducción del sentido.

5. *Símbolo, lenguaje esencialmente ligado a su contenido*. Así se señala su diferencia respecto del símbolo formal de la lógica simbólica. Este es un pensamiento formalizado en el que los “términos” y las relaciones pueden haber sido reemplazados por signos múltiples válidos por cualquier otra cosa, que no necesitan ser dichos y son siempre utilizables dentro de operaciones de cálculo. El símbolo propiamente tal es un lenguaje ligado a su contenido, a su contenido primero (sentido literal) y a través de éste al contenido segundo (sentido simbólico). La estructura misma de la significación permite dos usos inversos del símbolo, ya que aquélla es a la vez una función de la ausencia y de la presencia. Función de una ausencia, porque significar es siempre significar una cosa ausente, significar “en vacío”. Función de una presencia, ya que es significar “algo”, en última instancia el mundo. Por eso mismo, el símbolo puede ser formalizado hasta el extremo o puede, por el contrario, convertirse en un lenguaje plenario, cargado de intencionalidades implicadas y de referencias analógicas a otra cosa, que él nos *da* en enigma¹⁹.

6. *Símbolo y mito*. Según Ricoeur, la diferencia entre símbolo y mito no se encuentra al nivel de la hermenéutica, como si el símbolo fuera una actitud o disposición intencional en la hermenéutica del mito, en contraposición de la alegoría. En ese caso, habría dos interpretaciones, una simbólica y otra alegórica, de un mismo mito. No. Símbolo son las significaciones analógicas espontáneamente formadas e inmediatamente dotadas de sentido. El mito es, pues, una especie de símbolo, desarrollado en forma de relato y articulado en un tiempo y un espacio no coordinables

¹⁹ II, 24.

con los de la historia y la geografía del método crítico²⁰. Recuérdese cuanto hemos dicho acerca de la diferencia entre símbolos primarios y secundarios, símbolos primarios, mito y gnosis.

“Repetición” filosófica del mito

El problema planteado aquí es el siguiente: ¿Cómo y en qué condiciones convertir el “mythos” en un “logos” propiamente filosófico?

En un primer momento, en el plano de lo fenomenológico, el filósofo puede dejar hablar al alma del creyente y adoptar provisionalmente las motivaciones e intenciones de éste²¹. El filósofo “siente” en sí mismo esas motivaciones pero en forma neutralizada, en un modo de “como si”. La fenomenología es entonces una “repetición en imaginación y simpatía”. Pero se trata de empalmar esta “repetición en imaginación y simpatía” con el discurso filosófico propiamente tal.

Para despejar el camino y orientar la cuestión desde el principio, Ricoeur insiste en que debe descartarse la ilusión de una filosofía enteramente libre de presupuestos. Nuestra misma filosofía occidental ha nacido dentro de un marco limitado y marcada con una “servidumbre”: es hija de la cuestión formulada por los griegos: “¿Qué es el ser?”. Así reducida por su origen y por su mismo desarrollo posterior, ¿por qué esta filosofía debe negarse a tomar en cuenta la palabra con que el hombre religioso de su misma geografía cultural ha podido y querido expresar su experiencia del hombre y del ser?

Tampoco podemos pensar solamente en una “repetición” como simple interpretación alegorizante de los símbolos y mitos. Estos, ya lo hemos repetido, no son el puro ropaje imaginado de una enseñanza, cuyo limpio decantamiento o traducción acabaría por hacer inútil e innecesario aquel ropaje. Por otro lado, no debe concebirse la “repetición” como una yuxtaposición de mito y reflexión filosófica. La filosofía debe cumplir su promesa de cohe-

²⁰ II, 25.

²¹ II, 25.

rencia total, promesa que implica comprenderlo todo, incluida la religión y cualquier palabra mítico-religiosa.

Para Ricoeur, la vía de la “repetición” es la de la *interpretación creadora de sentido* (subrayamos nosotros), fiel al impulso, a la “donación” de sentido del símbolo y a la promesa del filósofo de comprenderlo todo²². Podría expresarse la dirección de esta “repetición” en el aforismo “Le symbole donne à penser”, el símbolo da qué pensar, en el sentido de que *da* y *da qué pensar*. Lo primero que nos da el símbolo es la oportunidad de recargar nuestro lenguaje que, por el intrincado laberinto del pensamiento moderno, ha ido formalizándose para terminar vaciándose. Esa recarga del lenguaje, don del símbolo, significa la restauración de lo sagrado, dice Ricoeur, la recuperación de la relación del hombre a lo sagrado. Nos anima “la esperanza de una recreación del lenguaje; por encima del desierto de la crítica, queremos ser de nuevo interpelados”²³.

