



Paul Ricoeur: creatividad, simbolismo y metáfora

Prof. Mgtr. Adelaida E. González Oliver*

INTRODUCCION

Paul Ricoeur, uno de los más destacados filósofos del siglo XX, nació en Valence, ciudad del sudeste francés, en 1913 y murió en mayo del 2005, a los 92 años. Su obra constituye uno de los legados más completos y más ricos que ha recibido el pensar filosófico actual.

Rector de la Universidad de Nanterre y profesor en la Sorbona, y en las Universidades de Lovaina y de Chicago, su nombre alcanzó celebridad mundial por su dilatada y prestigiosa obra, dentro de la que se debe destacar la *Filosofía de la voluntad*, que incluye el estudio de la “Simbólica del mal”, de relevante importancia respecto de su teoría de los símbolos. Otros textos importantes que produjo la incesante labor de su pensamiento son: *Tiempo y narración*; *La Metáfora viva*; *Sí mismo como otro*; *Freud: una interpretación de la cultura*. El total de sus publicaciones alcanza a trece volúmenes y aproximadamente setecientos artículos.¹

Sus investigaciones parten del reconocimiento de las filosofías del pasado, a las cuales accede y reactiva al contacto con nuevos problemas. En relación con la historia de la filosofía establece una dialéctica entre innovación y tradición. Ricoeur piensa que la tradición filosófica sólo puede seguir viva en tanto y en cuanto sobre ella se realice una reapropiación creadora, una innovación de sentido respecto de los diferentes temas y teorizaciones que la misma encierra. La historia de la filosofía debe ser «revisitada» continuamente. Pero, además, el pensamiento filosófico debe incursionar fuera de su propio territorio, por ejemplo, en el dominio de una determinada ciencia, o en el de ciertos problemas actuales, desde los cuales se ha de hacer una lectura creadora, tanto de ellos como de su pasado.² La actividad especulativa e investigativa de Ricoeur receptiona otros discursos, está abierta a la alteridad significada por otras posiciones, doctrinas o modos de expresión lingüística.

La prolífica obra de Paul Ricoeur abarca una vasta esfera de temas e intereses, esto es, aborda los más diversos campos del discurso científico y filosófico tales como: la filosofía analítica del lenguaje, la semiótica, la teoría literaria, las teorías de la historia, teorías de la acción, teoría crítica, ética, derecho, psicología, estructuralismo, teología, estudios bíblicos,

* E-mail: adegonzalezoliver@hotmail.com

¹ Cf. MORATALLA, Tomás Domingo. “Paul Ricoeur (1913-2005): Memoria, recuerdo y agradecimiento”. En: http://www.uned.es/dpto_fim/vfen/invFen4/. Marzo / 2006; y BALZER, Carmen. “Un hacedor de símbolos”. En: *La Nación*, Buenos Aires, 1983.

² Cf. MORATALLA, Tomás Domingo. Art. citado.



historia de las religiones, fenomenología y hermenéutica.³ No obstante tal diversidad de inquietudes e investigaciones en tan diferentes áreas, la filosofía de este intelectual polifacético y transdisciplinario se desarrolla desde la fenomenología, corriente metodológico-filosófica que actúa como eje vertebrador de toda su trayectoria de pensamiento.

Pareciera que ninguna línea filosófica hubiese dejado de ser tenida en cuenta, de ser investigada o conocida por Ricoeur a la hora de reflexionar sobre determinadas cuestiones. A través de un estilo sobrio y moderado, y respetuoso del pensamiento de los otros autores, expone Ricoeur un conocimiento casi desmesurado, abarcador de extensos ámbitos de corrientes y textos.⁴ La amplitud de su obra y su pensamiento, sumamente reflexivo, meduloso y profundo, tal vez no estén sobrepasados por ningún otro pensador de la actualidad.⁵ Pero su posición, frente a las teorías confrontadas, es de mediación, de respeto de la alteridad, de intento de conciliación –algo que algunos han entendido como “eclecticismo”-, actitudes propias de un hombre apasionado por el conocimiento y por diversas problemáticas, que buscó encontrar a través del diálogo con las diferentes posiciones, elementos para actuar y modificar la realidad y para contrarrestar el mal que a ésta afecta.⁶

De ahí que se pueda decir, con Mónica Cragnolini que la filosofía de Paul Ricoeur “tal vez represente uno de los modos más amplios y dialogantes del pensar contemporáneo.”⁷ En efecto, la genialidad de Ricoeur se funda en el hecho de que pese a tener certezas profundas, dialoga con todos, pues intenta unir la pluralidad de discursos, la multiplicidad de fragmentos con que se pone en contacto en su dilatada trayectoria de indagación y reflexión. Su filosofar procura armonizar pensamientos opuestos -pero no por ello considerados mutuamente excluyentes, sino, por el contrario, abiertos unos a otros- en un intercambio enriquecedor que culmina en una conjunción reconciliadora e integradora.⁸

Ricoeur pone en evidencia la multiculturalidad en la que el hombre se hace a sí mismo, en la que modela su ser, en la que se forma. Y en razón de esto, propone la tolerancia, la aceptación del otro y de lo otro, pero no en un clima de indiferencia, sino, por el contrario, en un ámbito que promueve el encuentro.

³ Cf. AZOFEIFA SÁNCHEZ, Yonhny. Marzo/2006. “Utopía e Ideología: Un acercamiento desde el pensamiento de Paul Ricoeur”. En: http://www.itcr.ac.cr/revistacomunicacion/Vol_12_N2_2002/Paulricoeur.htm.

⁴ Cf. CRAGNOLINI, Mónica. “Paul Ricoeur, una filosofía del diálogo”. Marzo / 2006. En: <http://www.fce.com.ar//detalles libro.asp?IDL=3089>.

⁵ Cf. Op. cit. AZOFEIFA SÁNCHEZ, Yonhny. “Utopía e Ideología: Un acercamiento desde el pensamiento de Paul Ricoeur”.

⁶ Cf. Op. cit. CRAGNOLINI, Mónica. “Paul Ricoeur, una filosofía del diálogo”.

⁷ Op. cit. CRAGNOLINI, Mónica. “Paul Ricoeur, una filosofía del diálogo”.

⁸ Cf. Op. cit. BALZER, Carmen. “Un hacedor de símbolos”.



El filósofo francés destaca, en la entrevista que le hiciera Carmen Balzer,⁹ el papel integrador de las diversas ideas y concepciones que desempeña la «imaginación creadora», que actúa como eje de toda formulación simbólica y lingüística y, por consiguiente, en estrecha vinculación con la «poiesis» del simbolismo.

En la interpretación de los símbolos religiosos y míticos, de los símbolos del inconsciente, de los textos y metáforas, la fenomenología suele ser empleada como un instrumento auxiliar, suele convertirse en un “ingrediente” de la hermenéutica; sin embargo, no por ello Ricoeur, la ubica en un lugar secundario en sus procesos de especulación y análisis. La fenomenología de Ricoeur recupera la dimensión ontológico-metafísica, y, asimismo, se convierte en una metodología adecuada para prestar atención al carácter misterioso, recóndito, muchas veces incomprensible de la realidad.

En una ponencia de 1975, Ricoeur concibe a la fenomenología como una condición previa indispensable para cualquier hermenéutica. De ahí que se pronuncie “a favor de la fórmula unitaria, ya familiar desde Heidegger, de una fenomenología hermenéutica”.¹⁰ En su obra *Del texto a la acción*, Ricoeur explica el “injerto” de la hermenéutica, heredada de Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer, en la fenomenología de Husserl, asentada en la tradición reflexiva que se remonta, entre otros, a Kant y Descartes. En ese ensayo expone los aportes de esta tradición a la hermenéutica: la primacía del tema de la comprensión de sí; la cuestión del sentido; la búsqueda de una fundamentación última, etc.

La hermenéutica, por su parte, añade a la fenomenología la confesión de la opacidad de la conciencia de sí para sí misma; la necesidad de dar un gran rodeo por el mundo de los signos, símbolos y normas y por todas las obras de la cultura para alcanzar la comprensión de lo que es el hombre. Ricoeur valora enfáticamente los discursos “otros”, la palabra “otra”, la alteridad; se vale de los dones, de los aportes, de los recursos de la cultura para penetrar en el misterio de lo humano. No se queda sólo con la filosofía. Su pensamiento se alimenta de fuerzas opuestas, paradójicas, de difícil ensamblaje. La hermenéutica agrega también a la filosofía de Husserl la idea de la finitud de la comprensión y del conflicto de las interpretaciones que se genera en esa finitud.

La unión de la hermenéutica con la fenomenología ha dado lugar a una transformación profunda de la última; pero esa transformación no produjo una ruptura en la tradición

⁹ Cf. Op. cit. BALZER, Carmen. “Un hacedor de símbolos”.

¹⁰ WALDENFELS, Bernhard. *De Husserl a Derrida; introducción a la fenomenología*. Trad. Wolfgang Wegscheider. Rev. Técnica Joan-Charles Mèlich. Barcelona, Paidós Ibérica, 1997; p. 80.



fenomenológica; por el contrario, Ricoeur se convenció cada vez más, a lo largo de su labor intelectual, de la filiación reflexiva y fenomenológica de la hermenéutica.¹¹

1. CREATIVIDAD

1.1. Poética

Ricoeur se propuso elaborar una poética¹² de las experiencias de creación y recreación, poética que constituiría una verdadera filosofía de la Trascendencia. Pero, si bien nunca llegó a concretar este proyecto, sus obras *La simbólica del mal*, *La metáfora viva*, y *Tiempo y narración* aluden en muchos aspectos a esa meta, en tanto investigan las múltiples modalidades de lo que más tarde llamaría una “creación regulada”, la cual se halla implicada en los grandes mitos sobre el origen del mal, en las metáforas poéticas y en las intrigas narrativas.¹³

La poética es una disciplina descriptiva que alude, tal como lo indica su raíz griega *poiēsis* (fabricación de algo que resulta ser diferente de su autor), al carácter productivo de algunos tipos de discurso (sin distinguir entre prosa y poesía) y también del simbolismo.

¹¹ Cf. RICOEUR, Paul. “Autocomprensión e historia.” En: CALVO MARTINEZ. (Comp.) *Los caminos de la interpretación. s/Datos bibliográficos*; p. 34.

¹² Una reflexión propia, creadora, en este caso, acerca de la “creación” y “recreación” culturales o artísticas.

La palabra poética proviene del verbo griego *poiēin* que originariamente significó «hacer», «fabricar», «producir» y muy pronto pasó a querer decir «crear», y luego representar algo o a alguien artísticamente; más precisamente, crear algo mediante la palabra, siendo el proceso de tal creación la «poesía» (*poiēsis*)

Del poetizar, la poesía y lo poético se ocuparon con singular detalle Platón y Aristóteles. Platón expuso diversas ideas sobre la poesía y los poetas. Concibió la poesía, en términos generales, como una actividad creadora, que implicaba –o al menos así debía ser– una imitación (*mimesis*), aunque entendiendo ésta como una participación en el mundo de las Ideas, que era el mundo de lo verdaderamente real. Esto convertía a la poesía en una especie de sabiduría de carácter representativo, distinta de la sabiduría en sentido estricto que provenía del conocimiento de las Ideas. En tanto expresión de belleza, la poesía, además, era algo transido de lo sensible, pero siempre que eso sensible dejara «translucir» o «transparecer» lo inteligible. Cuando los poetas no elegían el objeto adecuado para la imitación, la poesía no era lo que debía ser. A esos poetas Platón los llamó «mentirosos», «malos poetas» y es a ellos a los que se propuso expulsar de la República ideal.

