UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

Símbolo y Filosofía: Una aproximación desde la Primera Hermenéutica de Paul Ricoeur

Tesis

Que para optar por el grado de:

Maestro en Filosofía

Presenta:

José Alfonso Gutiérrez Pérez

Tutora:

Dra. Diana Alcalá Mendizábal

ENP-UNAM

Ciudad Universitaria, CD.MX., Marzo, 2021

Universidad Nacional Autónoma de México
UNAM
Biblioteca Central
Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

Agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por otorgarme una beca nacional durante el período de mis estudios de Maestría (Agosto 2018- Julio 2020). Quiero agradecer, además, de forma muy profunda a la Dra. Diana Alcalá Mendizábal por toda su disponibilidad y apoyo en cada parte de la elaboración de esta tesis y por sus valiosas aportaciones y observaciones que han contribuido significativamente para mi desarrollo y formación académica.

Así mismo, aprovecho la ocasión para dar las gracias al Dr. Mauricio Beuchot Puente por todo su apoyo desde el inicio, el desarrollo y la culminación de mis estudios de Maestría y sin cuya ayuda esto no hubiera podido realizarse. También quiero expresar mi gratitud a la Dra. Julieta Lizaola Monterrubio por sus enriquecedoras aportaciones durante mis estudios. De igual forma, quiero dar las gracias a todo el enriquecimiento y facilitación brindados de manera tan profesional a mi formación personal y académica por parte de la Dra. Blanca Solares Altamirano a través de sus seminarios, eventos académicos y valiosas pláticas. También agradezco al Dr. Pedro Enrique García Ruiz su soporte a mi formación académica durante mi estancia en el posgrado. Finalmente, manifiesto mi gratitud a todos los mencionados y mencionadas por ser un equipo que me ha ayudado a formarme -no sólo profesionalmente- sino personalmente.

Atentamente.

José Alfonso Gutiérrez Pérez.

A la vida

A Marisela y Alfonso

Índice

Introducción……5

Capítulo 1. Antecedentes y Desarrollo de los conceptos de Símbolo e Interpretación en la Primera Hermenéutica de Ricoeur ……...10

1.1 Introducción……....10

1.1.1 Antecedentes: Panorama Teórico-Biográfico de Paul Ricoeur (1913-2005)……....10

1.1.2 El núcleo de la Filosofía de Ricoeur……14

1.2 La dialéctica entre *Lo voluntario y lo involuntario* como antecedente de *Finitud y Culpabilidad*……...……....16

1.3 La dialéctica entre lo finito y lo infinito: *El hombre falible*……...20

1.4 El primer Ingreso en la Hermenéutica: *La simbólica del mal*…….....…….24

1.5 La tarea asignada a la hermenéutica en 1960: *El símbolo da que pensar*.....28

1.6 El concepto de *Símbolo* en *La simbólica del mal* y *Freud: una interpretación de la cultura*……..29

1.7 El concepto de *Interpretación* en *La simbólica del mal* y *Freud: una interpretación de la cultura*…….....36

Capítulo 2. El Conflicto de las Interpretaciones y la Filosofía Reflexiva.....43

2.1 Introducción…….....…43

2.1.1 *El conflicto de las interpretaciones:* Definición……...…….....44

2.2 La Interpretación en la Fenomenología de la Religión……...…...…...45

2.3 La Interpretación de la Religión en el Psicoanálisis Freudiano…….....…..47

2.4 Símbolo y Filosofía: Una relación ambivalente a lo largo de la historia……..……51

2.5 *Filosofía Reflexiva*: Un panorama general……...…..…...56

2.5.1 El primer escrito filosófico de Ricoeur y la Filosofía Reflexiva…….……..60

2.5.2 Sobre la necesidad que tiene la Filosofía del Símbolo…….68

Capítulo 3. Hacia el Símbolo: Dialéctica de las interpretaciones y Lógica Simbólica……..74

3.1 Introducción……...…74

3.2 El freudismo como una *disciplina de la reflexión*……..76

3.2.1 El freudismo como una *arqueología del sujeto*……...79

3.2.2 *La teleología de la conciencia implícita del freudismo: Hacia una Dialéctica de las Interpretaciones*……....81

3.3 Lógica Simbólica: Objeciones a la Hermenéutica……..86

3.3.1 De la posibilidad de la reapropiación del sentido de la primera hermenéutica de Ricoeur en la época actual, breve análisis de un caso: el Transhumanismo…….91