Pero lo que nos da el símbolo es qué pensar. ¿Cómo pensar a partir del símbolo, si éste no es una alegoría? ¿Cómo sacar del símbolo “otra cosa”, si el símbolo es, en palabras de Schelling citado por Ricoeur, *tauté-górico*? “Nos hace falta una interpretación que respete el enigma original de los símbolos, que se deje enseñar por éstos; pero que, a partir de allí, promueva el sentido en la plena responsabilidad del pensamiento autónomo”²⁴.

La empresa sería desesperada, si el símbolo fuera totalmente ajeno al discurso filosófico. Pero no es así. Ya hemos insistido en que el símbolo es una palabra, que como tal es asumible o empalmable por la reflexión filosófica. Más aún, el símbolo encierra en sí mismo un movimiento interpretador, pertenece a la hermenéutica. “No existe —dice Ricoeur— lenguaje simbólico sin hermenéutica; allí donde un hombre sueña o delira, se levanta otro hombre para interpretar; lo que era ya discurso, incoherente, pasa a ser discurso coherente por la hermenéutica; desde este punto de vista, la hermenéutica de los modernos prolonga

²² II, 324.

²³ II, 325.

²⁴ II, 325.

las interpretaciones espontáneas que nunca han faltado en los símbolos”²⁵. Pero esta interpretación tiene hoy un carácter crítico, que la hace más auténtica y perfecta: la crítica ha disuelto el mito-explicación, abriendo el camino a la restauración del mito-símbolo. Con todo, esta crítica, si no quiere verse condenada al fracaso final, debe convertirse de una crítica reductora en una crítica restauradora del sentido.

Hemos perdido definitivamente la ingenuidad crédula que se acusa en todo mito o símbolo. Pero está abierta la vuelta a una creencia más sólida, aunque no igualmente inmediata como la primitiva. Ricoeur expresa esta sutura de la creencia con la interpretación mediante la imagen del círculo de inspiración anselmiana: “Hay que creer para comprender” y “hay que comprender para creer”. No se trata de un círculo vicioso y sin salida, sino de un movimiento vivo del espíritu humano.

El intérprete, el filósofo, solamente podrá comprender el símbolo y lo que éste expresa, si se apoya en la precomprensión de aquello mismo por lo que se pregunta al relato mítico, si se mueve en el clima del sentido interrogado. Esta precomprensión es, no simplemente una relación psicológica del intérprete con las expresiones particulares de la vida, sino una relación vital con el asunto del texto o relato que se trata de interpretar. Es, como ha querido *Bultmann*, una afinidad del pensamiento con aquello a que apunta la vida, afinidad del pensamiento con la cosa. La hermenéutica explícita esta precomprensión y abre así el acceso a una experiencia de lo sagrado en una segunda inmediatez desde la comprensión, sobre la primera inmediatez de la creencia.

En esta relación circular entre el creer y el comprender puede hablarse de una “desmitologización”. Debe distinguirse, piensa Ricoeur, entre “desmitologización” y “desmitización”. Toda buena crítica “desmitologiza” en el sentido de que exorciza el *logos* del *mythos*, por ejemplo la representación del universo como una serie de lugares superpuestos, con la tierra en el centro, el cielo en lo alto y abajo el infierno. Esta “desmitologización”

²⁵ II, 326.

crítica es una adquisición del pensamiento moderno, fruto de la honestidad intelectual, de la veracidad y la objetividad. Es al mismo tiempo la oportunidad para llenar el pensamiento *en* los símbolos, de una revivificación de la filosofía al contacto con los símbolos. Esta interpretación “desmitologizadora”, que permanece dentro del modo simbólico, sitúa cada símbolo en el amplio conjunto de símbolos, hace desplegarse las múltiples e inagotables intenciones de cada símbolo, encuentra las analogías intencionales entre mitos y ritos, recorre los niveles de experiencia y de representación que el símbolo unifica²⁶.