Aristóteles, por su parte, trató el tema de la poesía o lo poético, y sus diversas formas, en su obra *Poética*. En ella, concibe a la poesía como imitación, en el sentido de representación de las acciones humanas por medio del lenguaje. Dentro de las expresiones poéticas, incluye este filósofo la epopeya, la tragedia, la comedia, el ditirambo, etc., siendo todas ellas formas de imitación. Lo poético no incluye las artes plásticas, pero sí la música instrumental y la danza. (Cf. FERRATER MORA, José. *Diccionario de Filosofía*. 2ª reimp. de la 5ª ed. Buenos Aires, Sudamericana, 1971. T. II, pp. 441-442; y ROSS, W. D. *Aristóteles*. Trad. Diego F. Pró. Buenos Aires, Sudamericana, 1957; p. 393). Aristóteles expone en la citada obra las distintas formas de expresión que él considera poéticas: “La epopeya, y (...) la tragedia, la comedia lo mismo que la poesía ditirámica y las más de las obras para flauta y cítara, da la casualidad de que todas ellas son (...) reproducciones por imitación”. (ARISTÓTELES. *Poética*. Trad., Introd., y Notas de Juan David García Bacca. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1946; p. 1).

¹³ Cf. RICOEUR, Paul. *Autobiografía intelectual*. Trad. Patricia Willson. Buenos Aires, Nueva Visión, 1997; p. 28.



Ricoeur reconoce en los símbolos una singular potencia de invención o creación, es decir, de producción de *sentido*, de *innovación semántica*, todo lo cual implica a su vez una función *heurística*, que es un poder de descubrimiento o invención de rasgos inéditos de la realidad, de aspectos inauditos del mundo.

La poética, asimismo, revela una función central del lenguaje: la función de *mediación*, que se cumple dentro de tres ámbitos relacionales: entre el hombre y el mundo, entre el hombre y sus semejantes, y entre el hombre y su sí mismo. La primera mediación puede denominarse “referencia”, la segunda, “diálogo”, y la tercera, “reflexión”. La potencia heurística del lenguaje actúa, entonces, en los tres órdenes: el de la referencia, el del diálogo y el de la reflexión. Por ello, se puede decir que el lenguaje es capaz de transformar simultáneamente la visión del mundo, el poder de comunicación con los demás y la comprensión que cada uno tiene de sí mismo. La poética describe, entonces, cómo el simbolismo, al producir sentido, acrecienta la experiencia humana, a través de la triple mediación de la referencia, el diálogo y la reflexión.¹⁴

En dos ensayos incluidos en *El conflicto de las interpretaciones*: “La estructura, la palabra, el acontecimiento” y “La cuestión del sujeto: el desafío de la semiología”, se revela el interés de Ricoeur en el fenómeno de la innovación semántica, de la producción de un sentido nuevo a través del lenguaje.

La creatividad es un problema central en el pensamiento de Paul Ricoeur. Con sus propias palabras expresa en *L’histoire comme récit et comme pratique*:

Mi único problema desde que comencé a reflexionar es la creatividad. La consideré desde el punto de vista de la psicología individual en mis primeros trabajos sobre la voluntad, después en el plano cultural con el estudio de los simbolismos.¹⁵

Uno de los objetivos centrales de Ricoeur es reconfigurar la experiencia, actuar creadoramente sobre la realidad, sobre la vida y la sociedad, contrarrestando el mal que las afecta.

2. EL MUNDO DE LOS SÍMBOLOS

2.1. *El mito y los símbolos míticos*

En los ensayos sobre el pensamiento de Husserl, Ricoeur toma distancia del concepto de “conciencia de sí” inmediata, directa, es decir, del supuesto común a Husserl y a Descartes acerca de la inmediatez, la transparencia y la apodicticidad del *Cogito*, pues ve la necesidad de

¹⁴ Cf. RICOEUR, Paul. *Educación y Política; de la Historia Personal a la Comunión de Libertades*. s/ Trad. Buenos Aires, Docencia, 1984; pp. 21-22.

¹⁵ PÉREZ ÁLVAREZ, Miguel Ángel. “Webcreatividad y constructivismo.” Enero / 2005. Mazo / 2006. En: Revista en Línea ARENOTECH. http://www.arenotech.org/2005/revue_web_creativite_2005/.



prestar atención a los signos y a las obras del mundo de la cultura como vía para lograr el conocimiento del ser del hombre.

El sujeto, para Ricoeur, no se conoce a sí mismo directamente, por el contrario, su autoconocimiento está mediatizado por los signos que las grandes culturas imprimen en su memoria y en su imaginario. Esto lo conduce a realizar un largo desvío, en sus investigaciones sobre el yo o sobre el sujeto, por el orbe de los símbolos y los mitos elaborados por las civilizaciones más importantes.¹⁶

Los mitos y los símbolos míticos constituyen un tipo de saber, un modo de formalización cultural que ayuda a comprender la experiencia directa que el hombre de las sociedades arcaicas tiene de sí mismo, del cosmos y de las diversas situaciones sociales e históricas en las se ve envuelto y comprometido.¹⁷ En este sentido, cabe agregar, retomando los conceptos de Georges Gusdorf, que el mito expresa el primer conocimiento que el hombre adquiere de sí mismo y de su contorno. Es una forma de pensamiento, una forma de aprehensión de la realidad que se da de modo directo. El pensamiento mítico está íntimamente adherido al ser de las cosas y siempre se vincula a un ámbito existencial; por ello, los mitos no pueden ser comprendidos si se los desliga de la situación o del contexto al que se refieren. Algunos filósofos han sostenido, en razón de esto, que los mitos requieren una «interpretación literal», es decir que deben ser comprendidos ateniéndose exclusivamente a lo que expresan, no suponer sobreentendidos o que dicen más de lo que enuncian.¹⁸

El mito es *lenguaje*, es *Palabra*, palabra compleja, a cuya luz la prosaica realidad cotidiana adquiere significados humanos y orientadores del vivir colectivo y personal. Gracias al mito se van constituyendo en las distintas culturas, conjuntos de representaciones y complejones de significados que brindan orientación al comportamiento humano y son capaces de compensar con su aporte de conocimientos y de normatividad el “desfondamiento radical”¹⁹ del hombre arcaico inmerso en una realidad multivalente, incierta y con frecuencia amenazadora.

El mito suministra, asimismo, un tipo de información diferente de la que transmiten otros saberes; se trata de una información acerca de lo radical, total y básico. Por ello, los mitos contienen un saber *sapiencial* que se expresa de modo ambiguo y simbólico, acorde a la significación polivalente de su objeto, al carácter translógico o sublógico de algunos aspectos

¹⁶ Cf. Op. cit. RICOEUR, Paul. *Autobiografía intelectual*. p. 32.

¹⁷ Cf. CENCILLO, Luis. *Mito, Semántica y Realidad*. Madrid, La Editorial Católica, 1970. pp. 7, 446.

¹⁸ Cf. GUSDORF, Georges. *Mito y Metafísica; Introducción a la filosofía*. Trad. Néstor Moreno. Buenos Aires, Nova, 1960; pp. 13,18,24.

¹⁹ Cf. Op. cit. CENCILLO, Luis. *Mito, Semántica y Realidad*. pp. 12, 439.



de éste, que lo vuelven difícilmente comprensible mediante el pensamiento racional.²⁰ El saber mítico proporciona al hombre arcaico una “*base de sentidos en profundidad*”, para poder actuar humanamente y comprenderse a sí mismo, pues el ser humano se ha sentido siempre *desfondado*, es decir, carente de un suelo firme de creencias o conocimientos desde el cual actuar, respecto de cuestiones metafísicas fundamentales – el origen del mundo, de sí mismo, de la realidad, el destino de ultratumba, los poderes sobrehumanos, etc.-.²¹

Los mitos, en tanto fenómeno universal y milenario -que aún en la actualidad perdura de modo activo y eficaz- hacen presuponer que cumplen una función vital y necesaria; la misma, para Luis Cencillo, es la de conectar o hacer tomar conciencia más o menos vaga al hombre, de “dimensiones básicas profundas y reales de su propio ser, de las raíces nutricias de su existencia”,²² precisamente, los mitos se han forjado con frecuencia sobre la base de intuiciones privilegiadas acerca de realidades transempricas y de sus insospechadas conexiones. A partir de estas experiencias se conformaron “constelaciones representativas” y líneas de orientación ética, en virtud de las cuales los relatos míticos ayudaron a subsanar la desorientación original del hombre arcaico, que se sentía rebasado por el misterio en el seno de una realidad diversa y compleja, plena de acechanzas y de ámbitos, hechos y objetos desconocidos y renuentes a ser comprendidos fácil y completamente por los hombres de mentalidad mítica.

Pero las narraciones míticas, por otra parte, nunca proporcionan una información inmediata y exacta, ni expresan de forma unívoca y estática su contenido; éste más bien se trasluce de modo impreciso, con una reticencia densa de alusiones ambiguas.²³ En otros términos, los mitos no contienen una reproducción casi fotográfica de los diversos aspectos de la realidad, por el contrario, constituyen una “notificación *mediata*, simbólicamente cifrada (...) de relaciones inaccesibles a la experiencia familiar”.²⁴ En palabras de Cencillo, el mito no acaba de dar formularia y estáticamente, el último contenido de su mensaje, esencialmente irreductible a categorización culturalmente definitiva, [sino que lo transmite] mediante una *difusa presencia ausente* y en un *silencio denso de alusiones transcategoriales*,²⁵ por lo cual se puede decir que el relato mítico más bien alude, sugiere, sin afirmarla expresamente, “la complejidad multidimensional de su objeto”.²⁶

²⁰ Cf. Op. cit. CENCILLO, Luis. *Mito, Semántica y Realidad*; p. 442.

²¹ Cf. Op. cit. CENCILLO, Luis. *Mito, Semántica y Realidad*; pp. 8-9 y 447.

²² Op. cit. CENCILLO, Luis. *Mito, Semántica y Realidad*; p. 445.

²³ Cf. Op. cit. CENCILLO, Luis. *Mito, Semántica y Realidad*; pp. 8-9, 439 a 441.

²⁴ Op. cit. CENCILLO, Luis. *Mito, Semántica y Realidad*; pp. 439-440.

²⁵ Op. cit. CENCILLO, Luis. *Mito, Semántica y Realidad*; p. 441.

²⁶ Cf. Op. cit. CENCILLO, Luis. *Mito, Semántica y Realidad*; p. 441.



Históricamente, el pensamiento mítico ha precedido al pensamiento racional, que ha dado origen a la filosofía y a la ciencia. En este sentido, Ricoeur advierte que no existe filosofía sin presupuestos, sin una trayectoria previa de saberes, de reflexiones precedentes. Cencillo afirma que casi todas las representaciones culturales proceden del saber mítico -que es un saber verdadero acerca de realidades profundas o últimas-.²⁷ Es ilusorio buscar un punto de partida totalmente originario, con exclusión de todo conocimiento anterior. Al recurrir a lo arcaico, a lo nocturno, a lo onírico, se pueden atenuar las dificultades que plantea el intento de hallar un comienzo radical para la filosofía. Por eso, la comprensión de los símbolos míticos puede conducir al punto de partida, al comienzo del saber humano en el que ya se encuentra casi todo lo que posteriormente tematizará el pensamiento filosófico.

La filosofía, por consiguiente, para Ricoeur, es un recomenzar, un “hacer memoria partiendo de una palabra ya en marcha”²⁸, un comenzar recurriendo a la memoria, retomando los presupuestos y las significaciones más ricas vinculadas -en el caso del tema que se está tratando en esta exposición-, a lo sagrado. La filosofía depende, entonces, de un sentido ya dado, de un sentido que ella no inaugura. Pero si bien con ella no nace el sentido, se puede decir que es generadora de una especial forma de reapropiación del mismo.²⁹

Carl Jung retoma la expresión de un Padre de la Iglesia, diciendo que «el mito es lo que se cree siempre, en todas partes y por todos»³⁰; y afirma asimismo que todo hombre vive vinculado no sólo a la sociedad humana actual, sino también al pasado, a lo ancestral, a un conjunto de mitologemas acumulados por la humanidad a lo largo de la historia y elaborados por el “espíritu primitivo” o arcaico,³¹ o conciencia mítica; de modo que constituye una total excepción aquél que cree vivir fuera de lo mítico. Un mito inconsciente y preconsciente

²⁷ Cf. Op. cit. CENCILLO, Luis. *Mito, Semántica y Realidad*; p. 439.