3.4 El Símbolo como el espacio en que se inscribe la Dialéctica de las Interpretaciones……....98

3.4.1 Aspectos ontológicos del Símbolo y la Interpretación…….……..104

3.4.2 La ambigüedad del *Símbolo* y el problema de lo *Sagrado*…….……107

Conclusiones……..…112

Bibliografía……120

Introducción

El contexto histórico-filosófico en que se enmarca esta investigación corresponde al panorama intelectual de la segunda mitad del siglo XX que tuvo como uno de sus temas centrales de convergencia la investigación y reflexión de los problemas relacionados y derivados del lenguaje. Es en el horizonte de este marco en el que se inserta el principal objetivo de esta investigación que será el de la pretensión de explicitar y dar cuenta de algunos criterios que sirvan para la elaboración de la defensa y la justificación de la necesidad del uso del símbolo para la reflexión filosófica en su implicación hermenéutica y ontológica en una época en que el lenguaje tiende a ser más unívoco, vacío y tecnificado. Este fenómeno ha impulsado -dentro de sus principales efectos- la comprensión actual predominante y reductiva del ser humano como mero *signo* prescindiendo de su dimensión *simbólica* e *imaginaria*, problema que no se limita a una discusión de palabras sino que tiene profundos efectos en nuestra existencia social, personal y cotidiana como trataré de mostrar a lo largo del desarrollo de este trabajo.

Esta investigación, por otra parte, pretende ser una contribución al estudio del área de Filosofía de la Religión del Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía de nuestra universidad. Hay que recordar que los estudios sobre la cuestión religiosa y- con ello de lo *simbólico*- como aspecto fundamental de la constitución humana ha sido tratada de manera secundaria en el ámbito de los estudios universitarios y, es en nuestro contexto de una universidad que se define por sus principios de laicicidad y cientificidad en el que, salvo notables excepciones, la problemática de lo religioso ha sido abordada de forma sesgada, aspecto que contrasta con el panorama de otras universidades del mundo que sin dejar de lado estos principios, sobre todo a partir del siglo XX, han creado y habilitado centros de investigación libre y sistemática sobre el tema de lo religioso[1]. De modo que, lo que me interesa subrayar en esta investigación sobre este fenómeno es la dimensión simbólica de su lenguaje y lo que éste pueda ofrecer como enriquecimiento a la reflexión filosófica, tarea que presupone necesariamente de la posibilidad de una hermenéutica crítica y plenamente justificada.

[1] *Cf*. M. Lavaniegos, *Horizontes contemporáneos de la hermenéutica de la religión*, 1ª edición, México, UNAM-IIFL, 2016, pp.13-24.

Así, los objetivos de esta investigación los elaboraré a partir de retomar el problema de la relación entre el *Símbolo* y la *Filosofía* a partir del planteamiento del filósofo Paul Ricoeur (1913-2005) en su primer ingreso a la hermenéutica en el año de 1960 y el desarrollo de ésta a lo largo de dicha década. Trataré de mostrar –de forma conjunta- que este planteamiento hermenéutico probablemente tenga quizá más vigencia aún en el espíritu de nuestro tiempo. Planteado lo anterior, la pregunta de investigación que formulo en este trabajo es la siguiente: *¿es posible que la filosofía pueda tener como materia de reflexión al símbolo y transformarse ella misma en hermenéutica de una forma justificada, crítica y rigurosa?*, y si esto fuera el caso, *¿qué implicaciones ontológicas se derivarían de ello?*

La pregunta misma posee algo de inquietante pues las relaciones entre el *símbolo* y la *filosofía* han sido complejas y se han mantenido en tensión desde el nacimiento mismo de la filosofía occidental, siendo tal, que el problema resulta ser polémico incluso en la actualidad. Si nos remontamos a la tradición, este problema es fundamental para Platón mismo pues la filosofía se erigió precisamente como una nueva exigencia de pensamiento con respecto a la conciencia mítica y poética que le antecedía, estableció ante todo la exigencia de una *Ciencia*, de una *Episteme* que encontrará ecos a través de la historia en otras corrientes filosóficas como la de la *Wissenschaft* planteada por el idealismo alemán, si tomamos en cuenta esta idea de una *ciencia* filosófica en y desde Platón, puede comprenderse por qué es que resulta problemático plantear el uso del símbolo en filosofía[2].