Pero no podemos reducirnos a la inteligencia del símbolo, en el símbolo. Porque antes o después se nos plantea la cuestión decisiva: ¿Puedo creer en todo esto? ¿Qué verdad encierran estos símbolos? La respuesta no se encuentra en un puro estudio comparativo de los símbolos. Cuando damos el paso de una consideración estática a una consideración dinámica de los símbolos, empezamos a trasponer los umbrales de la hermenéutica filosófica. En efecto, cada símbolo revela en sí mismo una fuerza iconoclasta respecto de otro símbolo. Esta lucha del simbolismo por superarse a sí mismo en una hermenéutica espontánea es la que puede empalmar con una reflexión filosófica de tipo interpretativo. El pensamiento puede entonces enriquecerse *a partir de* los símbolos.

La hermenéutica a que da origen la hermenéutica espontánea de todo símbolo es considerada por Ricoeur una “deducción trascendental” del símbolo²⁷. La expresión está tomada de la filosofía kantiana y de Husserl. La deducción trascendental kantiana consiste en justificar un concepto mostrando que él es condición de posibilidad de la constitución de un dominio de objetividad. Pues bien, al servirnos de los símbolos y mitos para descifrar cualquier área de la experiencia o existencia humana, el símbolo es verificado por su poder de suscitar, esclarecer, ordenar aquella región de la realidad.

Esta justificación del símbolo por su poder revelador no

²⁶ II, 328.

²⁷ II, 330.

constituye un simple aumento de conciencia de sí mismo, una simple extensión de la circunscripción reflexiva. Una filosofía fundada y enriquecida por el símbolo tiene por tarea una transformación cualitativa de la conciencia reflexiva. Porque todo símbolo es, al fin y al cabo, una hierofanía, una manifestación del vínculo que une al hombre con lo sagrado. El símbolo no puede ser reducido al papel de revelador de una conciencia de sí: lo privaríamos de su función ontológica. Cada símbolo nos habla como índice de la situación del hombre en el corazón del ser, dentro del cual se mueve. Para Ricoeur, la tarea del filósofo consiste en romper el enclaustramiento encantado de la conciencia de sí, quebrar el privilegio de la reflexión. “El símbolo —dice— nos da a pensar que el *Cogito* está en el interior del ser y no a la inversa”²⁸. Tocamos aquí con una segunda revolución copernicana: “El ser que se afirma a sí mismo en el *Cogito* debe descubrir aún que el acto mismo por el que se arranca de la totalidad no deja de participar del ser que le interpela en cada símbolo”²⁹.

Como los símbolos, cualesquiera sean éstos, expresan la situación del hombre en el mundo, el pensamiento filosófico interpretativo tiene por misión elaborar conceptos existenciales, es decir, no solamente estructuras de la reflexión, sino estructuras de la existencia en cuanto esta existencia es el ser del hombre. La interpretación filosófica debe elevar los símbolos al rango de conceptos existenciales.

No hay filosofía sin presupuestos, nos recuerda de nuevo Ricoeur al cerrar su obra. Una filosofía que parte de la plenitud del lenguaje es una filosofía con presupuestos. Su honestidad reside en la explicitación de estos presupuestos, en enunciarlos como creencia, convertir luego esta creencia en un “pari” y esforzarse por recuperar este “pari” en comprensión. A partir de la contingencia y la limitación de una cultura que cuenta con tales o tales símbolos y no otros, la filosofía intenta, mediante la reflexión y la especulación, descubrir la racionalidad de su fundamento³⁰.

²⁸ II, 331.

²⁹ II, 331.

³⁰ II, 332.

Reflexiones finales: perspectivas para la filosofía hoy

Es muy arriesgado juzgar un pensamiento y una obra que están haciéndose. El pensamiento filosófico espera aún mucho de Paul Ricoeur, porque, aun cuando cada hito de su obra ha dado la medida de sí misma, tenemos derecho a creer que la obra completa dará la suprema medida, y allí, en la plenitud de su pensamiento, recobrarán nuevo sentido los niveles inferiores por los que ha pasado ese mismo pensamiento.

Con todo, creemos ya que por la línea que marca Ricoeur la filosofía podría encontrar un nuevo talante, caracterizado principalmente por la búsqueda ansiosa de lo que podría llamarse la integridad existencial de la meditación sobre el hombre y el mundo: una meditación donde encontrará su lugar la dimensión simbólica y mítica de la conciencia humana junto al pensamiento reflexivo o racional.