²⁸ RICOEUR, Paul. “El Símbolo da que Pensar”; p. 701.

²⁹ Cf. Op. cit. RICOEUR, Paul. “El Símbolo da que Pensar”, s/Datos bibliográficos; p. 701.

³⁰ JUNG, Carl G. *Transformaciones y símbolos de la libido*. s/Trad. Buenos Aires, Paidós, 1952; p. 18.

³¹ Toda la energía y el interés que el hombre actual consagra a la ciencia y la tecnología, los orientaba el hombre antiguo hacia la mitología, hacia un pensamiento dominado por la imaginación, la fantasía y la afectividad. El mundo de los mitos es un mundo de fantasías, desvinculadas en cierto modo de la realidad externa y regida por la subjetividad, que, como fuente interna y prolífica genera variadísimas figuras, de carácter fundamentalmente artístico. Parece ser que la finalidad del espíritu mítico de los tiempos arcaicos residía no en captar objetivamente el mundo real sino en adaptarlo a través de producciones estéticas a fantasías y esperanzas subjetivas. Para la antigüedad mítica, todo era antropomórfico o teriomórfico, era igual a un hombre o un animal. El sol fue representado, en algunos casos, con alas o pies, para aludir a su movimiento. La luna era considerada como una madre fecunda. Las culturas dominadas por el pensamiento mítico, elaboraron una imagen del mundo totalmente alejada de la realidad, pero atinente cabalmente a sus interpretaciones, ideas y fantasías eminentemente subjetivas, vinculadas en gran medida a sus necesidades existenciales. (Cf. Op. cit. JUNG, C. *Transformaciones y símbolos de la libido*; pp. 45-46).



configura a todo hombre;³² pues “la conciencia individual es sólo la inflorescencia y fructificación estacional que nace del perenne rizoma subterráneo”³³ que conforman los mitos.

A través de la fantasía creadora, se expresa aquel espíritu primigenio elaborando imágenes extrañas contenidas en las mitologías de todos los pueblos y épocas y que presentan una notable afinidad transgeográfica y transtemporal; imágenes que también constituyen el *inconsciente colectivo*, heredado por todos los individuos. La fuente creadora de los mitologemas es siempre la misma: el psiquismo y el cerebro humanos, que funcionan de modo casi similar en todas partes, por lo cual, los símbolos míticos mantienen vínculos y semejanzas entre sí a pesar de estar alejados cronológica, étnica y geográficamente.³⁴

2.2. La Simbólica del Mal

En los años sesenta, la hermenéutica de Paul Ricoeur se halla centrada en los símbolos, pues éstos encierran tal plenitud de lenguaje y sentido que constituyen para este autor un punto de partida privilegiado para el pensar filosófico. Los símbolos expresan ideas y significados en forma de enigma, y con ellos intenta Ricoeur articular la reflexión racional.³⁵ El propósito de este autor es pensar a partir de la simbólica, más precisamente, de un complejo de símbolos que constituyen “la simbólica del mal”.

Ricoeur aborda esta simbólica para investigar el tema de los símbolos, pues la misma encierra las expresiones figuradas o alegóricas más elementales, más antiguas, que representan la experiencia del mal, del mal padecido o cometido por el hombre. En este sentido, uno de los símbolos más arcaicos es el de la mancha.³⁶ Pero, ¿por qué Ricoeur se interesa por el problema del mal?

El tema del mal es el punto de partida al mismo tiempo que la ocasión para tratar la cuestión de los símbolos y de la hermenéutica. Los símbolos que conciernen a la naturaleza del mal no son meros símbolos entre otros, son, para este autor, símbolos privilegiados.

³² Cf. Op. cit. JUNG, C. *Transformaciones y símbolos de la libido*; pp. 18-19,24.

³³ Op. cit. JUNG, C. *Transformaciones y símbolos de la libido*; p. 19.

³⁴ Cf. Op. cit. JUNG, C. *Transformaciones y símbolos de la libido*; p. 24.

³⁵ Cf. Op. cit. RICOEUR, Paul. *Autobiografía intelectual*. p. 36, y RICOEUR, Paul. *Introducción a la simbólica del mal*. Trad. María Teresa La Valle y Marcelo Pérez Rivas. Buenos Aires, La Aurora, 1976, p. 25 a 27.

³⁶ La mancha, en la que Ricoeur reconoce una gran riqueza de significación, representa la impureza propia de lo corporal y sensible. El mito órfico habla del cuerpo como del elemento impuro, en el que el alma –pura e inmortal- se halla prisionera y del cual intenta liberarse realizando todo tipo de rituales de purificación. Esta simbólica de la mancha alude a la exterioridad y positividad del mal, al hecho de que el mal (el cuerpo, cárcel y tumba del alma) es algo que está “puesto” en la existencia, está “ya allí”, constituyendo lo involuntario, lo que el hombre no ha elegido; pero que lo seduce, y lo tienta a recorrer el camino hacia la “caída”. (Cf. Op. cit. RICOEUR, Paul. *Introducción a la simbólica del mal*; pp. 29-30).



Para responder a la pregunta formulada más arriba es interesante hacer una breve incursión en la concepción antropológica que Ricoeur expone, fundamentalmente, en *Lo voluntario y lo involuntario*, concepción que revela el lugar central que tienen en el pensamiento de este autor la cuestión humana, la paradoja viviente que es el hombre y el sentido de su existencia. El hombre está constituido por estructuras de pasividad y de actividad.

La pasividad es “lo otro que está en mí”, es la carnalidad que liga al hombre con el universo y que lo coloca en situaciones que no elige voluntariamente, situaciones en las que se halla inmerso sin haberlo decidido él mismo. La pasividad es “lo que se da en mí sin mí”; la plataforma finita desde la que el ser humano actúa en el mundo, el conjunto de motivaciones, circunstancias, hechos y factores que el mismo no elige libremente; en otras palabras, los aspectos involuntarios de su vida: el nacimiento, la misma vida, el inconsciente, el carácter. El sujeto es, en este sentido, un yo dependiente, pues no se hace solo a sí mismo, sino que es solidario de un cosmos, participa de una cultura, de un lenguaje, de un determinado contexto histórico. El yo siempre necesita ser ayudado por otro, requiere de la alteridad.

Ricoeur desarrolla una antropología filosófica que intenta convertir en una ontología fundamental analizando las estructuras constitutivas del ser humano, al cual, por otra parte, concibe como una totalidad concreta, pues a Ricoeur le interesa el sujeto personal, el sujeto histórico, carnal, la totalidad que *hic et nunc* es cada ser humano. El problema para él no es qué es el hombre sino quién soy yo –misteriosa cuestión a dilucidar y que hay que plantear de una manera precisa-. El yo individual es un enigma, su existencia es una anomalía radical en el universo; es libertad encarnada, cantidad irrelevante, pero sin embargo, insustituible; suprema improbabilidad en cuanto al hecho de existir, de haber nacido. Pero, además, el yo es “un acontecimiento”; no un ejemplar más de la especie, un caso más de ser humano, pues con cada uno nace la instancia de la novedad, y cada uno es producto de la creatividad de la naturaleza, del cosmos, de lo Trascendente e, incluso, de la de su propio ser.

Ese sujeto, que en sus dimensiones de actividad es proyecto, decisión, esfuerzo, impulso voluntario y consentimiento a lo involuntario absoluto,³⁷ a lo que está dado ya y no se puede cambiar, no tiene sólo una dimensión espiritual, sino también una parte corporal y, si bien en algunos aspectos de su vida es dueño de sí, al mismo tiempo es servidor de lo “necesario”, de lo “involuntario”, de las estructuras de pasividad ya enunciadas.³⁸

Desde el ámbito de lo voluntario, o como ser dotado de voluntad libre, el hombre es dinamismo, proyecto motivado, tendencia hacia la totalidad, hacia un ideal de ser, pero es todo esto desde lo “involuntario absoluto”, contando con poderes que le son dados –corporales y

³⁷ Consentimiento que a veces se convierte en rechazo, en no aceptación de lo que se ha recibido de la naturaleza y la sociedad, generándose así una actitud de “resentimiento” respecto de todo lo existente.

³⁸ Cf. Op. cit. RICOEUR, Paul. *Autobiografía intelectual*; pp. 25-26.



psíquicos- y que debe conocer, pero con los cuales también debe establecer amistad, acuerdo, concordancia.

Lo voluntario es el “ad-esse”, el deseo de ser, la tensión hacia el ideal. Lo involuntario es lo que cada individuo ha recibido, de la naturaleza, la sociedad, la cultura; es el “in-esse”; en otros términos, es el arraigo histórico y geográfico, la pertenencia terrenal, que forman parte de la existencia de cada hombre.

Sobre la base de estos conceptos, Ricoeur confiesa haber tomado de Pascal la idea de elaborar una “ontología de la desproporción”.³⁹ El hombre es un ser viviente inhabitado por una máxima tensión entre lo finito y lo infinito, entre lo involuntario marcado por la finitud del mundo material y social e histórico, y lo voluntario que tiende a trascender lo empírico, lo dado, lo inmediato; motivado por un anhelo muchas veces ineludible de lo infinito. Es esta polaridad la que lleva a Ricoeur a hablar de una desproporción estructural. El espíritu encarnado que es el hombre, en tanto yo o sujeto, implica una dinámica de infinitud que se manifiesta en el deseo; pero en tanto ser carnal, es una presencia finita. Por la corporeidad está siempre en una perspectiva finita. Por el yo, por su interioridad de naturaleza espiritual, en cambio, el hombre está atravesado por un verbo infinito.

El hombre es “desproporcional”, “inadecuado”, “inconformable” en su deseo de ser; habita en él una exigencia de felicidad y totalidad que lo desborda, que supera sus límites empíricos. Sus deseos desmedidos reclaman correspondencia, satisfacción, pero éstas no pueden ser siempre alcanzadas, pues muchas veces las mismas sólo existen en el orden del acontecimiento incierto, de la novedad, de la alteridad, de lo que sólo cabe esperar (y esto implica a veces esperar lo imposible y, por ende, desesperar).

La relación de desproporción entre la finitud y la infinitud del ser del hombre “constituye (...) el «grado de ser», la «cantidad de ser» del hombre”⁴⁰, revela el carácter limitado de la vida humana, de sus posibilidades y logros, limitación que se convierte en sinónimo de “labilidad”. En otros términos, la finitud, las fronteras, los impedimentos que cercenan las más caras aspiraciones de la existencia, engendran la fragilidad, la falla, la deficiencia, por las cuales el mal se hace presente en la vida humana. La posibilidad de que el mal afecte a la vida del hombre se debe a la desproporción que constituye su ser esencialmente y a la síntesis frágil que este sujeto “desproporcionado” puede lograr entre los polos extremos de lo limitado y contingente de su ser y lo ilimitado a que aspira; entre la exigencia de felicidad, entre el deseo de infinitud y el límite que le marcan sus posibilidades finitas. Esto genera un “conflicto primigenio” y permanente que desgarrará su ser íntimamente y que lo convierte en un

³⁹ Cf. Op. cit. RICOEUR, Paul. “Autocomprensión e historia.” En: CALVO MARTINEZ (Comp.); p. 29.

