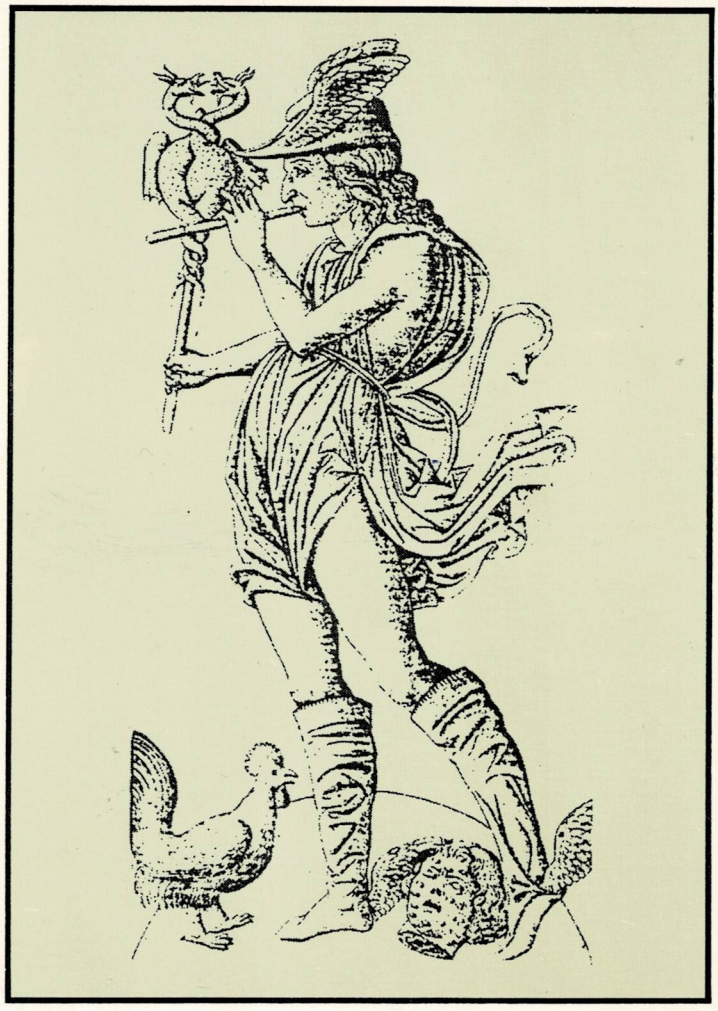
INTERPRETACIÓN, POESÍA E HISTORIA
IIAS. JORNADAS DE HERMENÉUTICA

Coordinadores
MAURICIO BEUCHOT
JORGE VELÁZQUEZ



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Primera edición: 2000

DR © 2000, Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, 04510 México, D. F.

Instituto de Investigaciones Filológicas

Impreso y hecho en México

ISBN 968-36-7769-X

LA HERMENÉUTICA DE PAUL RICOEUR

SAMUEL ARRIARÁN
Universidad Pedagógica Nacional

En la tradición de la fenomenología hermenéutica hay una innegable continuidad de Husserl a Heidegger y luego a Paul Ricoeur. Se trata de argumentar en favor de una lógica del ser y no sólo de una epistemología o reducción a una teoría del conocimiento. La conciencia viene a ser entendida como espíritu intencional o como intencionalidad simbólica. La intencionalidad es un modo originario de darse el sentido. El símbolo es fundante de la lógica. Para comprender esta idea en todo su alcance, intentaré, en esta ponencia, destacar la importancia de algunos trabajos de Ricoeur, especialmente de *La simbólica del mal*.

