

Reflexión y símbolo

La empresa filosófica de Paul Ricœur

Xavier Tilliette

Una de las publicaciones destacadas de un año especialmente rico –1960– ha sido sin duda alguna la obra de Paul Ricœur *Finitud y culpabilidad*, continuación pero no final aún de una *Filosofía de la voluntad* inaugurada hace diez años con una tesis que hizo época¹. Durante este largo intervalo, toda una década, el pensamiento de Ricœur se ha desarrollado, se ha abierto a nuevos territorios. El joven profesor de la Sorbona, cristiano «comprometido» pero hombre de reflexión ante todo, se ha confirmado como uno de los maestros de la enseñanza filosófica en Francia, muy apreciado por el difícil público estudiante. Parece haber llegado la hora de evaluar el resultado provisional de sus investigaciones.

No obstante, sólo emprendemos este examen a beneficio de inventario. En efecto, el movimiento de la imponente obra que será de ahora en adelante *Filosofía de la voluntad* se orienta, incluso en sus rodeos, hacia un objetivo no declarado; la problemática ya desarrollada plantea interrogantes que quedan momentáneamente sin eco. Pero podemos desde ahora señalar la convergencia de las líneas de investigación y suponer su concordancia final. La espera sería, por lo demás, demasiado larga si hubiese que renovar un crédito de diez años.

Filosofía de la voluntad es la obra maestra de Ricœur. Ha estado acompañada o precedida por varios artículos, algunos recogidos en un volumen, *Historia y verdad*², y por estudios de juventud dedicados a Jaspers (en colaboración con Mikel Dufrenne)³ y a establecer un paralelismo entre Jaspers y Gabriel Marcel⁴. Además, Ricœur

¹ *Philosophie de la volonté*, Col. «Philosophie de l'Esprit», París, Aubier: 1. *Le volontaire et l'involontaire*, 1950. 2. *Finitude et culpabilité*, 1960: I. *L'homme faillible*. II. *La symbolique du mal* [Hay ed. cast.: *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus, 1982]. Designaremos estos volúmenes respectivamente mediante las cifras romanas I, II y III, seguidas de la paginación. [La segunda cifra hará referencia a la traducción castellana.] Se encontrará un excelente resumen del primer libro en la conferencia del 25 de noviembre de 1950 en la *Société française de Philosophie* [P. Ricœur, «L'unité du volontaire et de l'involontaire comme idée-limite», en *Bulletin de la Société française de Philosophie*, vol. 45, n.º 1, enero-marzo 1951, pp. 3-29 (N. del T.)].

² París, Seuil, 1955 [Madrid, Encuentro, 1990].

³ *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, París, Seuil, 1947.

⁴ *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, París, Éditions du Temps Présent, 1948.

ha realizado una traducción de las *Ideen* de Husserl, su tesis secundaria, enriquecida con un prólogo muy perspicaz⁵.

En contacto con estos antecesores ilustres, Husserl, Jaspers y Gabriel Marcel, Ricœur ha elaborado sus herramientas intelectuales y su modo de abordar los problemas. Su orientación filosófica se sitúa en el punto de encuentro difícilmente discernible de sus mentores. Con buenos y meritorios trabajos de comentarista, de crítico y de traductor ha realizado, pues, sus años de aprendizaje, dejándose llevar al umbral del «reino de los espíritus filosóficos», donde, según Jaspers, «nadie nos acoge»⁶.

Sin embargo, la influencia de estas tres grandes autoridades, tan fácilmente apreciable en el primer volumen, *Le volontaire et l'involontaire*, se enriquece en adelante con otros patronazgos, que la desplazan incluso a un segundo plano. Ricœur sigue ahora las huellas de Kant, de un Kant inteligentemente reinterpretado «sin preocupaciones criticistas ortodoxas» (II, 36, 40); recurre también gustosamente a Platón, a Descartes, a Hegel y a Schelling; toma de Heidegger categorías hermenéuticas y el emplazamiento de la perspectiva «epocal». Pero persiste la tríada antigua. Recurre constantemente al análisis eidético husserliano. Jaspers, abandonado en el punto verdaderamente capital de la Culpa como situación límite, da, en cambio, un impulso decisivo a la exploración de los mitos y de los símbolos, la idea de las tres lenguas cifradas que descifra una lectura existencial es una de las claves que utiliza Ricœur, y el carácter irremediable de la «ingenuidad perdida» sigue proyectándose en sus exégesis. Ecos vivos de Marcel persisten en el acento puesto en la alegría primordial de existir, anterior a la gravedad del mundo amenazado, en la evocación del nuevo orfismo y, por último, en la concepción de una filosofía que se abastece «plenamente del lenguaje» (III, 332, 498). Pero todas estas inspiraciones, todas estas aportaciones, asimiladas libremente, sólo permanecen en él como presencias discretas y tutelares. Las coincidencias, a veces fortuitas o subconscientes, con problemáticas tradicionales, especialmente las del idealismo alemán, subrayan, mediante la falta misma de citas, la autonomía de su proceder⁷. Ricœur renuncia a las funciones de bedel o de comentarista para asumir el papel de profesor original. Estamos ante un investigador independiente, cuyos materiales constituyen, en conjunto, una cantera que le pertenece. En *Filosofía de la voluntad*, ha proyectado, más que los conocimientos adquiridos, la

⁵ E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie pure*, t. I, Introducción, traducción y comentario de Paul Ricœur, París, Gallimard, 1950. [Hay edición castellana: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, F.C.E., 1949 (N. del T.).]