Quizá más polémico y sospecho aún resulta sugerir el camino inverso: la filosofía necesita del símbolo para salir de su indigencia pues ella no puede autofundarse como lo planteó la Modernidad sino que *necesariamente* tiene que reflexionar a partir de contenidos que la anteceden, por ende, probablemente ésta sea una de las notas y aportaciones más fundamentales de una filosofía hermenéutica contemporánea. No obstante, las dificultades no son menores pues no se trata sólo de una hibridación o yuxtaposición entre dos tipos de discurso que no son homogéneos ni tampoco puede caerse en un reduccionismo que limite la interpretación de los símbolos a un mero alegorismo que prescindiría precisamente del "ropaje" simbólico. Ya veremos a través del desarrollo de este trabajo en qué consiste la

[2] P. Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura,* 14ª reimpresión, Trad. de Armando Suárez, México, Siglo XXI Editores, 2014 p. 39.

propuesta ricoeuriana al respecto. Basta explicitar por el momento algunas de las características que no forman parte de ella.

Las objeciones que hacen sospechosa la articulación entre *símbolo* y *filosofía* son varias que, en términos generales y siguiendo a Ricoeur, propongo pueden ser clasificadas en los siguientes dos tipos: a) objeciones que surgen *dentro* del propio campo hermenéutico y b) objeciones que surgen *fuera* del campo hermenéutico pero que sólo pueden abordarse una vez que se ha establecido con claridad la legitimidad –*dentro* de sus propios términos- del problema hermenéutico, sólo así pueden enfrentarse las imputaciones que provienen *fuera* de este campo.

Respecto de las objeciones de tipo (a) retomaré principalmente las siguientes[3]: 1) la filosofía como *episteme* rigurosa exige la utilización de significaciones *unívocas*, mientras que el símbolo –por su mismo modo de ser- se caracteriza por la opacidad y un excedente de sentido que lo hace irreductible a las aspiraciones univocistas en el discurso por lo que la pregunta central es la de si es posible que en filosofía pueda haber un cultivo riguroso y sistemático de las significaciones *equívocas* y 2) el recurso al símbolo por parte de la filosofía provoca sospechas debido a que no existe interpretación de ningún símbolo que no sea debatible pues la interpretación de los símbolos no es ciencia ni en el sentido platónico, ni en el hegeliano pero tampoco en el científico moderno. Por lo que la justificación del uso del símbolo en filosofía es, al mismo tiempo, una justificación del uso del lenguaje equívoco y del conflicto de las interpretaciones[4].

Dentro de las objeciones de tipo (b) existe una que es probablemente la más radical a la pretensión del uso del recurso del símbolo en filosofía, dicha objeción proviene del campo de la *lógica simbólica*. Esta disciplina impugna a la hermenéutica porque afirma que el recurso al simbolismo deja al pensamiento en manos del lenguaje equívoco y de los argumentos falaces, más aún, porque esta disciplina ha desarrollado metodologías y lenguajes formales con la intención expresa de eliminar la equivocidad de nuestros argumentos, es importante aclarar que lo que entiende el lógico por el concepto de *símbolo* es todo lo contrario de lo que entiende el hermeneuta por esta noción, resulta necesario

[3] *Ibid;* pp. 39-40.
[4] *Ibid;* p. 40.

confrontarse con esta disciplina debido al auge que ha adquirido en la época actual y, más aún, porque precisamente de lo que trata este trabajo es de resaltar que las significaciones *equívocas* -y no sólo las *unívocas*- tienen una función filosófica irremplazable[5].

La justificación de la hermenéutica de forma radical –y con ello *del uso del recurso del símbolo en filosofía*- no puede ser elaborada si el hermeneuta no busca en la *reflexión* una *lógica* propia de la hermenéutica y del lenguaje simbólico irreducible a la *lógica simbólica*. En el desarrollo de la investigación se revisará en qué consiste esta propuesta. Por otro lado, la justificación de la hermenéutica en el seno mismo de la filosofía me parece que no ha sido un aspecto lo suficientemente destacado –hasta donde tengo conocimiento- en las lecturas e investigaciones que se realizan sobre el primer itinerario hermenéutico de Ricoeur en que, de algún modo, se presupone la validez de la hermenéutica y no se elabora esta problemática de forma directa. Este trabajo pretende ser una contribución a esa labor.