Además de sus repercusiones religiosas, el problema del mal es el de la naturaleza de la libertad, y, por tanto, del ser mismo del hombre. En su reciente *Autobiografía intelectual*, Ricoeur señala que el problema del mal vino a plantearle la necesidad de conectar la fenomenología con la hermenéutica:

> Para acceder a lo concreto de la mala voluntad, había que introducir en el círculo de la reflexión el largo desvío por los símbolos y los mitos vehiculizados por las grandes culturas... Cuestionaba un supuesto común a Husserl y a Descartes, es decir, la inmediatez, la transparencia, la apodicticidad del Cogito. El sujeto, afirmé, no se conoce a sí mismo directamente, sino sólo a través de los signos depositados en su memoria y su imaginario por las grandes culturas.[1]

Hay que destacar que esta precisión de Ricoeur constituye una importante aclaración en el modo de entender su concepción hermenéutica. No sólo se enfrentó con Descartes, sino también con la fenomenología de Husserl (por más que éste subraye "lo prerreflexivo" o "lo irreflexivo"). Pero la críti-

[1] Paul Ricoeur, *Autobiografía intelectual*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1997, p.32.

ca de Ricoeur alcanzó también a la fenomenología de Heidegger (aunque, claro, rescatando su concepción del *ser en el mundo* como algo que precede a la reflexión). Ricoeur admite que la comprensión tiene una significación ontológica. Es anterior y previa a la constitución del yo como sujeto enfrentado a un mundo de objetos. Sin embargo, Ricoeur se distanció de Heidegger al no aceptar la vía corta de la ontología de la comprensión. Puesto que la comprensión derivada de la analítica del *Dasein* es la misma por la que el ser se comprende como ser, Ricoeur prefirió orientarse por la vía larga del análisis del lenguaje. De este modo, la comprensión debía ir necesariamente mediatizada por el análisis de los símbolos y de los textos. Se produce así una auténtica subversión de la fenomenología porque ahora son los textos, en general, el mundo que la *suspensión* fenomenológica ponía entre paréntesis, lo que se convierte en núcleo objetivo en el que se fundamenta la reflexión. Pero la aclaración de Ricoeur va más allá de lo metodológico, ya que también implica un cambio radical en la concepción del sujeto. Esto significa que la identidad del yo queda pendiente de la interpretación de los símbolos, de los documentos culturales y prácticos en los que el yo se objetiva. Esto quiere decir que la comprensión tiene que darse siempre desde una particularidad cultural. La cultura del pueblo es un nosotros que experimenta el símbolo. La temporalización es la manera como cada pueblo conforma el espíritu intencional.

En *La simbólica del mal*, Ricoeur nos ofrece un concepto de símbolo entendido en un sentido tan amplio que nos permite orientar la discusión más allá de su significado en la cultura occidental. En efecto, según él, es necesario salir de la tradición de occidente para comprender los alcances del simbolismo ¿Esto significa que no hay en Ricoeur una perspectiva universalista?, ¿la hermenéutica de Ricoeur es entonces relativista? Y suponiendo que fuera relativista, ¿se trata de una hermenéutica relativista moderada?, ¿o quizá relativista extrema como la hermenéutica posmoderna? Para intentar responder a estas cuestiones hay que remitirnos a aquella época en que Ricoeur sugería que, en la medida en que *el símbolo da que pensar*, podemos captar el trabajo simbólico según el paso del tiempo, en cada lugar específico. En otro de sus ensayos desapercibidos sobre la filosofía en América Latina, señala que lo que hay que indagar son las modulaciones que afectan a la valoración psicológica y moral del tiempo en el interior de una misma área geopolítica. Tal sería el caso de las culturas de Latinoamérica, donde el tiempo se valora, se modula, se simboliza e interpreta de diversas formas:

> Sugiriendo la idea de que el artista, al llevar la simbolización a su más alto grado de lucidez, es quien revela el secreto del tiempo, sea que el escritor resucite un pasado ya sepultado, sea que se sumerja en las paradojas y en los misterios de

> una historia de la eternidad (Borges), o sea que él medite el encabalgamiento del tiempo del hombre medieval y del americano. Así el tiempo cosmológico no puede ser elevado a la dignidad del tiempo histórico más que por la mediación de la valoración siempre particular y conflictiva. Un continente en trabajo, como la América Latina, es el testigo privilegiado de eso que se puede llamar el trabajo del símbolo.[2]

El tiempo en sus diversos modos de ser (cronológico, mítico, cosmológico, histórico, etcétera), constituye para Ricoeur un concepto fundamental para explicar las características del simbolismo en cada cultura.