⁶ K. Jaspers, *Von der Wahrheit. Philosophische Logik*, vol. 1, Munich, R. Piper, 1947, p. 965. Selección de textos en castellano: *Lo trágico. El lenguaje*, Málaga, Ágora, 1996. Parte de la obra ha sido reimprimida posteriormente con el título *Über das Tragische*, Munich, R. Piper, 1952. Hay trad. cast. de esta segunda edición: *Esencia y formas de lo trágico*, Buenos Aires, Sur, 1960 (N. del T.).

⁷ La dialéctica de lo finito y de lo infinito es el nervio de los sistemas idealistas. Ricœur seguramente hará alusión a ello en su próximo volumen, pero es su última oportunidad. De momento, se pueden poner de relieve sorprendentes coincidencias que algunas notas habrían podido apoyar. Por ocuparnos de Schelling, la «tristeza de lo finito» (I, 420 y ss., II, 154-156, 154-156) que además de un tema romántico es una nota dominante de toda su filosofía (vg. Ed. Schröter [*Werke*, Munich, 12 vol., 1927-1928], IV, 291; V, 313; etc.); el *Zorn Gottes* y el caos ocupan en su especulación un lugar considerable (cfr. III, 65 y ss., 199 y ss.; 225 y ss., 363 y ss.); incluso la metáfora del Vínculo (*Band der lebendigen Kräfte*) aparece a menudo en Ricœur. Es cierto que Schelling permanece abocado al origen de los mitos; pero hemos encontrado una frase que podría servir de epígrafe a *El hombre lábil*: «Alle Schwäche kommt aus der Geteiltheit des Gemüts» (Ed. Schröter, IV, 369). En II, 83, 85, se podría añadir una cita de *Sein und Zeit* (Tübingen, Niemeyer, 1953), p. 244 n., que hace referencia a Husserl.

historia de su pensamiento, con sus intenciones, sus puntos de referencia y sus asedios. ¡Dichosos aquellos que tienen amplios proyectos!

Pero Ricœur no quisiera que dejáramos de mencionar a un filósofo francés recientemente desaparecido, Jean Nabert, autor de *L'expérience intérieure de la liberté*, de *Éléments pour une éthique* y de un extraordinario *Essai sur le mal*⁸. El propio Ricœur proclama su deuda con este excelente pensador de la corriente reflexiva, impregnado también de preocupaciones existenciales. *Essai sur le mal* ha suministrado a Ricœur el modelo de un razonamiento bien dirigido y centrado invariablemente en su problema. En Nabert, en efecto, la solución no supera la hipótesis; lo *Injustificable*—el «Mal radical»—, reasumido por la libertad, resuena, tras chocar con ella, en la doctrina de la libertad para ampliarla e intensificarla. Con el acicate de lo Injustificable, el Yo se siente estimulado a llevar a cabo sin cesar la experiencia amarga y salubre de la contradicción. Leemos, por ejemplo, en la página 35 del *Essai*: «Sólo se nos ofrece una vía: volver del mundo, en el que hemos buscado las huellas de lo injustificable, al yo, donde éste podría tener su origen verdadero si fuese cierto que, sin salir de sí, y sólo mediante la relación que entabla consigo, el yo discierne la invencible contradicción inscrita en su propio ser y se asegura mediante el acto mismo que denuncia esa contradicción: dicha contradicción no tiene remedio ni atenuación imaginable, reaparece en todo esfuerzo por superarla. Pero se trata de una contradicción salvadora cuya ignorancia y desconocimiento están en el origen de las pretensiones del yo».

Sustituid «yo» por «conciencia», «injustificable» por «culpa» o «discernimiento» por «confesión» y tendréis el tema central de las meditaciones de Ricœur. La conciencia confiesa su propia Culpa. Éste es, muy esquemáticamente, el programa que desarrolla, según un plan ordenado, en los dos volúmenes de *Finitud y culpabilidad*. Además, la separación entre lo infinito y lo finito, el análisis de la «desproporción» (o de la «desigualdad»), la noción kantiana de *humanitas* que subyace a una visión ética del mundo, marcan puntos de contacto permanentes entre la tentativa de Ricœur y el ensayo de Nabert.

No podríamos reprochar al autor que realice su vasta empresa por etapas. El monumento ampliado queda, en consecuencia, inacabado por segunda vez. Pero la interrupción resulta más molesta que al término del volumen precedente, pues *Le volontaire et l'involontaire*, descripción pura de las estructuras del querer y prolegómenos de una ontología de la libertad, formaba una relativa totalidad, muy delimitada en su horizonte y en sus conclusiones. En cambio, a los dos tomos de *Finitud y culpabilidad* les falta desgraciadamente el tercer cuadro del tríptico. La Empírica de la Voluntad sigue abierta, los interrogantes que se plantean se abren al borde del vacío. En cuanto a la última etapa de la construcción, la *Poética de la voluntad*, mencionada repetidas veces, podemos resistir más fácilmente su aplazamiento, precisamente porque sólo es el reverso de una mítica de la culpa y depende, por consiguiente, de la misma instancia metódica.