⁴⁰ RICOEUR, Paul. *Finitud y culpabilidad*. s/Trad. Madrid, Taurus, 1969; p. 211.



individuo marcado por el fracaso, por la falla en el intento de conciliar su finitud y contingencia con su aspiración a la infinitud.⁴¹

Con el concepto de labilidad o fragilidad, Ricoeur vincula la posibilidad alojada en el ser del hombre de obrar mal, la ocasión de la “caída”. Para Ricoeur es insuficiente intentar explicar la causa del mal moral atribuyendo la misma sólo a la limitación de las criaturas, idea ésta sostenida por una larga tradición filosófica. Tampoco acepta definir la limitación constitutiva del hombre como una participación en la nada o en el no-ser.⁴²

El concepto de labilidad también alude a la zona y estructura de menor resistencia que en este ser ofrecen un punto vulnerable al mal.⁴³ La posibilidad de caer, de todos modos, aún no constituye la desviación o degeneración de lo originario o de lo normal en que consiste el mal⁴⁴; es decir que la fragilidad humana no basta para explicar el hecho real de cometer el mal.

Entre la labilidad, como mera posibilidad de caer y la caída efectiva o la comisión concreta del mal hay un abismo, una cesura que sólo puede salvarse con un «salto», un salto que constituye un enigma.⁴⁵ Para saber cómo el hombre ha dado el salto hacia el mal es necesario investigar cómo ha ocurrido este hecho, qué lo ha producido, por qué este ser inhabitado por una dimensión trascendente se deja arrastrar por sus deseos ilimitados de bienes terrenales, de cosas finitas o mundanas en las que cree hallar la felicidad. Estas cuestiones son las que conducen a Ricoeur a tematizar la cuestión del origen del mal.

La reflexión antropológica llega hasta las condiciones que hacen posible el salto; se detiene en la zona anterior a éste. Esto exige, entonces, para entender el momento del salto, “emprender una nueva ruta, aplicar una reflexión de nuevo estilo”⁴⁶, y con ese fin prestar atención a los *símbolos* del mal mediante los cuales la conciencia reconoce ese mal, es decir, hace la *confesión* del mismo.⁴⁷

⁴¹ Cf. Op. cit. RICOEUR, Paul. *Finitud y culpabilidad*; pp. 212, 222, 224.

⁴² Cf. RICOEUR, Paul. “El concepto de labilidad” en: Op. cit. *Finitud y culpabilidad*; pp. 210-211.

⁴³ Cf. Op. cit. RICOEUR, Paul. *Finitud y culpabilidad*; p. 225.

⁴⁴ El mal se origina en la *hibrys*, y en la capacidad imaginativa del hombre. No se introduce en la vida humana en razón de la corporalidad, sino por la dimensión de infinito que afecta a las pasiones y que genera las ambiciones desmedidas de poder, de riquezas, de gloria, etc. Ricoeur llama a esto la “mala infinitud”, sustentada en la soberbia del hombre que quiere una autoposición radical en relación con los aspectos mundanos, empíricos o materiales.

La falta es un acontecimiento que se origina en las funciones superiores del hombre; ocurre “por el lado de lo grande” del individuo. Es en relación con los aspectos más prominentes, más sobresalientes de la persona, que se produce la tentación que conduce a la falta. Ésta provoca un vaciamiento de las estructuras más buenas; constituye una malversación parasitaria de lo bueno.

⁴⁵ Cf. Op. cit. RICOEUR, Paul. *Finitud y culpabilidad*; pp. 224, 226.

⁴⁶ Op. cit. RICOEUR, Paul. *Finitud y culpabilidad*; p. 224.

⁴⁷ Cf. Op. cit. RICOEUR, Paul. *Finitud y culpabilidad*; p. 224.



Surge de este modo una “grieta metodológica”, una escisión entre la fenomenología de la labilidad y la simbólica del mal, cisura que se corresponde con el hiato que separa en el mismo ser del hombre la posibilidad de la culpa, la posibilidad de caer, de la caída efectiva.

El razonamiento, por consiguiente, habrá de dar un gran rodeo por la simbólica del mal, expresada en diversos mitos, para reintegrar finalmente las enseñanzas de esa simbólica a una antropología verdaderamente filosófica.⁴⁸ El comienzo del mal, cuestión siempre enigmática, ha sido explicado simbólicamente a través de distintos relatos míticos desde épocas muy arcaicas; en otras palabras, se trata de una problemática de la cual el hombre se ha ocupado a través de los discernimientos propios de una racionalidad mito-poética.

La introducción al tema del mal implica, entonces, acercarse a los discursos que lo han tematizado. No hay civilización que no se haya ocupado de este tema. Ya en los pueblos primitivos y antiguos se ha expresado discretamente, y a modo de sugerencia, más que de afirmación concreta y precisa, lo que es el mal en sí mismo, en los relatos mítico-simbólicos. Es por ello que la filosofía debe partir de lo que el hombre ya descubrió en su experiencia del mal y que aparece plasmado en las narraciones míticas, en las grandes totalizaciones culturales.

Dilucidar el misterio del mal, requiere que la fenomenología se transforme en hermenéutica, pues es preciso ponerse en contacto con otros lenguajes, con otras experiencias y símbolos, que han de ser enjuiciados, interpretados, valorados. Los símbolos son el lenguaje irremplazable a través del cual el hombre ha expresado su reconocimiento, su confesión del mal desde las épocas más antiguas. Ricoeur afirma, en este sentido que:

No hay, en efecto, un lenguaje directo, no simbólico, del mal padecido, sufrido o cometido. Ya sea que el hombre se reconozca a sí mismo como responsable o como víctima de un mal que lo inviste, lo expresa desde el principio en una simbólica.⁴⁹

El recorrido a través de los símbolos no presupone, para Ricoeur, abandonar la tradición de racionalidad rigurosa que anima a la filosofía desde los griegos, ni tampoco exponer un saber que sea exclusivo producto de algún tipo de intuición imaginativa. Por el contrario, de lo que se trata es de elaborar conceptos que permitan la comprensión y que estén organizados según un orden sistemático, para transmitir por medio de las construcciones de la razón la riqueza de significado que precedió desde muy antiguo a toda elaboración racional, pues “todo fue dicho antes de la filosofía, por signos y por enigmas.”⁵⁰

⁴⁸ Cf. Op. cit. RICOEUR, Paul. *Finitud y culpabilidad* ; pp. 224-225.

⁴⁹ Op. cit. RICOEUR, Paul. *Introducción a la simbólica del mal*; p. 27.

⁵⁰ Op. cit. RICOEUR, Paul. *Finitud y culpabilidad* ; p. 35.



2.2. Naturaleza e Interpretación de los Símbolos

El uso de símbolos en el ámbito de la vida humana –en la cual cumplen la función de elementos fundamentales para la representación y comunicación de diversidad de contenidos– reside ante todo en la peculiaridad sensible y espiritual del hombre, que tiene la necesidad de dar forma intuitiva a lo suprasensible y de hacer patente lo que no puede ser objeto de experiencia inmediata. Los símbolos forman parte del lenguaje humano. Constituyen un tipo de expresión que desempeña un papel esencial en la configuración del mundo y en la comunicación entre los hombres, pues vuelven presente a la conciencia lo que materialmente está ausente.⁵¹

René Guénon, señala que el conocimiento humano no es puramente intelectual, dado que, por lo general, parte de una base sensible para alcanzar la verdad. Además, toda expresión o formulación traduce exteriormente al pensamiento, es una simbolización de éste; por ello, el lenguaje común o natural no es sino una forma de simbolismo. No hay entonces oposición entre el empleo de palabras y de símbolos figurativos, pues estos dos modos de expresión pueden ser considerados como mutuamente complementarios.

Ahora bien, para Guénon, el lenguaje procede de modo analítico, discursivo, del mismo modo que la razón humana, de la cual es su instrumento propio y cuyo discurrir reproduce en la forma más exacta posible.⁵² El simbolismo, por el contrario, es esencialmente sintético, y por eso mismo «intuitivo» en cierta manera, lo que lo hace más apto que el lenguaje para servir de punto de apoyo a la «intuición intelectual», que está por encima de la razón.⁵³

En efecto, Guénon subraya la superioridad del simbolismo sintético frente al lenguaje común, dado que el primero abre posibilidades de concepción ilimitadas, en tanto que el último, con significados más definidos y fijos, impone al entendimiento límites más o menos estrictos.

Las expresiones simbólicas ayudan a la mente humana, de acuerdo con las posibilidades individuales, a comprender más o menos completamente o con mayor o menor profundidad las verdades que representan. Los conocimientos más elevados, cuya verdad no podría ser transmitida más que en forma figurada, se alcanzan, precisamente, a través de los símbolos que los expresan, los cuales velan sin duda para muchos tales verdades, pero las

⁵¹ Cf. GONZALEZ OLIVER, Adelaida E. *Las concepciones clásicas del tiempo: tiempo cíclico y tiempo lineal*. Trabajo de Investigación para las Becas de Pre y Pos-Grado otorgadas por la Secretaría General de Ciencia y Técnica de la UNNE, 1992-1994. Inédito; pp. 31-32.

⁵² Cf. GUENON, René. *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*. Trad. Juan Valmard. Est. prelim. Armando Asti Vera. 2ª ed. Buenos Aires, EUDEBA, 1976, pp. 8-9.

⁵³ Op. cit. GUENON, René. *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*; p. 9.



manifiestan en todo su esplendor a los que saben aprehenderlas o verlas a través de su configuración alegórica.⁵⁴

Los símbolos abren la puerta al misterio, a los reductos enigmáticos de la realidad. Ocultan tras de sí lo arcano. Se adosan como extraños ornamentos a los velos de Maya que esconden el verdadero ser, hablando un lenguaje críptico, pletórico de imágenes y analogías, un lenguaje sugerente y significativo de los atisbos balbuceantes de lo Real verdadero, de lo que señala, desde un punto incierto en lo espacio-temporal, hacia lo desconocido inmerso en otras dimensiones.

Ricoeur distingue entre símbolos de primer grado, constituidos a partir de la experiencia de la naturaleza y anteriores a toda elaboración mítica, teológica o filosófica, y los símbolos míticos, mucho más articulados e incluidos en un relato, con personajes, lugares y tiempos fabulosos.

El símbolo es un signo que, como todo signo, apunta más allá de la cosa a la que el mismo se refiere. El signo es una cosa que hace conocer a otra, al representarla en virtud de una correspondencia analógica entre el significante y el significado. Pero no todo signo es símbolo, pues los signos técnicos son transparentes, expresan sólo lo que significan de primera intención. Los signos simbólicos, en cambio, tienen un sentido primero, literal, patente, que conduce por vía de la analogía a un segundo sentido, que está latente, que no se muestra abiertamente. El símbolo, entonces, es donante, es dador de un segundo sentido, diferente del literal, y la relación analógica entre los dos sentidos no puede ser objetivada ni puede ser comprendida intelectualmente.⁵⁵

La estructura semántica del símbolo se define, entonces, por un doble sentido⁵⁶: un “sentido literal, usual, corriente, que guía el develamiento del segundo sentido, al que efectivamente apunta el símbolo a través del primero.”⁵⁷ Es decir que la significación directa, inmediata, se halla referida analógicamente a un segundo significado que puede ser aprehendido sólo a través del primero. Este primer sentido conduce, más allá de sí mismo, hacia el segundo, que se podría llamar analogado, por estar ligado por analogía al primero. El significado primario corresponde a la “cosa” concreta que actúa como símbolo; pero ese significado patente e inteligible de primera intención “arrastra” al significado secundario, a un sentido más íntimo, no inmediatamente evidente que debe poder ser develado para llegar a aquello que se simboliza.⁵⁸ Y es en ese segundo nivel de significación donde se halla la riqueza inagotable del

⁵⁴ Cf. Op. cit. GUENON, René. *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*; p. 9.