Es cierto que se puede encontrar en los últimos trabajos de Ricoeur (como *Tiempo y narración)* un estímulo para desarrollar una hermenéutica relativista moderada, es decir, basada en culturas particulares (pero sin negar su universalidad). Esto es así porque concibe la fenomenología como "el supuesto insuperable de la hermenéutica", en la medida en que, para la primera, toda cuestión sobre un ser cualquiera es una cuestión sobre el sentido de ese ser.

Ricoeur no niega otras posibilidades históricas (distintas de la tradición occidental), ya que podemos siempre sintetizar los aportes de todas las culturas, pero en la situación actual esto no es todavía posible. Quizá en algún momento podremos hablar de una cultura universal, cuando las culturas particulares se fusionen en una sola:

> La filosofía que heredamos de los griegos, y que perpetuamos y desarrollamos en Occidente, nunca resultará adecuada a ese universal concreto mientras no se verifique un encuentro serio y un esclarecimiento mutuo verdaderamente radical, que incorpore a esas civilizaciones al campo de nuestras experiencias, eliminando con ello su limitación. Pero ese encuentro y ese esclarecimiento aún no ha tenido lugar.[3]

Por supuesto que ha habido ocasiones históricas donde se ha realizado esa fusión, pero, según Ricoeur, esos casos sólo han tenido un valor episódico y esporádico. Por tal razón no han cuajado en una nueva síntesis (como la que surgió del cruce entre el pensamiento griego y la religión judía), ni en una renovación (como en el Renacimiento). Por consiguiente aún subsiste la distancia y la lejanía entre las culturas. Pero esto no quiere decir que sean intraducibles. En principio todos podemos compartir los valores humanos presentes en todas las culturas. Tal es el sentido de aquella famosa sentencia: "ningún aspecto humano me resulta ajeno". Esto significa que ningún símbo-

[2] P. Ricoeur, «El tiempo y su secreto en América Latina», en P. Ricouer y otros, *El Tiempo y las filosofías*, Ed. Sígueme-Unesco, Salamanca, 1979, p.23.

[3] Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad,* Taurus, Madrid, 1982, p.186.

lo es radicalmente incomprensible, ningún idioma es radicalmente intraducible, ninguna obra de arte es inaccesible. Precisamente nuestra humanidad consiste en esa accesibilidad de principio a lo humano que hay fuera de nosotros. Ella hace de cada hombre un semejante nuestro.

La necesidad y la ventaja de partir de la tradición filosófica occidental consiste para Ricoeur en que hay en ella los elementos conceptuales universales que se aplican a todas las culturas. ¿Cuáles son esos conceptos? Ricoeur parte del hecho de que el ser humano surge de una situación originaria donde el símbolo constituye un vínculo consigo mismo y con los demás. Una manera de comprender los símbolos consiste en estudiarlos como mitos, ya que constituyen elaboraciones que nos remiten a un lenguaje más fundamental (por ejemplo, el "lenguaje de la confesión").