⁸ J. Nabert, *L'expérience intérieure de la liberté*, París, PUF, 1923. *Éléments pour une éthique*, París, PUF, 1943; 2ª ed., París, Aubier, 1962. *Essai sur le mal*, París, PUF, 1955; 2ª ed., París, Aubier, 1970 (N. del T.).

En efecto, las divergencias y los cambios de estructura de la *Filosofía de la voluntad* están articulados firmemente en base a supuestos metodológicos. A cada sección de la investigación, a cada curva de la espiral, corresponde, según un plan preconcebido la puesta en práctica de un nuevo método. La Eidética de la Voluntad, que practica la puesta entre paréntesis o la *epoché* de la Culpa y de la Trascendencia, es decir, la abstracción de la ética y de la metafísica, se atiene al método fenomenológico de la pura descripción y de la comprensión de las estructuras subjetivas: «El eje del método es una *descripción* de tipo husserliano de las estructuras intencionales del Cogito práctico y afectivo» (I, 22). La segunda investigación reintroduce y tematiza la Culpa: la Empírica de la Culpa o del siervo arbitrio, ampliada en una Simbólica del Mal, se separa de una Mítica de la Inocencia. Postula una descripción ya no teórica, sino empírica, «mediante la convergencia de índices concretos» o mediante «el desciframiento de las pasiones» —el único método, dice Ricœur, «que conviene a una topografía del absurdo»— (I, 27). Además, recurre a «la experiencia *imaginaria*» depositada en los mitos y los relatos primitivos. No obstante, este programa metodológico formulado en 1950 no ha sido estrictamente observado y ha sufrido algunos reajustes en el camino. Por último, el tercer estadio, la Poética o Pneumatología de la Voluntad, establecerá las vías de aproximación a la trascendencia. Es prematuro decir cómo tratará de armonizar el autor la lectura ininterrumpida de los mitos, el uso de las «nociones *unitivas*» (I, 32), la sugerencia de las «experiencias radicales que captan el querer en su origen» (I, 33), el recurso a la experiencia artística que «conjura» la creación, y la fecundidad de una «alógica de la paradoja» (I, 35).

Se avanza, pues, de lo abstracto a lo concreto, de lo universal a lo existencial, de los datos puros a la experiencia vivida. No es preciso decir que la Empírica y la Poética de la Voluntad se interfieren, aunque menos de lo que era previsible inicialmente (I, 28, n. 31), sin duda porque la mítica de la inocencia es abarcada y como aplastada por la simbólica del mal. Sea lo que fuere, el mérito de Ricœur reside tanto en la aplicación metódica como en su docilidad a lo que llama la «gracia del lenguaje». Los análisis diversos de *Finitud y culpabilidad* dan testimonio de la movilidad y de los descubrimientos de un pensamiento en continua búsqueda, que la intención sistemática consigue contener, no refrenar. Además, el formalismo conduciría a la esterilidad si no fuese alimentado continuamente con una aportación no-filosófica. La filosofía no es una ciencia deductiva. En este punto, Ricœur refleja la tendencia general de los pensadores contemporáneos.

Al entregar al editor la primera fase de su trabajo, Ricœur subrayaba explícitamente que la continuación requeriría una modificación del método. Sabía, al menos confusamente, que el «largo rodeo» (I, 25) que tenía previsto le llevaría a explorar la «vía larga de los mitos» (III, 244, 411). La promesa estaba echa. De todas formas, los resultados del primer volumen no debían ser puestos en duda. Las estructuras antropológicas de la libertad sin la Culpa, no la libertad ante la Culpa, que pueden ser leídas en el espectro de los «índices racionales de la existencia» (I, 20), mantienen invulnerable su validez. La reintroducción de la Culpa, aislada mediante una reducción deliberada —Ricœur inventa la afortunada comparación con un país intacto ocupado completamente por el enemigo (I, 28; III, 150, 312)—, exigía, sin embargo, la elucidación preventiva de la posibilidad de la Culpa, es decir, del concepto de labilidad.

Esta cuestión previa sólo era entrevista en 1950, sus perfiles aparecían indeterminados, en la medida en que, al ser la culpa un «cuerpo extraño» (II, 10, 14) en la eidética humana, «esta debilidad no resulta en principio inteligible» (I, 27).

El proyecto se ha aclarado, pues, en el camino, desde el momento en que no se percibían claramente el lugar de la empírica descriptiva y el de la mítica concreta. *El hombre lábil*, esbozo de una antropología filosófica, desempeña el papel de eslabón intermedio. Responde a la pregunta acerca del lugar o del punto de inserción del mal en la realidad humana. Pero demos la palabra al autor: «La teoría de la labilidad representa una ampliación de la perspectiva antropológica de la primera obra, que se ceñía más estrictamente a la estructura de la voluntad. La elaboración del concepto de labilidad dio ocasión a una investigación mucho más extensa acerca de las estructuras de la realidad humana; la dualidad habida entre lo voluntario y lo involuntario vino a ocupar el puesto que le correspondía dentro de una dialéctica mucho más amplia, dominada por las ideas de desproporción, de polaridad de lo finito y de lo infinito, y de intermedio o mediación. Precisamente en esta estructura de mediación entre el polo de la finitud y el polo de la infinitud del hombre es donde buscamos la debilidad específica del hombre y su esencial labilidad» (II, 11-12, 15-16).