⁵⁵ Cf. Op. cit. RICOEUR, Paul. *Introducción a la simbólica del mal*; pp. 27-28.

⁵⁶ Cf. Op. cit. RICOEUR, Paul. *Introducción a la simbólica del mal*; p. 36.

⁵⁷ Op. cit. RICOEUR, Paul. *Autobiografía intelectual*; p. 33.

⁵⁸ Cf. CENCILLO, Luis. *Mito; Semántica y realidad*; p. 18.



símbolo, en virtud de la diversidad de contenidos que encierra. Es decir que el símbolo, a diferencia del signo, se refiere a una cosa difícilmente definible de modo preciso y no conocida totalmente; además, su significado encierra diversas variantes análogas y cuanto más numerosas sean éstas más completa y exacta será la imagen del objeto representado simbólicamente. Los símbolos, entonces, por contraposición a los signos o alegorías creados para representar cosas conocidas, señalan una realidad poco conocida o totalmente ignorada.⁵⁹ El signo, por su parte, tiene un significado fijo, es una “abreviatura” convencional y de uso general para designar o aludir a un objeto, circunstancia o hecho ya sabidos o determinados.⁶⁰

El símbolo, a diferencia del signo que implica una convención arbitraria por la cual se relaciona un significante con lo significado, no es jamás completamente arbitrario y, por ello, no es vacío, pues subsiste siempre un rudimento de relación natural entre el significante y lo significado.⁶¹

Los símbolos, ideación imaginaria de la realidad, desempeñan un papel esencial en los mitos.⁶² Luis Cencillo habla de los mitologemas para referirse a las “unidades simbólicas de naturaleza mítica”, es decir, a los símbolos míticos. Para este autor, los mitologemas constituyen una clase de símbolos que, a diferencia de las palabras, los términos técnicos y otro tipo de signos –cuyo valor expresivo se da sólo dentro del marco idiomático respectivo y de acuerdo con un código convencionalmente elegido-, son independientes de la convención.⁶³

Como dice Cencillo, «el pensamiento simbólico hace estallar la realidad inmediata».⁶⁴ A través de los símbolos se “abren” los canales de comunicación con una segunda realidad, con lo real-desconocido –inmanente y trascendente a la vez a las formas visibles-, con lo sobrenatural.⁶⁵

Los símbolos míticos, en razón de su plurivalencia semántica, dejan translucir la densidad ontológica, la multiplicidad de formas, dimensiones y aspectos que alberga la compleja textura de lo real. En este sentido, Luis Cencillo habla de la “multidimensionalidad” del mito, como de su propiedad sobresaliente de servir de canal expresivo a la confluencia de dimensiones significativas, esenciales y radicales, que la

⁵⁹ Op. cit. JUNG, Carl G. *Transformaciones y símbolos de la libido*; pp. 234-235.

⁶⁰ Cf. Op. cit. JUNG, C.G. *Transformaciones y símbolos de la libido*; p. 137.

⁶¹ Cf. Op. cit. RICOEUR, Paul. *Introducción a la simbólica del mal*; p. 58.

⁶² Cf. Op. cit. GONZALEZ OLIVER, Adelaida E. *Las concepciones clásicas del tiempo: tiempo cíclico y tiempo lineal*; pp. 32.

⁶³ Op. cit. CENCILLO, Luis. *Mito; Semántica y realidad*; p. 18.

⁶⁴ Op. cit. CENCILLO, Luis. *Mito; Semántica y realidad*; p. 298.

⁶⁵ Cf. Op. cit. GONZALEZ OLIVER, Adelaida. *Las concepciones clásicas del tiempo: tiempo cíclico y tiempo lineal*; p.33.



conciencia humana puede captar intuitivamente en los acontecimientos, en los objetos y en las diversas realidades.⁶⁶

Para este mismo autor, el mito no sería un lenguaje arcaico y superado, sino la expresión de un modo de comprender ciertos aspectos de la totalidad multidimensional que es la realidad y que no son reductibles a los modos de concepción o de categorización propios de la racionalidad lógica, pues tales aspectos son irracionales o, mejor aún, superracionales, por lo cual es inviable su expresión a través del lenguaje abstracto, formalizado y cuantificable de la ciencia y de la excesiva racionalización y actitud reduccionista y hasta simplificadora que a veces asume el discurso filosófico; aspectos que son producto de intuiciones privilegiadas acerca de las profundidades más inaccesibles de la realidad, de aquellas regiones acerca de las que sólo se puede hablar desde el símbolo y el mito.⁶⁷ Pues, en efecto, los símbolos míticos surgirían de la zona más radicalmente profunda de contacto entre la mente y la realidad (considerada en su dimensión de totalidad y (...) coimplicación universal de relaciones a diversos niveles),⁶⁸ la zona en la que es mínima la distancia del pensamiento respecto del objeto. Por consiguiente, a causa de este conocimiento profundo que puede lograrse desde la conciencia mítica, “fue y seguirá siendo el mito el *humus* en donde todo *logos* haya de hundir sus raíces para poseer un mínimo de vitalidad”⁶⁹, y alcanzar la verdad.

La densidad expresiva de los símbolos míticos o mitologemas proviene del hecho de ser éstos un producto de la “conciencia indivisa”,⁷⁰ es decir, de una zona muy profunda de la mente –que Edgar Morin llama Espíritu Raíz o Arkhé Espíritu- en la que aún no están separadas la conciencia racional y la conciencia mítica, una zona que recibe “la notificación inteligible de las realidades con las que se mantiene en contacto *simpático*”⁷¹; lo cual hace del símbolo una puerta de acceso a experiencias o conocimientos que sin él quedarían ocultos, serían inaccesibles o, como dice Cencillo, “inconscienciables”.

Desde luego que para conocer el significado de los símbolos míticos se requiere una labor exegética que ha de asumir el riesgo de los enfoques unilaterales o reduccionistas, de las inferencias erróneas, sesgadas, poco lúcidas, riesgo que, con frecuencia, se corre ante todo significativo polisémico.⁷²

⁶⁶ Cf. Op. cit. CENCILLO, Luis. *Mito; Semántica y realidad*, p. 421.

⁶⁷ Cf. Op. cit. CENCILLO, Luis. *Mito; Semántica y realidad*, pp. 421-422, 425.

⁶⁸ Op. cit. CENCILLO, Luis. *Mito; Semántica y realidad*, p. 421.

⁶⁹ Op. cit. CENCILLO, Luis. *Mito; Semántica y realidad*, p. 421.

⁷⁰ Cf. Op. cit. CENCILLO, Luis. *Mito; Semántica y realidad*, p. 421.

⁷¹ Op. cit. CENCILLO, Luis. *Mito; Semántica y realidad*, p. 421.

⁷² Cf. Op. cit. CENCILLO, Luis. *Mito; Semántica y realidad*, pp. 421-422.



La interpretación de los símbolos exige, entonces, una labor ardua y perseverante en la que han de intervenir no sólo la racionalidad lógica sino también las capacidades intuitivas y creadoras del investigador. El símbolo, como señala Ricoeur, impulsa al pensamiento a una tarea interpretativa infinita, pues siempre parece decir algo más; las exégesis de los símbolos comúnmente parecen insuficientes ante el plus semántico que las rebasa y que sugerentemente se anuncia y asoma detrás de aquéllos. De ahí la conocida frase de este autor: “el símbolo da que pensar”. En efecto, el símbolo puede ser objeto de reflexión filosófica, de una reflexión paciente y medulosa, de un examen crítico y eminentemente racional, pues no es totalmente ajeno al raciocinio- aunque se trate de un raciocinio primario- y, además, es lenguaje, pertenece al mundo de la palabra. Asimismo, no existe elocución simbólica o poética que en todas las culturas no suscite un movimiento de interpretación. Lo que puede haber de raciocinio germinal e incluso incoherente en el símbolo se organiza en raciocinio coherente a través de la hermenéutica.⁷³ En este sentido, “la hermenéutica moderna prolonga y amplía las interpretaciones espontáneas que los símbolos estimularon en todos los tiempos.”⁷⁴

Los símbolos encierran un enigma, por eso llevan a pensar, por eso motivan la reflexión y hacen necesario elaborar una exégesis recomenzada una y otra vez desde el pensamiento pensante y «poniente»; requieren una interpretación que respete su misterio original y al mismo tiempo se deje iluminar por las luces y enseñanzas que las expresiones simbólicas encierran, para producir, sobre el fundamento de las mismas, un sentido que sea subsidiario de un pensamiento autónomo.⁷⁵

Ricoeur señala tres etapas en la *comprensión* de los símbolos, comprensión que parte de éstos, pero a la vez va más allá de ellos.

La primera consiste en una *fenomenología*, es decir, una comprensión del símbolo a través de otros símbolos, reubicando cada enunciado simbólico en una totalidad que es más vasta que él, pero que está a su mismo nivel conformando un “sistema de símbolos”. La fenomenología del símbolo hace aparecer una coherencia, una sistematicidad en el mundo de los símbolos. Pero en esta etapa aún no se llega a la *verdad*, al significado profundo de lo simbólico.⁷⁶ Ricoeur no se ha limitado a esa “comprensión del símbolo por el símbolo y en el símbolo”⁷⁷, no se ha detenido en la tarea de vincular unos mitos con otros, no se ha quedado en la comprensión panorámica y superficial del mundo de los símbolos del mal humano, yendo de una representación a otra pero sin comprometer su propio juicio. Este modo de proceder elude

⁷³ Cf. Op. cit. RICOEUR, P. “El Símbolo da que Pensar”; p. 703.

⁷⁴ Op. cit. RICOEUR, P. “El Símbolo da que Pensar”; p. 703.

⁷⁵ Cf. Op. cit. RICOEUR, P. “El Símbolo da que Pensar”; p. 703.

⁷⁶ Cf. RICOEUR, Paul. *Introducción a la simbólica del mal*. Op. cit, pp. 35-36.

⁷⁷ Op. cit. RICOEUR, Paul. “El Símbolo da que Pensar”; p. 708.



el problema de la verdad, de la verdad auténtica y profunda. Es necesario abordar una nueva tarea por la cual se ha de abandonar el punto de vista comparativo, el recorrido de un símbolo a otro –propios de la fenomenología- para establecer una relación comprometida, apasionada y crítica con las expresiones simbólicas. Es entonces cuando se inicia la labor *hermenéutica* propiamente dicha, es decir, la labor de interpretación, que requiere que el intérprete abandone la posición de espectador desinteresado y se apropie simpatéticamente de cada simbolismo particular, anticipándose al sentido por el cual se interroga, para poder aproximarse al mismo. Esto significa que la hermenéutica procede de la pre-comprensión de lo que se trata de comprender, constituyéndose así el círculo hermenéutico, círculo para nada vicioso, sino vivo y estimulante⁷⁸ y que significa que «es necesario comprender para creer, pero [que] hay que creer para comprender».⁷⁹

Ricoeur cree que el ser aún hoy puede hablar al hombre, si bien ya no bajo la forma pre-crítica de la creencia inmediata, al menos en el modo de la “segunda inmediatez” que intenta lograr la hermenéutica.

A continuación, se debe cumplir una tercera etapa para la inteligencia de los símbolos. Este tercer momento es el de la reflexión filosófica. Después de la tarea hermenéutica de exégesis, es necesario “pensar a partir del símbolo”, pues para Ricoeur su significado constituye una substancia indestructible,⁸⁰ constituye “el fondo que revela la *palabra* que habita entre los hombres,”⁸¹ la palabra originaria que encierra los sentidos primigenios que el hombre conoció en el comienzo de los tiempos.