En dicho lenguaje, los mitos se relacionan con el razonamiento filosófico. Dicho de otra manera, todos tenemos conciencia de nuestra mente, de nuestra corporalidad y de nuestros sentimientos cuando somos echados al mundo y asumimos nuestra finitud. Según Ricoeur, la autoconciencia exige necesariamente un proceso de interpretación: ese carácter específico del lenguaje de la confesión fue emergiendo progresivamente como uno de los enigmas más notables de la autoconciencia: como si el hombre no pudiera asomarse a sus propias profundidades, más que por el camino real de la analogía, y como si la autoconciencia no supiese expresarse, a fin de cuentas, más que en enigmas.[4]

Sentimos una "carencia fundamental" cuando sabemos que estamos ante una simbólica del mal. Esta problemática consiste en la vivencia de un conjunto de experiencias básicas que, en tanto miembros de una cultura, vivimos en una oposición entre lo sagrado y lo profano, entre el pecado y la salvación, entre la vida y la muerte. Para Ricoeur, podemos retomar el concepto del mal en Kant y entender que el ser humano elige libremente dicho camino. Aun en el caso en que la libertad no fuese la fuente original del mal, sino sólo su autora, la confesión sitúa el problema del mal dentro del ámbito de la libertad:

> Pues aunque el hombre sólo fuese responsable del mal por puro abandono, por una especie de fatalidad que le arrastrase en la corriente del mal, derivada de manantiales originarios anteriores a su libertad, aun así siempre sería la confesión de su responsabilidad la que le permitirá asomarse al borde de ese manantial primordial. Esta visión alcanzó su madurez por primera vez con Kant y con su *Ensayo sobre el mal radical*.[5]

[4] P. Ricoeur, *op. cit.*, p.15
[5] *Ibid.* pp.18-19.

Así, en trabajos como *La simbólica del mal*, Ricoeur formuló los conceptos que expresan esas experiencias básicas que se dan en todas las culturas. En esa perspectiva (trazada por la fenomenología), la filosofía se conecta también con la historia de las religiones y la teoría política. La primera nos da la explicación del por qué surge la experiencia de lo sagrado (experiencia que se enlaza con el símbolo como mito del pecado, la mancha, la pureza y la impureza). Todo esto tiene como finalidad explicar de dónde surge la conciencia moral. De tal manera entendemos el mito en el sentido que hoy día le da la historia de las religiones: el mito no como falsa explicación expresada por medio de imágenes y fábulas, sino como un relato tradicional referente a acontecimientos ocurridos en el origen de los tiempos, y destinado a establecer las acciones rituales de los hombres del día, y en general, a instituir aquellas corrientes de acción y de pensamiento que llevan al hombre a comprenderse a sí mismo dentro de su mundo.[6]

Según Ricoeur, el mal representa el punto clave de ese lazo que el mito explica a su manera. Precisamente porque el mal es la experiencia crítica por excelencia de lo sagrado, se da la amenaza o el peligro de que se rompa ese lazo que une al hombre. Se trata entonces de entender el símbolo a partir de una hermenéutica del mito (ya que el lenguaje, incluso el más primitivo, es ya un lenguaje simbólico). En este sentido, la definición del símbolo en Ricoeur se refería a procesos simbólicos analógicos. Por ejemplo, la mancha como análoga a la suciedad; el pecado como desviación; la culpabilidad como carga o peso; el agua como amenaza y como renovación en el diluvio y en el bautismo; el destierro como alienación, etcétera.

La teoría política tenía, a su vez, como eje de su explicación, las implicaciones que tiene la lucha por el poder:

> Después de haber presenciado y vivido como parte integrante la historia espantosa que culminó en las hecatombes de los campos de concentración, en el imperio del terror de los regímenes totalitarios y en la amenaza nuclear, no cabe ya dudar de que la problemática del mal afecta también a la problemática del poder y que el tema de la alienación, que corre desde Rousseau hasta Marx, pasando por Hegel, tiene sus puntos de contacto con las invectivas de los antiguos profetas de Israel.[7]

En uno de sus trabajos intermedios (*Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*), intentando hacer un balance del camino recorrido, Ricoeur señala que, a diferencia de los primeros, donde definía al símbolo por su estructura semántica (por tener un doble sentido), se acerca a la explicación

[6] *Ibid.*, pp. 168-169.
[7] *Ibid.*, p. p.17.

de la lingüística y a la filosofía del lenguaje para tratar de entender "el nivel no semántico del símbolo".[8] De lo que se trataba entonces (partiendo de la fenomenología, la historia de las religiones y de la teoría política), era de avanzar hacia una teoría lingüística, con el objeto de dejar libre a la hermenéutica de "sus implicaciones psicológicas y existenciales". Según Ricoeur, la teoría de la metáfora podía servir como un análisis que llevaba a la teoría del símbolo y a su vez a una teoría de la significacion más allá de su doble sentido verbal, es decir a otro doble sentido "no verbal".