Este estudio preliminar, que ocupa uno de los tomos de *Finitud y culpabilidad*, empieza más acá o más arriba de la ética propiamente dicha. Se lleva a cabo bajo la égida de Kant, y pone en práctica una especie de analítica trascendental, definida sencillamente como «inspección de la capacidad de conocer» (II, 35, 39), que verifica en el objeto las intencionalidades. El hilo conductor o la hipótesis de trabajo es la idea cartesiana y pascaliana de desproporción que se ampliará y se precisará como «fragilidad». En una primera etapa, precomprensiva, perifilosófica, se recurre a lo patético y a la retórica de la «miseria», tal como la elaboraron, por ejemplo, Platón y Pascal. Después, esta nebulosa o esta «matriz» extrae mediante el análisis reductor la síntesis trascendental, cuyos momentos son la «perspectiva finita», el «verbo infinito» y su mediación en la «imaginación pura», trascendental y esquematizadora. A la síntesis trascendental se añade y le corresponde una síntesis práctica y voluntaria. Esta peripecia abandona la «reflexión de tipo trascendental» por una «aproximación a la totalidad humana», conservando no obstante la primera como guía.

El paso de lo teórico a lo práctico, del conocimiento al querer, se lleva a cabo mediante un regreso al basamento concreto de la reflexión trascendental. Ésta se extrae, en efecto, de la opacidad sensible, y está lejos de poder agotar la experiencia de la miseria. Anteriormente, los análisis de *Le volontaire et l'involontaire* insistían en el arraigo afectivo de la voluntad. En este punto, la síntesis práctica se aclara en la intencionalidad afectiva. Recuperando una intuición de Schelling, que llamaba al deseo «la grandiosa madre del conocimiento»⁹, Ricœur habla de la «luz de la afectividad» o de la «claridad del deseo» (II, 71, 74). Una antropología de lo lábil y de lo finito pasa por la desproporción afectiva.

La antinomia práctica opone entre sí la estrechez finita del carácter y la infinitud de la felicidad en que consiste el destino del hombre. La reconciliación de estos dos momentos tiene lugar en la persona, basada en la idea de *humanidad*, que se

⁹ Ed. Schröter, IV, 252 («Gefühl, Sehnsucht, herrliche Mutter der Erkenntnis»).

manifiesta, a su vez, en el sentimiento de *respeto* (*Achtung*). La referencia kantiana es notoria y, por otra parte, confesada. Pero no podemos dejar de descubrir en esta síntesis algo de ingenio y de artificio. El argumento no convence plenamente, y muestra el defecto de toda prospección fenomenológica. Es cierto que una síntesis de la fragilidad puede repercutir en la fragilidad de la síntesis. En cualquier caso, Ricoeur subraya precisamente la función notablemente semejante que desempeña el respeto en la síntesis subjetiva y la imaginación en la síntesis objetiva. Aunque Kant orienta expresamente el análisis del respeto hacia la ley moral, era oportuno no dejar de lado la orientación lateral hacia la persona.

La síntesis práctica así constituida se prolonga en la dimensión del sentimiento, a fin de recuperar totalmente la plenitud de la miseria, una vez que se hubiese conjurado y eliminado lo patético. Una filosofía del *sentimiento* –en el sentido de *Gemüt* (II, 96, 96)–, del «corazón inquieto» (II, 98, 99), es el tercer tiempo de la antropología de la labilidad. Este momento integra e interioriza a los demás. Así como la síntesis cognitiva, objetual, supone el «punto ciego» (*ibid.*) de la imaginación trascendental, en el punto neurálgico de la «fragilidad afectiva» se basa la realización de una exégesis de la desproporción. Aquí la «piedra angular» del modo de reflexión es que «el sentimiento pone de relieve la propia intencionalidad de las tendencias» (II, 102, 103). El carácter revelador del sentimiento alcanza lo fundamental. «El sentimiento constata que, sea cual sea el ser, somos» (II, 119, 119). El sentimiento merece calificarse de *ontológico* cuando es la Alegría paradójica en la «ausencia misma del ser en los seres» (II, 122, 122). Este poder de revelación es simultáneamente un poder vinculante: el sentimiento «une lo que el conocimiento escinde; me une a las cosas, a los seres y al ser» (II, 147, 147). Pero esta función vinculante da lugar a una nueva dicotomía, a una disonancia íntima. Todas las desproporciones se condensan en el conflicto originario de la subjetividad distendida entre la vida orgánica y la vida espiritual. La mediación que ahora se requiere la ofrece el corazón, el *thymós* platónico, que ocupa un lugar de honor a lo largo de páginas vibrantes. Pero mientras que la imaginación establece calladamente un orden inocente y sereno, la mediación del *thymós* refleja una aspiración indefinida, esencialmente agitada e imposible de aplacar: se trata del corazón inquieto, testimonio y principio de toda fragilidad.