En resumidas cuentas, el símbolo, como se expresó más arriba, *da* que pensar, pues dona un sentido multivalente que exige un laborioso trabajo de elucidación y reflexión. Es aquí donde se desarrolla una hermenéutica propiamente filosófica, que es aquella que intenta una explicación creativa, una reflexión que respete el arcano que los símbolos encierran, que se deje instruir por el saber primordial del cual éstos son portadores, pero que, a partir de esto ha de procurar generar, reconstruir o ampliar el sentido alojado en ellos desde un pensamiento libre y autónomo.⁸²

3. LA METÁFORA

Paul Ricoeur ha dedicado especial atención a los símbolos contenidos en los relatos míticos y generadores de metáforas, pues, como se dijo precedentemente, este autor se ha

⁷⁸ Cf. Op. cit. RICOEUR, Paul. *Introducción a la simbólica del mal*; pp. 36 - 37.

⁷⁹ Op. cit. RICOEUR, Paul. *Introducción a la simbólica del mal*; p. 37.

⁸⁰ Cf. Op. cit. RICOEUR, Paul. *Introducción a la simbólica del mal*; p. 38.

⁸¹ Op. cit. RICOEUR, Paul. *Introducción a la simbólica del mal*; p. 38.

⁸² Cf. Op. cit. RICOEUR, Paul. *Introducción a la simbólica del mal*; p. 39.



interesado de modo especial por la novedad en la significación que traen aparejada los símbolos y las metáforas, hecho éste que constituye un excelente ejemplo de creación, pero de creación regulada. En este sentido, la metáfora responde de modo cabal a estos conceptos.

La metáfora es el núcleo semántico del símbolo; pero éste es algo más que una metáfora literaria, pues tiene aspectos no semánticos, en razón de sus raíces preverbales.⁸³

La metáfora es un modo de pensar la realidad, es decir, un modo de organizar o estructurar ésta asignándole ciertas atribuciones. No hay dudas de que existe la *atribución metafórica* a poco que se examine cualquier metáfora o enunciado metafórico. Esto se pone en evidencia en la definición de metáfora que da Aristóteles, a la cual concibe como la “*transposición de un nombre a una cosa distinta*” de aquélla a la cual ese nombre es habitualmente asignado. La metáfora, en este sentido, entraña una transferencia, una relación, un poner el nombre de una cosa a otra, en virtud de alguna semejanza o conexión advertida entre las mismas. Así, por ejemplo, la similitud que se puede señalar entre Aquiles y un león, basándose en una propiedad común a ambos, la valentía, justifica el enunciado metafórico: “*Aquiles es un león*”.⁸⁴

Efectivamente, en la *Poética*, Aristóteles define la metáfora como la “*transferencia del nombre de una cosa a otra; del género a la especie, de la especie al género o según analogía*”.⁸⁵ Cada cosa tiene su propio nombre, pero dado que entre la cosa nombrada y su denominación hay siempre una distancia, pues el nombre no está apegado y ajustado exactamente al objeto que designa, es posible el transporte (epífora) o cambio de lugar de los nombres, que pasan de una cosa a otra.⁸⁶ Ross expresa: *Metaphor consists in giving the thing a name that belongs to something else*. La metáfora es una expresión que consiste en dar a una cosa el nombre de otra.⁸⁷ En palabras de Fontanier⁸⁸, la metáfora es un tropo (una figura, una estrategia de la *lexis*) que se emplea «por necesidad y por extensión para suplir palabras que faltan a la lengua para ciertas ideas...».⁸⁹

Ricoeur se ha ocupado especialmente del tema de la metáfora, llevando a cabo un extenso y enjundioso estudio, cuyos resultados ha expuesto en *La metáfora viva*. El particular

⁸³ Cf. Op. cit. CRAGNOLINI, Mónica. “Paul Ricoeur, una filosofía del diálogo”; y Op. cit. RICOEUR, Paul. *Educación y Política*; pp. 32-33.

⁸⁴ Cf. ROJO, Roberto. *Horizontes del lenguaje y sendas de la utopía*. Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras – UNT, 1995; p. 114.

⁸⁵ Op. cit. ARISTÓTELES. *Poética*; p. 33

⁸⁶ Cf. GARCIA BACCA, Juan David. “Introducción a la Poética.” En: Op. cit. ARISTÓTELES. *Poética*; pp. XCVII a XCIX.

⁸⁷ Cf. RICOEUR, Paul. *La Metáfora viva*. Trad. Graziella Baravalle. Bs. As., Megápolis / La Aurora, 1977, p. 31.

⁸⁸ Citado en Op. cit., RICOEUR, Paul. *La Metáfora viva*; p. 436.

⁸⁹ Op. cit. RICOEUR, Paul. *La Metáfora viva*; p. 436.



interés por este tropo, en Ricoeur, se debe a que la metáfora comporta una innovación de los significados originarios, comporta novedad, supone creación. La metáfora es un enunciado que constituye una predicación no pertinente en relación con la referencia habitual de los términos, y que genera así una nueva referencia, pero también un nuevo sentido, que se torna impertinente respecto del sentido literal. Stella Accorinti señala que la “impertinencia semántica” de la metáfora produce una nueva pertinencia que se funda en la semejanza entre las cosas o situaciones vinculadas por la expresión metafórica.⁹⁰ También se puede decir que la impertinencia semántica implica una autodestrucción del sentido literal, un derrumbe de la referencia primaria; pero esto es sólo el revés de un aspecto positivo, que consiste en una innovación semántica a partir de la «torsión» del sentido literal de las palabras. Es decir que sobre las ruinas del sentido literal, o a partir de la abolición del significado textual del enunciado, emerge una nueva referencia semántica, el texto adquiere una nueva significación. En esta innovación de sentido consiste la metáfora viva.⁹¹

En la frase metafórica, se ponen en relación dos cosas o dos ideas que pertenecen a ámbitos de la realidad sumamente alejados entre sí. Roberto Rojo, distingue entre *atribución superficial* y *atribución profunda* en los enunciados metafóricos. Desde el punto de vista de la primera forma de atribución, o atribución literal, la vinculación metafórica de cosas muy diferentes aparece en primera instancia como un contrasentido o desatino. Atribuir a Aquiles la condición de león constituye un absurdo, pues Aquiles es hombre y no león. Por ello, en la “superficie” del enunciado metafórico aflora una incongruencia o incompatibilidad, al aproximar objetos, seres o situaciones que están muy distantes en la realidad. Pero si más allá de la atribución superficial, se descubren los contenidos implícitos, o, en otras palabras, la atribución profunda, la metáfora se muestra como un modo de constitución del conocimiento, como una forma de inteligibilidad de realidades de difícil captación, a través del empleo de propiedades que pueden ser aprehendidas en objetos conocidos o próximos y que se asignan a entidades menos comprensibles, más difíciles de explicar o de entender. Así, se dice que “el tiempo es un río”, que “el hombre es un junco pensante”. En estas metáforas filosóficas se hacen patentes dos clases de ideas o realidades: una que se comprende fácilmente y la otra, menos accesible o cognoscible, que busca el apoyo de la primera para volverse más inteligible, para mostrarse con menos opacidad; el junco y el río son objetos más evidentes, más presentes

⁹⁰ Cf. CRAGNOLINI, Mónica. Art. citado; y ACCORINTI, Stella. “Neoliberalismo y políticas sociales. El ingreso ciudadano.” Marzo / 2006. En: [http://www.urbared.ungs.edu.ar/download/documentos/STA%20-%20ingreso %20ciudadano.doc](http://www.urbared.ungs.edu.ar/download/documentos/STA%20-%20ingreso%20ciudadano.doc).

⁹¹ Cf. FOULKES, María Marta. *Lenguaje – Ficción – Realidad; Filosofía del Lenguaje, Lingüística, Psicoanálisis*. Buenos Aires, Biblos, 1991; p. 90.



en la experiencia de la vida común, más fáciles de captar que la misteriosa naturaleza humana y el enigmático ser de la temporalidad.

La metáfora, por consiguiente, instituye una nueva forma de intelección de las cosas. El fluir del tiempo, su transcurrir inacabable, se muestra vívidamente con la metáfora del río.⁹² Se puede decir entonces que

La metáfora aparece (...) como alumbradora de la realidad o *aletheia*, discurso patentizador del ser o lo real, «un poner las cosas ante los ojos», como dice Aristóteles. (*Retórica* ...)⁹³

Sin embargo, Roberto Rojo advierte que la metáfora filosófica no devela en su totalidad los distintos aspectos de lo real, sólo hace inteligibles algunos de sus lados, sólo echa luz sobre algunas caras, dejando en la sombra otras.

La razón metafórica -para el mismo autor-, al igual que la razón pura de Kant, no cesa en su búsqueda de lo absoluto; por ello, más que alumbrar la cosa en sí, más que un contacto con el ser, más que llegar hasta el núcleo eidético, hasta lo más profundo de las diversas realidades, esta razón da lugar a un decir “sobre el ser”, actúa como una mediatización lingüística del mundo, instaurando, en este sentido, una hermenéutica, un intento de explicación de lo real.⁹⁴

José Edmundo Clemente habla de la metáfora como de un tropo por el cual se traslada el sentido recto de los términos a otro figurado, sobre la base de una comparación tácita o sobreentendida, pero que implica una operación mental más rápida y más elevada que la que produce la simple comparación.

La metáfora, para este mismo autor, tiene la misión de hacer aprehensible la realidad, tal como se la conoce habitualmente, mediante una nueva realidad conciliadora. A esta nueva realidad, a esta innovación que se hace presente a través de la metáfora, se llega efectuando una abstracción, es decir, “separando-de”, tomando algo de un lugar para trasladarlo a otro inusitado, inesperado; cumpliendo la intuición, en este proceso, una función esencial, dado que, tal como lo afirmaba Aristóteles, la metáfora se sustenta en la captación repentina de una analogía entre dos cosas diferentes.

Perteneciente más a la filosofía de la literatura que a la preceptiva literaria, la metáfora habla desde el margen metafísico del texto, dependiendo la riqueza de su interpretación de la sugerencia autoral y de la amplitud de la imaginación del lector o destinatario.⁹⁵

⁹² Cf. Op. cit. ROJO, Roberto. *Horizontes del lenguaje y sendas de la utopía*; pp. 114 a 116.

⁹³ Op. cit. ROJO, Roberto. *Horizontes del lenguaje y sendas de la utopía*; p. 116.

⁹⁴ Cf. Op. cit. ROJO, Roberto. *Horizontes del lenguaje y sendas de la utopía*; p. 117.

⁹⁵ Cf. CLEMENTE, José Edmundo. “Invitación a la metáfora”. En: *La Nación*, Buenos Aires, 1980.



La metáfora incorpora un componente afectivo a la expresión y ejerce un efecto de evocación y sugestión. Como afirma Edgar Morin, la metáfora “poetiza lo cotidiano transportando sobre la trivialidad de las cosas la imagen que asombra”.⁹⁶ En este sentido, se puede concebir a la metáfora como “incógnita fundamental, (...) hallazgo y deslumbramiento de lo insólito y sorprendente, (...) física vacía; vuelo vacante. Perfil evasivo. «Espectro de una llama», diría el poeta López Picó.”⁹⁷ Y siguiendo con las bellas palabras de José Edmundo Clemente, cabe agregar que la irrealidad de la metáfora –música cerrada, color teórico, letra debole- nos compele a que la miremos de lejos, a no tocarla; al romanticismo caballeresco de solamente pensarla, (...) [pues] reina en nosotros con los privilegios feudales del mundo quimérico de la ilusión.⁹⁸

Para la retórica clásica, y tal como se ve en la *Poética* de Aristóteles, la metáfora es considerada como una simple extensión de sentido, como un simple movimiento nominal que traslada el nombre de una cosa a otra distinta, con lo cual su única función es la de adornar el lenguaje para hacerlo más persuasivo e intensificar su cariz emocional.