Ahora bien, lo que vemos hoy retrospectivamente es que la hermenéutica que propuso Ricoeur en *La metáfora viva* no produjo los resultados esperados. Por diversas razones que no son muy claras, Ricoeur separó la metonimia, es decir, la imaginación del concepto. De tal manera, da la impresión de que Ricoeur se orientó por un enfoque unilateral un tanto subjetivista. No es casual que al principio de *La Metafóra viva* estuviera citando a Derrida, quizá fascinado por sus ejercicios cabalísticos de interpretación ilimitada.

¿Por qué no exploró más las posibilidades de la metonimia? Si bien es cierto que tenía siempre presente el objetivo de construir una teoría de la referencia que apuntara a la necesidad de objetividad y verdad, sin embargo, al acentuar demasiado en la metáfora se acercó a los planteamientos posmodernos de la hermenéutica subjetivista. Frente a estas hermenéuticas desconstructivas ¿en qué difiere la hermenéutica metafórica de Ricoeur? Obviamente no difiere mucho. Pero en mi opinión la hermenéutica de Ricoeur no se reduce a lo metafórico. Para rescatar y diferenciar la hermenéutica de Ricoeur del posmodernismo, habría que retomar el hilo de sus trabajos anteriores a *La metáfora viva*. En aquellos trabajos como *La simbólica del mal* Ricoeur acentuaba más el aspecto analógico metonímico al intentar desarrollar una hermenéutica de los mitos. Allí había una posición anti-escéptica muy parecida a la hermenéutica barroca novohispana. A mi modo de ver es importante relacionar a Ricoeur con el barroco latinoamericano, ya que allí se presenta el mismo afán por no separar el concepto del mito, la metáfora y de la metonimia, el conocimiento de la imaginación, la razón de la vida.

En el barroco latinoamericano, remitirnos a los mitos significa hablar por ejemplo de la temporalización como aquello que constituye el *ethos barroco* (donde el nosotros mestizo afirma su identidad). La *sabiduría popular* como intencionalidad simbólica tiene como horizonte el mundo del mito (la tierra o Pachamama) que constituye el sentido del proceso de simbolización. Desde aquí se puede pensar una hermenéutica latinoamericana de tipo barroca-analógica; aunque con base fenomenológica (heideggeriana), o con base en la hermenéutica de Ricoeur, esta hermenéutica deriva en resultados y aplica-

[8] Paul Ricoeur, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido,* Siglo XXI, México, 1995.

ciones distintos. Paradójicamente, desde el otro extremo de la crítica a Ricoeur se está desarrollando una posición con la que estaría encantado Derrida. Desde esta posición la hermenéutica latinoamericana estaría centrada no tanto en el ser sino en el *estar* (como la estructura originaria básica). Esa estructura no está en un logos, sino en la naturaleza o la madre tierra numinosa y sagrada. Esta es una forma de la estructura originaria, donde es posible encontrar un mestizaje cultural. Se argumenta que habría que rescatar y tomar en cuenta la diferencia que hacía Ricoeur entre el símbolo y el concepto. El primero nunca pasa totalmente a lenguaje conceptual. Hay un lenguaje ligado a lo sagrado, a la vida. El *estar* residiría entonces en aquello que Ricoeur denomina como el símbolo. Por otro lado Ricouer reconoce el carácter hierofántico de todo símbolo, así como encuentra en los símbolos del mal una dimensión de éste que no es reductible a la lógica del ser. Así para ciertos filósofos latinoamericanistas como Juan Carlos Scannone, la limitación de Ricoeur es que "no da suficiente lugar a lo válido del momento numinoso y ctónico de la religión, es decir, a lo que podríamos denominar "la verdad del paganismo", que se halla asumida (y transformada) por el mestizaje cultural latinoamericano, y que se encuentra de algún modo en rasgos nietzscheanos de Heidegger".[9]