De todo ello, resulta que la labilidad, la *posibilidad* del Mal moral, se inscribe en la propia constitución del ser humano. El hombre es limitación, el hombre es mixto. A través de esta *falla* existencial (II, 92, 156; 93, 156) se insinúa la «tristeza de lo finito», la tristeza según Spinoza (II, 156, 156). Pero se trata de pasar de la capacidad no-tética a la posición del mal, de comprender no ya el punto débil sino la ruptura misma. En el umbral de la falta cometida, el método ha de sufrir una refundición radical.

La verdadera cesura metodológica, la línea divisoria de las vertientes de esta *Filosofía de la voluntad*, se encuentra, en efecto, en el surgimiento de la falta cometida, opacidad impenetrable, contingencia, enigma desconcertante. La fractura refleja el «salto de lo lábil a lo ya caído» (II, 159, 158), de lo ontológico a lo histórico. La articulación débil se ha quebrado, la juntura que existía aún en la «diferencia ontológica» del ser finito ha cedido.

Este accidente absoluto sólo se puede constatar. Ninguna necesidad lo liga a la deficiencia entrevista. La culpa no se puede deducir, es inexplicable; sólo puede ser

reconocida, confesada. Sin embargo, no queda abolida toda continuidad entre la descripción antropológica y la visión ética que domina la *Simbólica del mal*. Aunque sólo se percibirá claramente, con la convergencia del mal y de la desgracia, al término del largo periplo que constituye la odisea de la conciencia desgraciada a través de los mitos. Se ofrece una anticipación de este retorno especulativo en las páginas intermedias sobre el concepto de siervo arbitrio, donde se profundiza en él a través de los símbolos mixtos y del símbolo puro de la mancha para descubrir las infraestructuras intencionales del «télos» en que consiste la noción de siervo arbitrio. Cabría señalar que las indicaciones que se ofrecen sobre esta cuestión nos dejan perplejos, por los juegos de palabras que se hacen sobre «afección, infección y defección», y la reminiscencia kantiana de la auto-afección (III, 148-150, 311-312). Hay que esperar los desarrollos prometidos.

El método seguido es una hermenéutica filosófica, una interpretación ordenada del lenguaje de la confesión tal como quedó depositado en la conciencia arcaica y en la conciencia mítica. El filósofo *reproduce*, imaginativa y *simpáticamente* (III, 153, 320; 315, 488), la confesión inmemorial. Ésta es la tarea de una filosofía de carácter exploratorio y prospectivo que se deja «seducir» e «instruir» (III, 331-332, 498) por los símbolos. Una bella máxima, inspirada por Kant, le sirve de talismán: el símbolo da que pensar. No como la *Athikté* de Valéry¹⁰, ocasión y estímulo de vagos propósitos, sino porque un discurso latente está ligado, incorporado a la sustancia de los mitos. La hermenéutica se basa en el carácter heurístico de los mitos y de los símbolos. El mito, exégesis primitiva de la condición humana, es tan importante como el sentimiento (III, 273, 439).

La simbólica del mal consta de dos partes: una elucidación de los símbolos primarios y un examen tipológico de los mitos del principio y del fin. Estrictamente hablando, el título sólo corresponde, pues, a la primera parte, que examina esas sombrías flores del Mal, cada vez más interiorizadas, que son la mancha, el pecado y la culpabilidad. Las conclusiones de esta primera parte anticipan, en cierto modo, las de la segunda. Pero el circuito mítico tiene un alcance más amplio, y desencadena un movimiento destinado a superar más adelante la esclavitud de la libertad. Además, ambos campos de investigación presuponen la misma tesis, a saber, la «tautegoría» del mundo simbólico y mítico. El término, como sabemos, proviene de Schelling y se distingue del de alegoría¹¹. El mito es tautegórico porque no hay que buscar fuera de él un sentido que le es ajeno. Significa lo que enuncia, y enuncia lo que significa. Por ello, la hermenéutica de los mitos no consiste en traducirlos, sino en rehacerlos, en volver a captar su vida implícita y su *lógos* latente.

Un método que se adhiere hasta ese punto a su objeto no puede definirse con la precisión adecuada. Es solidario constantemente con lo dado, recurre continuamente a la capacidad de invención y a la simpatía inteligente de quien lo practica. Los análisis sutiles, los distintos enfoques y el esclarecimiento recíproco de lo histórico y de lo racional conforman el valor de la obra de Ricœur. Ni siquiera podemos resumirlo¹².

¹⁰ Vid. P. Valéry, «L'Âme et la Danse», en *Œuvres*, vol. II, París, Gallimard, 1960, pp. 148-176 (N. del T.).

¹¹ Cf. la importante obra de M. Pépin, *Mythe et allégorie*, París, Aubier, 1958. La referencia a Schelling es bastante superficial y de segunda mano.

¹² He aquí al menos el plan de esta tipología mítica: 1. El drama de la creación y la visión «ritual» del mundo (relatos sumerios y asirio-babilonios, epopeya de Gilgamesh, el rey hebreo, el titán helénico). 2. El dios malvado y la

La mayor dificultad de una hermenéutica de los símbolos, ya sean éstos de primer o de segundo grado¹³, reside en mantener simultáneamente una reproducción fiel y una criteriología. El filósofo se deja instruir por la tradición simbólica y mítica; pero, por otra parte, la comprende y extrae el sentido de su lenguaje imaginado. Su situación no está fundada, no es concluyente. La «modernidad» le prohíbe vivir en el mundo mítico, pero el fin de la ontoteología le obliga a regresar a las fuentes de la racionalidad. De modo que ha de estar a la vez fuera y dentro.