La integridad a que acabamos de referirnos es algo muy distinto de un sistema. Todo lo contrario. El interés de la obra de Paul Ricoeur reside, a nuestro juicio, en que no sólo realiza una meditación integral sobre el hombre y el ser, sino que esboza ya los principios y la teoría que justifican y dirigen aquella meditación. Y esto sin caer en ninguna pretendida sistematización filosófica. Si hay sistema en Ricoeur, habrá que decir que no se trata de un sistema cerrado. La filosofía y la realidad humana misma, a la que aquélla trata de comprender y dar sentido, están abiertas a insospechadas dimensiones nuevas, precisamente porque se toma en cuenta desde el principio al hombre como palabra y palabra sustancialmente simbólica.

Sobre esa base, la dialéctica de la “desproporción”, la tensión entre lo que el hombre quiere ser y aquello que es, entre lo que comprende o experimenta y el horizonte ilimitado de significatividad hacia el que apunta en cada instante, es la que dirige la existencia humana hacia una plenitud de sentido que es una llamada del ser total, “lo sagrado”, al que el hombre está radicalmente referido.

Por lo que respecta a la “repetición” filosófica del mito

o del símbolo, consideramos que el modo de articulación del lenguaje simbólico con el “logos” directamente filosófico mediante una dinámica interpretadora tal como la propone Paul Ricoeur, es la gran oportunidad para el pensamiento filosófico actual. Ante todo, interesa destacar que el concepto de “repetición” filosófica del mito es un llamamiento a la totalidad o, mejor, repetimos, a la integralidad: la meditación filosófica, nos repite Ricoeur, debe tomar en cuenta toda palabra humana y, en una actitud de profundo respeto al impulso original de la experiencia que el hombre hace de sí mismo, llevar a ésta a la comprensión plena de sí misma abriéndola a la plenitud del sentido que se anuncia en las primeras expresiones simbólicas, complejas o equívocas.

En esta hermenéutica, que Ricoeur ha llamado “deducción trascendental” del símbolo, puede descubrirse, además de la clara influencia kantiana, la honda relación espiritual que une a Ricoeur con la fenomenología de *Husserl*. Para éste, como para Ricoeur, un conocimiento o un valor sólo están *fundados* en la medida en que el sujeto les da un *sentido*. Fundar la percepción, un valor o una ciencia, es proporcionarle un sentido que la supere y la plenifique. Se hace así una crítica (la filosofía moderna no puede no ser crítica, nos recuerda Ricoeur), pero no reductiva, sino interpretativa, amplificadora. Los análisis realizados por Ricoeur sobre los grandes mitos es la prueba mejor contrastada de que esta línea de pensamiento desemboca en realizaciones esclarecedoras de la existencia del hombre en el mundo.

Se impone, pues, una vuelta al mito entendido en el profundo sentido en que lo entiende Ricoeur. Si el mito tiene más sentido que una historia “verdadera”, es porque engloba a la humanidad entera en una historia ejemplar y porque representa, al fin y al cabo, aquella plenitud de sentido y valor a que el hombre y la realidad misma están orientados. Esa plenitud a la que Lévi-Strauss, refiriéndose a “Mana”, ha llamado “exceso y reserva de significación”³¹. Para Ricoeur esta plena significación y valor

a que apuntan todos los símbolos es “lo sagrado”, el ser total, la trascendencia. Es aquí donde el hilo del pensamiento de Ricoeur, implacablemente fiel a sí mismo y a los datos aportados por la experiencia humana, será necesariamente cortado por quien esté prejuizado por sistemas o dialécticas cerradas.

La obra y el pensamiento de Paul Ricoeur podría suscitar, y de hecho ha suscitado, encendidas polémicas, tal vez a pesar suyo. El que lee a Ricoeur puede experimentar que su obra discurre por los cauces de la mayor serenidad espiritual, aliada siempre con la más exigente radicalidad. Precisamente por estas características podrá significar una alternativa decisiva para muchos de los aludidos sistemas filosóficos y para el pensamiento en general: o la fidelidad al hombre integral o la muerte y la superación forzosa.

³¹ Ver Lévi-Strauss C., *Prefacio a: Mauss, Sociologie et Anthropologie*, P. U. F., 1960, p. XLVIII-XLIX, citado además por G. Gusdorf, op. cit., p. 46.