En oposición a este latinoamericanismo un tanto fundamentalista (en el que también cae Enrique Dussel), hay otro modo de entender la posibilidad de una hermenéutica a partir de una concepción de la analogía como proceso de comprensión o simbolización de la *identidad en la diferencia* es decir, una identidad que respete la otredad. No se trata de una identidad abstracta ni de una identidad dialéctica, sino de una identidad que permite la sustracción de lo sagrado y da lugar a una diferenciación de situaciones geográficas e históricas. Esto significa pensar en otro modo de universalización. Esta posición estaría representada por la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot, aunque dice que ya no comparte la posición de Ricoeur, a quien cuestiona como metafórico.

Para pensar en otro modo de universalización es importante rescatar los últimos trabajos de Ricoeur donde habla de la identidad narrativa precisamente en términos analógicos, metonímicos, es decir, como identidad en la diferencia (*Tiempo y narración* y *Sí mismo como otro)*. Aquí lo que se introduce es la diferencia entre el sí y el yo. El *sí mismo* equivale a la *ipseidad*, mientras que el *yo* al *idem*, es decir, a lo mismo. Según Ricoeur hay que hacer esta diferencia fundamental ya que en la cuestión de la temporalidad se plantea un problema moral:

[9] Juan Carlos Scannone, "Sabiduría popular y fenomenología", en J.C.Scannone (ed.) *Sabiduría popular, símbolo y filosofía*, Edit. Guadalupe, Buenos Aires, 1984, p. 61.

> Se impone la necesidad de la reinscripción puesto que enfrentamos la concordancia discordante del personaje a la búsqueda de la permanencia en el tiempo vinculada a la noción de identidad.[10]

La "concordancia discordante" del personaje se relaciona con la pérdida de configuración del relato y en especial con la crisis de la clausura del relato. (Esta crisis alude a la situación de un apocalipsis según Frank Kermode, autor con quien polemiza Ricoeur). La crisis de la identidad del sujeto tiene que ver con la pérdida del soporte de la mismidad; ¿en qué queda la ipseidad cuando se ha perdido dicho soporte? Para Ricoeur hay que diferenciar ahora el tipo de relatos literarios de aquellos nuevos relatos de "ciencia ficción". Las ficciones literarias difieren fundamentalmente de las ficciones tecnológicas en que siguen siendo variaciones imaginativas en torno a una invariante (la condición corporal vivida como mediación existencial entre sí y el mundo). Los personajes de teatro y de novela son humanos como nosotros. En la medida en que el cuerpo propio es una dimensión del sí, las variaciones imaginativas en torno a la condición corporal son variaciones sobre el sí y su ipseidad. En virtud de la función mediadora del cuerpo propio en la estructura del ser en el mundo, el rasgo de ipseidad de la corporeidad se extiende a la del mundo en cuanto habitado corporalmente. Este rasgo caracteriza la condición terrestre y da a la *Tierra* la significación existenciaria que le otorgaban Heidegger y Nietzsche. La *Tierra* simboliza nuestro anclaje corporal en el mundo. Esto es lo que presupone el relato literario en cuanto se halla sometido a la mímesis de la acción.