La perspectiva o el postulado que ha seguido Ricœur, con una gran honestidad, para evitar el dilema, es precisamente la máxima que le sirve de «estrella guía» (III, 222, 387): el símbolo da que pensar. El símbolo transmite el contenido de un conjunto de pensamientos, incita a la expresión especulativa, no es un pensamiento inarticulado y confuso propiamente dicho, sino la inauguración de un movimiento que acaba sublimándose o desembocando en un lenguaje racional. ¿Es preciso emitir un juicio de valor sobre esta evolución? ¿Somos jueces y justicieros del destino de los mitos y de los símbolos? Leyendo a Ricœur, calibramos el profundo cambio que ha experimentado la mentalidad filosófica en algunas décadas. El racionalismo ha perdido toda presunción; pero la senda que ha trazado no permite el regreso.

¿Cómo abarcar, en estas condiciones, la dinámica interna de los mitos, cómo introducir la deriva del tiempo histórico en el tiempo mítico, cómo adoptar un principio de clasificación, no dejarse desarmar por la proliferación simbólica o seguir la flecha que conduce al futuro? Ningún *a priori* preside la explotación de esta selva virgen, pero los trabajos de los mitólogos, fenomenólogos, exegetas e historiadores de las religiones aportan una valiosa contribución. Hay que tener en cuenta sus métodos comparativos. Una vez delimitado un campo concreto, en este caso los mitos del principio y del fin, es posible elaborar, con ayuda de los especialistas, una morfología o una tipología de los mitos. Calibramos su importancia, su área de influencia, su vitalidad y su complejidad; podemos incluso determinar las formas «recesivas» y las formas «cambiantes» junto a las formas dominantes.

Evidentemente, el procedimiento se basa en la uniformización de los mitos y en la universalidad de la conciencia mítica. Es acrónico. Reduce la importancia de las mitologías en beneficio de los mitos, y no intenta establecer un orden de sucesión ni una genealogía, lo que lo separa radicalmente del intento, todavía tan imponente, de Schelling. Cabe preguntarse hasta qué punto es legítimo reducir así la consideración propiamente *histórica* y el problema metafísico.

Pero Ricœur ha escogido deliberadamente la «vía larga» (III, 244, 249; 411, 416) de las figuras simbólicas y de la hermenéutica de los símbolos. Al hacerlo, es consciente del «lugar» desde el que lleva a cabo la exégesis como heredero de la tradición judeo-cristiana y pensador occidental de la «modernidad», en el crepúsculo de una era metafísica que ha sustituido los mitos en declive. De modo que existe una coincidencia entre el final de la irreversible odisea mítica y el punto de partida de ese movimiento retrógrado de lo Verdadero que constituye la recuperación filosófica del mito o, si se prefiere, su «remitologización». Hay que examinar dos cosas, indisociables

visión «trágica» de la existencia (tragedia griega). 3. El mito «adánico» y la visión «escatológica» de la historia (Biblia, san Pablo). 4. El mito del alma desterrada y la salvación mediante el conocimiento (Platón, orfismo, pitagorismo).

¹³ Los símbolos de tercer grado son los símbolos racionales, que serán desvelados en el próximo volumen.

entre sí. En primer lugar, la propia aventura mítica. Ésta es promovida por el lenguaje, es *lógos* que se busca y se abre un camino. De entrada, el mito es la forma cifrada de la crítica de la apariencia (III, 238, 404), signo de distancia y de entrega, aurora de la reflexión. Pero el mito es una experiencia narrada, y sólo es experiencia mediante el relato. En este camino, «la vivencia accede a la luz de la palabra» (III, 244, 411). Las imágenes mueren «como flores cortadas» (III, 191, 355), el flujo de significados continúa fluyendo bajo otros. El mito está animado por una vida latente (III, 165, 327). «Se entrega a la palabra significativa» (III, 159 n, 321 n). En su último estadio, «se eleva» a la «especulación» (III, 284, 451), «prepara la especulación examinando el punto de ruptura de lo ontológico y de lo histórico» (III, 227, 392). Ahora bien, la especulación, la gnosis especulativa, germina en los mitos que ella misma extingue. Esta constatación tiene muchas consecuencias, pues permite prever un tratamiento análogo para las organizaciones míticas y los grandes sistemas conceptuales.

La otra cuestión que queríamos abordar se refiere a la actitud del filósofo de la modernidad, es decir, a los «hijos de la crítica», a los «hombres de inmensa memoria», de los que habla Ricœur (III, 285, 452). Su posición se define lealmente al final del volumen. El lugar de escucha privilegiado es el de la tradición de origen, en este caso, aquel donde se proclama la hegemonía del mito adánico. El principio del discernimiento hermenéutico se basa en una apuesta por la fe. Dicho principio se verifica mediante la experiencia integral, que pone de manifiesto el poder revelador del mito preeminente. Es el círculo de la hermenéutica, esbozado en la conclusión, «centro de toda la obra», círculo que será recorrido en el próximo libro. Otro modo de justificar la elección, que es objeto de estudio en el capítulo «El ciclo de los mitos», consiste en crear un espacio de gravitación alrededor del mito privilegiado: el poder de atracción y de repulsión de éste, su capacidad de consolidar las tensiones y los conflictos, y de hacerles frente, constituye la prueba de una apropiación que lucha victoriosamente por otras apropiaciones. Un último modo de legitimar el mito depende de la teología: pone en perspectiva la simbolización bíblica acerca de la cristología. El filósofo, que no quiere invadir el dominio teológico, se contentará con verificar lo revelado en aquello que revela, el Kerigma en el símbolo (*cf.* III, 252, 418).