Según Ricoeur, en cambio, la metáfora –núcleo semántico e instrumento lingüístico del símbolo- comporta una *innovación semántica* y cumple una *función heurística*, notas esenciales de toda poética. La metáfora es creadora de sentido, es portadora de una nueva significación. A partir de la no conveniencia o impertinencia de la *predicación extravagante* que implica una expresión metafórica, surge una nueva pertinencia semántica. Al ser puestos en contacto términos incompatibles entre sí de acuerdo con las clasificaciones usuales, se genera una significación inédita. En esta situación entra a jugar la semejanza, que es captada por el poder intuitivo de la imaginación –capaz de hallar aproximaciones y parentescos entre las cosas-, y que contribuye a instaurar la predicación extravagante que vuelve «cercanos» los términos originariamente alejados con los que se construye el enunciado metafórico.⁹⁹

En la *Metáfora viva* se alude a la vinculación entre metáfora y símbolo, cuando se señala que la enunciación metafórica actúa sobre dos campos de referencia al mismo tiempo, con lo cual se explica la articulación de los dos niveles de significación que se da en el símbolo. La primera significación pertenece a un campo de referencia conocido, o sea, al campo de las entidades a las que usualmente se atribuyen los predicados, y cuya significación ya está establecida. La segunda significación tiene que ver con un campo de referencia que no puede

⁹⁶ MORIN, Edgar. *El método; III; El conocimiento del conocimiento*. Trad. Ana Sánchez. 2ª ed. Madrid, Cátedra, 1994, p. 156.

⁹⁷ Op. cit. CLEMENTE, José Edmundo. “Invitación a la metáfora”.

⁹⁸ Op. cit. CLEMENTE, José Edmundo. “Invitación a la metáfora”.

⁹⁹ Cf. Op. cit. RICOEUR, Paul. *Educación y Política*; pp. 29-30; y Op. cit. CLEMENTE, José E.



ser descrito mediante predicados identificantes apropiados y preexistentes.¹⁰⁰ Por consiguiente, el sentido ya constituido se desliga de su anclaje en un campo de referencia primero y se proyecta en el nuevo campo de referencia cuya configuración contribuye entonces a hacer aparecer.¹⁰¹

El traslado del sentido de un campo referencial a otro presupone que el segundo campo ya está presente de alguna manera, es decir, en forma implícita, latente, ejerciendo una atracción sobre el sentido ya constituido al que “arranca” de su primer anclaje. Este traspaso de significados no sería posible si la significación fuera una realidad estable y no dinámica o móvil, trasladable a distintos ámbitos de denotación, ya que en razón del efecto gravitacional que el segundo campo de referencia ejerce sobre ella es impulsada a abandonar su región de origen para insertarse y hacer aparecer al mismo tiempo el nuevo campo referencial, que es un campo desconocido, pero sentido por la intención semántica que anima a la formulación metafórica.¹⁰²

Uno de los aspectos importantes a señalar en la teoría ricoeuriana del símbolo y de la metáfora es la resignificación que en ésta adquiere el concepto de “referencia”. Ricoeur retoma la distinción que hace Frege entre sentido (Sinn) y referencia o denotación (Bedeutung) y señala que el sentido es «lo que se dice», en tanto que la referencia es «aquello sobre lo que se dice el sentido». Este concepto de referencia corresponde, en el pensamiento ricoeuriano a lo que se podría llamar «referencia descriptiva» o de primer grado. Pero el pensador francés propone otro tipo de referencia: la «referencia productiva» o de «segundo grado», o también, «referencia metafórica» o «referencia desdoblada». Esta clase de referencia sería propia del enunciado metafórico y de los textos ficcionales. Se trata de una remisión a través de la cual no se tiene la intención de mostrar o describir el mundo sino de crearlo, y, al mismo tiempo, ampliar la subjetividad del lector. Esta forma de referencia, actuante en la ficción y en la poesía, hace posible abrir nuevos modos de «ser-en-el-mundo.»¹⁰³

Ricoeur retoma las ideas de Kant para referirse a la imaginación creadora que se halla implícita en el lenguaje metafórico. En efecto, la metáfora tiene poder creador, y por lo tanto vivificante, del lenguaje establecido. La metáfora es “metáfora viva” en tanto activa la imaginación y por consiguiente hace «pensar más», da que pensar acerca de lo que dice un determinado concepto, superando y ampliando, así, el significado del mismo.

¹⁰⁰ Cf. Op. cit. RICOEUR, Paul. *La Metáfora viva*; p. 446.

¹⁰¹ Op. cit. RICOEUR, Paul. *La Metáfora viva*. p. 446.

¹⁰² Cf. Op. cit. RICOEUR, Paul. *La Metáfora viva*; p. 446.

¹⁰³ Cf. MARTINEZ PÉRSICO, Marisa. Abril / 2006. “Filosofía reflexiva en Paul Ricoeur”. En: [http:// www. Ilustrados. com /publicaciones/ EpyAZlpEAyLlgmoyNn.php](http://www.illustrados.com/publicaciones/EpyAZlpEAyLlgmoyNn.php).



De igual modo que la poesía, la metáfora da a la imaginación un impulso que lleva a pensar más y entonces a superar o exceder el contenido de un concepto o de una expresión determinada ya conocida.¹⁰⁴ La metáfora, por tanto, instauro un nuevo sentido que puede llevar a un aumento del saber.¹⁰⁵ La metáfora lleva en sí misma una nueva información, porque re-describe la realidad en razón de que descubre nuevas cosas, cumpliendo así una función heurística. Cabe decir también que la expresión metafórica “destruye un orden para producir otro, (...) engendra un nuevo orden produciendo desvíos en un orden anterior”.¹⁰⁶

A modo de síntesis, se puede decir que son tres los rasgos que Paul Ricoeur asigna a la metáfora viva: *impertinencia literal*, *nueva pertinencia predicativa* y *torsión verbal*; quedando claro que la innovación semántica que provoca el enunciado metafórico proviene de la segunda propiedad. En el nuevo significado interviene la imaginación, pero no la que es simplemente reproductora y genera imágenes de cosas ausentes,¹⁰⁷ sino la imaginación productora, que crea nuevas síntesis.¹⁰⁸

Esta imaginación es la capacidad de captar de modo repentino la semejanza que funda la nueva pertinencia semántica, es la capacidad de «ver como» (según expresión de Wittgenstein), por ejemplo, ver la vejez como “el atardecer de la vida”, ver los ojos como “luceros”, el rocío como “perlas”, etc. El «ver como» proporciona imágenes que sirven de soporte a la innovación semántica. Pero este «ver como...» revela un «ser como...», lo cual conduce a un nivel ontológico más radical; “ser como”, que es ser y no ser, que significa que esto era y esto no era; con lo cual las analogías mencionadas muestran el alcance ontológico de esta paradoja que no podía percibirse dentro del marco de lo puramente referencial, marco dentro del cual el “ser” sólo puede ser visto como verbo copulativo, como “ser-apofántico”, como verbo que en una proposición (*apofánsis*) une sujeto y predicado. La referencia desdoblada o de segundo grado, propia del lenguaje poético-metafórico, llega así, analógicamente, a las *ultimidades* de lo real, a su corazón mismo.¹⁰⁹ De modo que, y en palabras de Ricoeur, en tanto el sentido literal, al destruirse por incongruencia, despeja el camino para un sentido metafórico (que hemos llamado nueva pertinencia predicativa), también la referencia literal, al desplomarse por inadecuación, libera una referencia metafórica gracias a

¹⁰⁴ Cf. Op. cit. RICOEUR, Paul. *La Metáfora viva*; p. 452.

¹⁰⁵ Cf. Op. cit. ACCORINTI, Stella. “Neoliberalismo y políticas sociales. El ingreso ciudadano.”

¹⁰⁶ Op. cit. RICOEUR, Paul. *La Metáfora viva*; pp. 37-38.

¹⁰⁷ Imágenes entendidas como residuos perceptivos, como presencias debilitadas, en la conciencia, de lo percibido. (Cf. Op. cit. RICOEUR, Paul. *Educación y Política*; pp. 30-31)

¹⁰⁸ Cf. Op. cit., RICOEUR, Paul. *Educación y Política*; p. 31.

¹⁰⁹ Cf. Op. cit. RICOEUR, Paul. *Educación y Política*; p. 42; Op. cit., RICOEUR, Paul. *La Metáfora viva*; p. 457, y Op. cit. FERRATER MORA, José. *Diccionario de Filosofía*; p. 119.



la cual el lenguaje poético, al no decir «lo que es», dice «como qué» son las cosas últimas, a que se asemejan eminentemente.¹¹⁰

La imaginación cumple una función de mediación entre las ruinas de la predicación originaria y la nueva significación que emerge de ellas. En razón del aspecto cuasi visual y cuasi sensorial de la metáfora, la imaginación hace resonar, reanima recuerdos dormidos, experiencias anteriores, sensaciones olvidadas, irriga ámbitos sensoriales contiguos, a través de las imágenes que produce y que no son representaciones libres sino engendradas y controladas por la dicción poética. Aunque el fenómeno de resonancia que provoca la metáfora, en cierto modo puede debilitar la significación al generar figuras libres, flotantes y ensoñadoras, también tiene un efecto muy importante al neutralizar lo real y hacer posible así que el pensamiento se introduzca en la dimensión de lo irreal.¹¹¹ Este acceso a un ámbito imaginario da lugar a un sentimiento de no compromiso con el mundo de la percepción y de la acción, un sentimiento de libertad frente a la realidad, de desligamiento de la misma, que hace propicio el libre juego de la imaginación y del pensamiento en torno de nuevas ideas y, como ya se dijo, de nuevos modos de ser en el mundo.¹¹² En este sentido, la metáfora muestra cómo las diversas cosas y situaciones a las que se enfrenta o con las que se vincula el hombre, pueden ser vistas de distintas maneras. El lenguaje poético, el lenguaje metafórico, amplía la visión de lo real, y también su intelección, si se tiene en cuenta que, para Ricoeur, las imágenes son, esencialmente, “escenas” desplegadas en una especie de “teatro” mental al que asiste un espectador interno, siendo tales configuraciones mentales algo así como el material en el cual el sujeto esculpe o modela las ideas abstractas; el ingrediente básico de la “alquimia mental” que forja los conceptos, los cuales, a su vez, intervienen en los procesos intelectivos del conocimiento.¹¹³

En palabras de Heidegger¹¹⁴, la poesía es la que «hace aparecer el mundo»¹¹⁵, pone en evidencia aspectos del mismo que no pueden ser captados por el léxico descriptivo y lógico de la ciencia, ni, menos aún, por el lenguaje común; pero, asimismo, la poesía tiene el poder de

¹¹⁰ Op. cit. RICOEUR, Paul. *Educación y Política*; p. 42.

¹¹¹ Al neutralizar la *tesis del mundo*, la imaginación hace posible que se libere una fuerza referencial de segundo grado que desplaza o anula la referencia del discurso ordinario relativa a los objetos atinentes a los intereses y necesidades humanos y a su control y manipulación. Suspendida la significación de primer grado, el discurso poético hace emerger esa otra forma de referencia –de segundo grado– que es, para Ricoeur, la referencia primordial, que alude a la pertenencia profunda del hombre al mundo de la vida, a su vínculo ontológico con los otros seres y con el ser. (Cf. RICOEUR, Paul. *Hermenéutica y Estructuralismo*. s/Trad. Buenos Aires, Megápolis, 1975, p. 204.)

¹¹² Cf. Op. cit. RICOEUR, Paul. *Educación y Política*; pp. 31-32; y Op. cit. RICOEUR, Paul. *Hermenéutica y Estructuralismo*; p. 203.

¹¹³ Cf. Op. cit. RICOEUR, Paul. *Hermenéutica y Estructuralismo*. pp. 200-201.