Ahora bien, el problema es que en el mundo posmoderno (donde imperan las ficciones tecnológicas) el carácter que adquieren los relatos es el de estar desligados del mito de nuestra identidad terrestre. Se produce una grave inversión de sentido por el que el invariante existenciario se convierte en la variable de un nuevo montaje imaginario. Lo que provoca esta inversión es la técnica o el sueño tecnológico. Según este sueño, el cerebro es considerado como el equivalente sustituible de la persona. En las experiencias de bisección, de transplante, de reduplicación por clonación o lo que sea, el cerebro simboliza al ser humano como *cosa* manipulable:

> De este sueño tecnológico, ilustrado por las manipulaciones cerebrales, se hace solidario el tratamiento impersonal de la identidad en el plano conceptual. En este sentido, podemos decir que las variaciones imaginativas de la ciencia ficción son variaciones relativas a la mismidad, mientras que las de ficción literaria son relativas a la ipseidad, o más exactamente a la ipseidad en su relación dialéctica con la mismidad."[11]

[10] P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, *op. cit.*, p.147.
[11] P. Ricoeur, *op. cit.*, p.151.

Para comprender cómo se desarrolla esta dialéctica entre la ipseidad y la mismidad, Ricoeur nos remite a la problemática abierta por la filosofía de Descartes y cuestionada por Nietzsche (a partir del momento en que el ataque contra la pretensión fundacional de la filosofía se apoya en el proceso del lenguaje en el que la filosofía se dice). La filosofía de la subjetividad —dice Ricoeur— en general ha hecho total abstracción de la mediación lingüística que transmite su argumentación sobre el yo soy y el yo pienso. Frente al cartesianismo y su exaltación del *Cogito*, las alternativas han sido del tipo de filosofías desconstructivas como las Nietzsche y Derrida. El problema es ¿cómo superar ahora tales planteamientos, ¿cómo evitar tanto el positivismo que sólo ve hechos, como las concepciones hermenéuticas que sólo ven interpretaciones? Según Ricoeur, hay que replantear una hermenéutica del sí mismo capaz de superar tanto las filosofías relacionadas con Descartes como con Nietzsche: "En cuanto crédito sin garantía, pero también en cuanto confianza más fuerte que toda sospecha, la hermenéutica de sí puede aspirar a mantenerse a igual distancia del *Cogito* exaltado por Descartes que del *Cogito* despojado de Nietzsche."[12]

Por un lado, Ricoeur se concentra en cuestionar la postulación de la filosofía analítica del yo como cosa, reducido a puro ente gramatical, el yo como ¿quién habla? Se trata de un cuerpo cualquiera, un *idem*. Desde este enfoque positivista, se concibe al sujeto sólamente como alguien de que hablamos (no de quién).

Por otro lado, Ricoeur se refiere a la sustitución del sujeto o quién habla como quién *actúa*. Aquí se trata de desenmarañar no sólo las características del agente, los motivos y las causas de su acción. Pero, para Ricoeur, no se trata de reducir al sujeto a cosa que habla o que actúa. Lo principal es entonces reconceptualizarlo como una identidad narrativa, es decir ¿quién narra? La historia narrada dice el quién de la acción. La identidad del quién no es, pues, más que una identidad narrativa. Sin el recurso de la narración, el problema de la identidad personal está condenado a una antinomia sin solución: o bien se piensa un sujeto idéntico a sí mismo en la diversidad de sus estados, o bien se sostiene que este sujeto no es más que una ilusión sustancialista.

Así Ricoeur coincide con una de sus viejas tesis de *La simbólica del mal*: la de que el yo del conocimiento es el resultado de una vida contada y retomada en los textos de la cultura. Pero, además, la hermenéutica de Ricoeur se perfila como un relativismo moderado, analógico, con lo cual echa por tierra todos los cuestionamientos en sentido de que, por su acentuación en la metáfora, confluye y se confunde con las hermenéuticas posmodernas totalmente enmarañadas en la defensa del fundamentalismo, el antiuniversalismo y el relativismo extremo.

[12] *Sí mismo como otro*, *op.cit.*, p. VXXXVIII.