El bosquejo que ofrece Ricœur de las líneas directrices de su empresa roza el umbral de una filosofía religiosa o de una apologética. Es importante, sin embargo, dejar de lado un error. Lejos de renunciar a sus derechos y de faltar a su juramento de comprensión total, la filosofía convertida en hermenéutica hace prevalecer su autonomía. El último capítulo, transición más que conclusión, muestra que una «filosofía que comienza por el símbolo» procede de modo inverso a la apologética clásica. Se trata de recuperar racionalmente, de colmar de inteligibilidad, la creencia precomprensiva (la *Vorverständnis*). Con el éxito de este modo de proceder, la filosofía sigue en pie; con su fracaso, muere. Se adivina la amplitud y la dificultad de la tarea que ha afrontado el pensador de la modernidad. Hubo de colmar en la medida de lo posible el hiato metódico que había aceptado. Es decir, habrá de dirigir la filosofía del símbolo a la filosofía de la voluntad, y justificar el largo rodeo dado por la selva de los símbolos. Esta «segunda revolución copernicana» (III, 331, 498) será una deducción trascendental de un nuevo estilo, la constitución de una «empírica del siervo arbitrio» a partir de símbolos que, en lugar de ser descifrados, se convierten en descifradores. Pero Ricœur trata de señalar que tal operación no se contenta con

ampliar la conciencia de sí, con abrir un espacio de obediencia reflexiva; dicha operación suscita una verdadera conversión, sumerge al ser personal en una ontología existencial de la finitud.

Por ello, pretende acceder a una «segunda ingenuidad», a una «segunda inmediatez». Expresiones paradójicas y casi insostenibles en su contenido literal. Enuncian el deseo —la «apuesta inmensa»— de una crítica que supere la crítica, de una crítica restauradora, de una remitización que suceda a la irremediable desmitologización, de una comunicación que supere el olvido de lo sagrado: «Sólo podemos creer al interpretar. Éste es el modo *moderno* de creer en los símbolos; expresión de la angustia de la modernidad y remedio de esa angustia» (III, 327, 493). Una llamada que procede de la noche de los tiempos nos encuentra a la escucha, en el silencio agrandado por tantas voces extinguidas. «Lo que nos anima no es la nostalgia de la Atlántida sumergida, sino la esperanza de una recreación del lenguaje; por encima del desierto de la crítica, queremos de nuevo que se nos interpele» (III, 325, 491).

El bache metódico sólo es, por consiguiente, provisional, y se rellenará con una segunda lectura de orientación trascendental y existencial. Al desciframiento mítico va a sucederle la interpretación de lo que tiene de crítica la experiencia humana. Ricoeur no oculta el peligro de esta postura, pues lo que hace que su tesis sea cautivadora es lo que la hace también frágil. Nos referimos a una comprensión de los mitos que sea también un recuerdo, de un exilio que sea una tierra habitable. Planea sobre las páginas finales de la *Simbólica del mal* una nostalgia que recuerda el lamento de Hiperión.

A decir verdad, vemos claramente hacia dónde se encamina este «amanecer», este esfuerzo apasionado por recuperar el lugar, que está en todas partes y en ninguna, donde nacen conjuntamente el ser, lo sagrado, el lenguaje y la filosofía. El origen lleva en su seno toda verdad. Pero tenemos derecho a pedir una explicación y un estatus más satisfactorios de la aventura metafísica. La angustia de la modernidad no es la última palabra. ¿No es la diversidad metodológica la imagen de un desconcierto que cede demasiado rápido a la fatalidad? Por citar sólo dos ejemplos: Blondel y el padre Fessard (este párrafo de Ricoeur recuerda la dialéctica del pecado en los *Ejercicios*)¹⁴ señalan vías rectilíneas, racionales e *históricas* que no han dejado de tener vigencia. Por otra parte, el teólogo, según Ricoeur, nos parece algo peligroso separado del filósofo. Un pensador protestante, es cierto, tiene más campo libre, se siente menos incómodo que un filósofo católico, quien no se atreverá a escribir que la noción de pecado original es un «pseudoconcepto»¹⁵. Pero lo que más nos inquieta es la suerte que aguarda a las formalizaciones filosóficas y teológicas y, en general, a la especulación. Tenemos la impresión de que, en el próximo libro, Ricoeur se aproximará a un vado muy estrecho y apenas señalado. Las interferencias entre la Empírica y la Poética amenazan con multiplicarse, algo que, por otra parte, no reprochamos.

¹⁴ Cf. III, 235, 401 más que III, 72, 231 (el pecado como «nada») o p. 82, 241 (el pecado como «posición»).