¹¹⁴ Citado en Op. cit. RICOEUR, Paul. *La Metáfora viva*.

¹¹⁵ Op. cit. RICOEUR, Paul. *La Metáfora viva*; p. 427.



“reconfigurar la realidad”. Esto es posible en virtud de que el lenguaje poético, al suspender la referencia directa del lenguaje descriptivo, libera al discurso de ese tipo de función referencial y, por consiguiente, lo vuelve apto para otro tipo de referencialidad, no tan explícita, pero gracias a la cual son expresados a través de la palabra caracteres, cualidades y valores de lo real que no pueden ser formulados mediante los enunciados descriptivos, sino que sólo es posible manifestarlos a través de la dicción metafórica que transgrede reguladamente las significaciones usuales.¹¹⁶

Ricoeur pone de relieve la dimensión creativa, poética, del lenguaje, en la medida en que la metáfora y la trama de la narración, que son obras de la imaginación, a la vez que contienen un exceso de sentido por sobre el lenguaje literal o científico, aluden a la posibilidad de un nuevo modo de ser de la realidad y del sujeto humano.

El lenguaje poético no es sólo una forma de decir «de otro modo», es, además, una forma de «decir más». Hay en él una “plusvalía” de sentido, un acrecimiento y creación de nuevos significados producidos por la actuación de las metáforas.¹¹⁷ Al respecto, observa Ricoeur, que la ganancia de significación, que resulta de la nueva pertinencia semántica instaurada por el enunciado metafórico, implica al mismo tiempo que el acrecentamiento de sentido, la conquista de nuevas referencias.¹¹⁸

La imaginación, como se dijo más arriba, permite una «invención regulada», una «productividad normada» a partir del texto -teniendo en cuenta que cuando se habla de «inventar», Ricoeur observa que se alude al doble significado de esta palabra: descubrir y crear. El lector, entonces, comprende correctamente el texto si, por una parte respeta su objetividad y deja que el contenido actúe en él, consiente que lo expresado sea e influya en él; pero si también refigura, recrea su sentido, vinculando el mundo de ficción forjado por el escritor con el suyo propio.

Siguiendo a Aristóteles, Ricoeur entiende que la composición poética se asienta en una experiencia prenarrativa que, al ser narrada, queda abierta a la reelaboración, a la recreación de tal composición por parte del lector que, de este modo, la incorpora, la asimila creadoramente a su vida,¹¹⁹ es decir, la hace suya aportando algo propio, entretejiendo con la obra elementos o contenidos que pertenecen a su acervo personal. De este modo, la apropiación del texto culmina

¹¹⁶ Cf. Op. cit. RICOEUR, Paul *Educación y Política*;..., pp. 41-42.

¹¹⁷ Cf. Op. cit. CRAGNOLINI, Mónica. “Paul Ricoeur, una filosofía del diálogo”.

¹¹⁸ Cf. Op. cit. RICOEUR, Paul. *La Metáfora viva*; pp. 442-443.

¹¹⁹ Cf. Op. cit. RICOEUR, Paul. *La Metáfora viva*; p. 456; y RECENSIONES. *Teol. vida*. [online]. 2002, vol.43, no.1 [citado 28 Abril 2006], p.74-89. En la World Wide Web: <http://scielo-test.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0049-34492002000100007&lng=es&nrm=iso>. ISSN 0049-3449.



en una autointerpretación del sujeto que, desde ese momento, quizá logre comprenderse mejor a sí mismo.¹²⁰

CONCLUSIÓN

Ricoeur valora profundamente el lenguaje mito-poético, con sus símbolos y metáforas, símbolos y metáforas que no sólo habitan las expresiones del arte literario sino también las otras formas de creación artística. En la perspectiva de Ricoeur, la filosofía debe partir de la observación de la realidad, pues ésta tiene una estructura simbólica: de manifestación y ocultamiento, de desvelamiento y velamiento; una realidad en la que se da la ambigüedad del “ser como”, del ser y no ser, que la enunciación metafórica expone al dar cauce expresivo a la ambivalencia de la verdad “que gusta ocultarse”, que está cerca, pero es difícil de percibir y de decir, que está oculta y sin embargo se manifiesta, que se muestra y no obstante a la vez se eclipsa. Por ello, la reflexión filosófica debe nutrirse de la poesía, expresión de la imaginación creadora, de la captación intuitiva de lo originario, de lo radical, de los niveles ocultos y abisales de lo existente.

Los símbolos, presentes en todas las manifestaciones del arte, son polisémicos y, en razón de ello, permiten al espectador comunicarse con su propio ser interior, pues el sentido que aquéllos portan hace resonar los contenidos de su propia interioridad, sus vivencias conscientes o inconscientes. Los símbolos y metáforas constituyen el lenguaje mediante el cual el hombre expresa su contacto con otras dimensiones: transfísicas, transtemporales, transempíricas, contacto mediatizado por el propio proceso de interiorización, de vínculo con el propio ser, de conexión con las profundidades de la propia alma; siendo éste el ámbito en el cual se revela el verdadero conocimiento, el conocimiento que, entre otras cosas, puede guiar la transformación de lo real y de la vida humana.

Es por ello que con la expresión metafórica, simbólica, poética, adviene la renovación del discurso, la innovación semántica que, para el pensamiento ricoeuriano, tiene alcances no sólo lingüísticos sino - y esto es lo fundamental- repercusiones ontológicas, pues la palabra poética descubre nuevos aspectos de la realidad, desoculta otros modos de ser, revela caracteres insospechados de los entes y fenómenos; todo lo cual puede conducir al hombre a modificar su propia existencia, el mundo en que vive, la circunstancia histórica. En este sentido, Ricoeur piensa en la posibilidad de que los seres humanos inventen de nuevo el mundo a partir de lo ya existente.¹²¹

¹²⁰ Cf. Op. cit. MARTINEZ PÉRSICO, Marisa. “Filosofía reflexiva en Paul Ricoeur”

¹²¹ Cf. Op. cit. ACCORINTI, Stella. “Neoliberalismo y políticas sociales. El ingreso ciudadano.”



Aquí reside la significativa importancia que puede tener el lenguaje simbólico-poético -sustentado en la imaginación- en la vida humana; el valioso aporte, fundante de nuevos orbes, de inéditas situaciones y hechos que se puede generar desde el discurso simbólico-metafórico y su hermenéutica. Pues sólo en la medida en que se cree y se recree una nueva circunstancia histórica, un nuevo orden social y político –que siempre se gestan primero en el nivel del pensamiento y la palabra que lo traduce-, en los que se hallen plasmados valores superiores y en los que se actúe en pos de ideales vinculados a lo Trascendente, podrá ser restaurado el deterioro moral a ultranza de la condición humana que padece el hombre de la época actual.



Bibliografía

- ACCORINTI, Stella. “Neoliberalismo y políticas sociales. El ingreso ciudadano.” Marzo / 2006. En: <http://www.urbaled.ungs.edu.ar/download/documentos/StA%20-%20ingreso%20ciudadano.doc>.
- ARISTÓTELES. *Poética*. Trad., Introd. y Notas de Juan David García Bacca. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1946.
- AZOFEIFA SÁNCHEZ, Yonny. “Utopía e Ideología: Un acercamiento desde el pensamiento de Paul Ricoeur”. Marzo /2006. En: http://www.itcr.ac.cr/revista_comunicacion/Vol_12_N2_2002/Paulricoeur.htm.
- BALZER, Carmen. “Un hacedor de símbolos”. En: La Nación, Buenos Aires, 1983.
- CENCILLO, Luis. *Mito; Semántica y realidad*. Madrid, La Editorial Católica, 1970.
- CLEMENTE, José Edmundo. “Invitación a la metáfora”. En: La Nación, Buenos Aires, 1980.
- CRAGNOLINI, Mónica. “Paul Ricoeur, una filosofía del diálogo”. Marzo / 2006. En: http://www.fce.com.ar/detalles_libro.asp?IDL=3089.
- FERRATER MORA, José. *Diccionario de Filosofía*. 2ª reimp. de la 5ª ed. Buenos Aires, Sudamericana, 1971. T.I.
 ----- *Diccionario de Filosofía*. 5ª ed. 2ª reimp. Buenos Aires, Sudamericana, 1971, T. II.
- FOULKES, María Marta. *Lenguaje – Ficción – Realidad; Filosofía del Lenguaje, Lingüística, Psicoanálisis*. Buenos Aires, Biblos, 1991.
- GARCIA BACCA, Juan David. “Introducción a la Poética.” En: ARISTÓTELES. *Poética*. Trad., Introd. y Notas de Juan David García Bacca. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1946.
- GONZALEZ OLIVER, Adelaida E. *Las concepciones clásicas del tiempo: tiempo cíclico y tiempo lineal*. Trabajo de Investigación para las Becas de Pre y Pos-Grado otorgadas por la Secretaría General de Ciencia y Técnica de la UNNE, 1992-1994. Inédito.
- GUENON, René. *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*. Trad. Juan Valmard. Est. preliminar. Armando Asti Vera. 2ª ed. Buenos Aires, EUDEBA, 1976.
- GUSDORF, Georges. *Mito y Metafísica; Introducción a la filosofía*. Trad. Néstor Moreno. Buenos Aires, Nova, 1960.
- JUNG, Carl G. *Transformaciones y símbolos de la libido*. s/Trad. Buenos Aires, Paidós, 1952.
- MARTINEZ PÉRSICO, Marisa. “Filosofía reflexiva en Paul Ricoeur”. Abril / 2006. En: <http://www.ilustrados.com/publicaciones/EpyAZlpEAyLlgmoyNn.php>.
- MORATALLA, Tomás Domingo. “Paul Ricoeur (1913-2005): Memoria, recuerdo y agradecimiento”. En: http://www.uned.es/dpto_fim/vfen/invFen4/. Marzo / 2006.



- MORIN, Edgar. *El método; III; El conocimiento del conocimiento*. Trad. Ana Sánchez. 2ª ed. Madrid, Cátedra, 1994.
- PÉREZ ÁLVAREZ, Miguel Ángel. “Webcreatividad y constructivismo.” Mazo / 2006. En: Revista en Línea ARENOTECH. Enero / 2005. [http:// www.arenotech.org/2005/revue_web_creativite_2005/](http://www.arenotech.org/2005/revue_web_creativite_2005/). RECENSIONES. *Teol. vida*. [online]. 2002, vol.43, no.1, p.74-89. Abril / 2006. En la World Wide Web: <http://scielotest.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0049344920020001000007&lng=es&nrm=iso>. ISSN 0049-3449.
- RICOEUR, Paul. *Autobiografía intelectual*. Trad. Patricia Willson. Buenos Aires, Nueva Visión, 1997.
- . “Autocomprensión e historia.” En: CALVO MARTINEZ. (Comp.) *Los caminos de la interpretación*. s/Datos bibliográficos.
- . “El Símbolo da que Pensar”. s/Datos bibliográficos.
- . *Hermenéutica y Estructuralismo*. s/Trad. Buenos Aires, Megápolis, 1975.
- . *Introducción a la simbólica del mal*. Trad. María Teresa La Valle y Marcelo Pérez Rivas. Buenos Aires, La Aurora, 1976.
- . *La Metáfora viva*. Trad. Graziella Baravalle. Buenos Aires, Megápolis / La Aurora, 1977.
- ROJO, Roberto. *Horizontes del lenguaje y sendas de la utopía*. Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras – UNT, 1995.
- ROSS, W. D. *Aristóteles*. Trad. Diego F. Pró. Buenos Aires, Sudamericana, 1957.
- WALDENFELS, Bernhard. *De Husserl a Derrida; introducción a la fenomenología*. Trad. Wolfgang Wegscheider. Rev. Técnica Joan-Carles Mèlich. Barcelona, Paidós Ibérica, 1997.