¹⁵ Cf. III, 85, 244 donde el pecado original es una racionalización de tercer grado, mientras que en la página 224, 389 vuelve a pasar al segundo grado y es calificado de «falsa columna». Renunciando a toda discusión acerca de este problema cargado de malentendidos, planteamos simplemente la pregunta: ¿qué es el pecado original privado de su dimensión histórica?

Pero el autor, obligado a devaluar la «gnosis especulativa», se inclinará a sustituir por la especulación verdadera la evocación mítica y la invocación existencial.

Sin embargo, nuestro crédito y nuestra atención siguen intactos. El valor de un libro se mide tanto por el interés que suscita como por el asentimiento que provoca. Y vamos a señalar, según el propio Ricœur, las direcciones titubeantes en las que la obra trata de inscribirse. Las buscamos en el corto «ruego de publicación» que aparece junto a *Finitud y culpabilidad*, y, sobre todo, en una conferencia reciente que impartió en el *Istituto di Studi Filosofici* de Roma¹⁶; esta conferencia enlaza directamente con las conclusiones de la *Simbólica del mal*.

La problemática en curso de explicación se refiere al pensamiento reflexivo, armazón de la visión ética. Hay que atravesar éste de parte a parte, asumirlo hasta el final. La desmitologización es ineluctable. Los filosofemas sustituyen a los símbolos. Pero la ruina de los mitos conlleva un déficit de sustancia existencial y afectiva. «El precio de la claridad es la pérdida de profundidad»¹⁷. Además, la reflexión raya peligrosamente, como su tentación permanente, en la gnosis especulativa, cuyo exuberante florecimiento invade el problema del mal. Para no extraviarse en el falso saber, ha de exorcizar los «símbolos racionalizados» (caída, pecado original, pasión, materia, negatividad, etc.), que son *falsos conceptos*, y ha de devolverlos a los estratos anteriores, símbolos primarios y mitos, como *verdaderos símbolos* del siervo arbitrio. La reflexión rigurosa lucha, pues, en dos frentes: contra la ingenuidad mitológica y contra la gnosis especulativa y dogmática. Sin embargo, se desarrolla en esta doble oposición, pues los símbolos, «fondo *revelador* de la palabra que habita entre los hombres»¹⁸, imantan el pensamiento que les confiere sentido. Las gnosis y las teodiceas dan un nuevo impulso, mediante su propio oscurecimiento, a la visión moral hacia su rostro tenebroso, no ético, trágico, hacia el misterio de la iniquidad. Luego, la reflexión, superándose a sí misma, busca la inteligibilidad en una *historia sensata* más que en una *lógica del ser*. El mal como aventura del ser, como algo integrado en la historia del ser, lo trágico conservado o reconciliado¹⁹. Éste es el polo que se vislumbra en el horizonte de esta dialéctica que se da entre el siervo arbitrio y el mal. Por ello, además, «los grandes mitos son, a primera vista, mitos del principio y del fin»²⁰.

El examen del universo ético no se limitará a explorar el remoto pasado cultural y filosófico. Confrontará la simbólica en conjunto con las explicaciones modernas de la culpabilidad. Psicoanálisis, criminología, ciencia política, «genealogía de la moral», etc., serán invitadas, de este modo, a poner a prueba la solidez de una filosofía instruida por los símbolos²¹.

¹⁶ P. Ricœur, «Herméneutique des symboles et réflexion philosophique», en *Archivio di filosofia*, 1961 [vol. 31, n.º 1-2]. *Il problema della demitizzazione*, pp. 51-73. Debate, pp. 291-297 (con una intervención de H. Birault, quien critica la idea del discurso filosófico necesariamente lastrado por supuestos no-filosóficos).

¹⁷ *Art. cit.*, p. 65.

¹⁸ *Art. cit.*, p. 60.

¹⁹ Se trata de la «tragilógica del ser» de la que habla en III, 304-306, 471-473. Ésta pone de manifiesto una de las motivaciones más escondidas y más imperiosas de la investigación de Ricœur. Citemos: «Toda nuestra reflexión posterior depende en este punto de esta última *alternativa*: o consolidar lo trágico integrándolo en una lógica del ser, o invertirlo en una cristología. Esta elección entre dos posibilidades depende de una *Poética* de la libertad que todavía no está a nuestro alcance» (III, 306, 473).

²⁰ *Art. cit.*, p. 70.

²¹ Consecuentemente, «diremos más tarde cómo esta alienación que acabamos de aclarar a partir de la justificación por las obras puede ser comprendida igualmente al modo hegeliano, marxista, nietzscheano, freudiano o sartreano» (III, 139-140, 300).

Más allá de la ética y de su historia, es decir, como una apuesta lejana, se abre el ámbito de la *historia sensata* que jalonará la *Poética*. Pero es demasiado pronto para trazar sus líneas directrices²². Si la empresa llega a buen puerto, y hay muchas posibilidades de que así sea, se cumplirá el deseo que formulaba Ricœur al pensar en el reiterado callejón sin salida del que trata una y otra vez de salir: «Acertado y extraño sería que, en el seno de una misma filosofía, coincidieran la abundancia de los signos y de los enigmas sin resolver y el rigor de un discurso no complaciente»²³.

Traducción: *Gabriel Aranzueque*

²² Cf. *art. cit.*, p. 73.

²³ *Art. cit.*, p. 58.