La explicitación de los criterios de justificación del uso del símbolo en filosofía consiste en brindar, en parte, una respuesta sólida a las objeciones mencionadas y se elaborarán –como ya lo mencioné- a partir de la lectura de las principales obras del primer itinerario hermenéutico de Ricoeur a partir de la aparición de *Finitud y culpabilidad* (1960) -que comprende dos obras *El hombre falible y La simbólica del mal*- y, que se prolongó con nuevas adquisiciones teóricas a lo largo de esta década en otras obras como *Freud: una interpretación de la cultura* (1965) y, finalmente, con algunos de los ensayos de la colección *El conflicto de las interpretaciones* de 1969 a través de un hilo conductor que no es otro que el de una *hipótesis interpretativa de lectura* que propongo sobre este período de la obra de Ricoeur y que se basa en las siguientes consideraciones:

Si bien el primer proyecto hermenéutico de Ricoeur en la conclusión de *Finitud y culpabilidad: El símbolo da que pensar* fue el de, por una parte, intentar brindar *reglas de transposición* entre simbólica y filosofía por tratarse de discursos no homogéneos[6] y, por otra, ser una respuesta a la Modernidad en su *deshumanización* por el olvido del ser humano de su pertenencia a lo sagrado[7]; tal proyecto no se hubiera justificado con la

[5] *Ibid;* pp. 45-46.
[6] J. Grondin, *Paul Ricoeur*, Trad. de Antoni Martínez Riu, Barcelona, Herder Editorial, 2019, pp. 80-81.
[7] *Ibid;* pp. 86-87.

solidez teórica necesaria si no era por la aparición de su monumental tratado de hermenéutica *Freud: una interpretación de la cultura*. Quizá poco valorado aún hasta la fecha probablemente por ver en él de forma superficial un texto más sobre Freud y no percatarse de la amplitud de discusión filosófica y hermenéutica en el que está inmerso pues en él se lleva a cabo el planteamiento de una respuesta a un problema que no fue explicitado y que de algún modo quedó presupuesto en *Finitud y culpabilidad: el problema de la justificación radical de la hermenéutica* y, con ello, *el de la necesidad del símbolo para la reflexión filosófica*, como ya lo mencioné anteriormente. Explicitar el problema y proponer una respuesta resultaba fundamental y necesario para sostener la tarea asignada a la hermenéutica en *Finitud y culpabilidad* que, de otro modo, hubiera quedado endeble ante las objeciones anteriormente mencionadas, considero así mismo, que tal tarea hermenéutica resulta necesaria y, quizá aún más vigente, para tiempos como los nuestros. Retomar y resignficar tal proyecto es la apuesta de esta investigación.

Capítulo I

Antecedentes y Desarrollo de los conceptos de Símbolo e Interpretación en la Primera Hermenéutica de Ricoeur

1.1 Introducción

Este primer capítulo está conformado por dos secciones principales. La primera, ofrecerá un panorama teórico general del itinerario filosófico de Paul Ricoeur (1913-2005) así como de algunos de los antecedentes teóricos –*no hermenéuticos*- que detonaron el primer ingreso del autor en la hermenéutica y que resultan esenciales para comprender su primer giro en este campo -al mismo tiempo- brindará la perspectiva del marco de investigación filosófica que acogió tanto a su faceta reflexiva, fenomenológica y abstracta como a la propiamente simbólica y, por ende, hermenéutica. Particularmente, señalaré la progresión de las siguientes tres líneas de su trabajo: 1) el primer planteamiento de una fenomenología de la voluntad de corte eidético que se propuso dar cuenta de las estructuras neutras de la voluntad comunes tanto al hombre inocente como culpable; 2) la mediación del *hombre falible* que sacó del *paréntesis* la existencia del mal y el intento fenomenológico para dar cuenta de la estructura del a*nthropos* en que se inscribe la *posibilidad* de éste y 3) el trayecto de la *fabilidad* a la *culpa* con la primera entrada de Ricoeur a la hermenéutica.

La segunda parte desplegará las nociones y problemáticas derivadas del lenguaje respecto a la especificidad de la estructura semántica y ontológica del *símbolo* y la *interpretación* en el marco de la primera hermenéutica de Ricoeur como aquellas que otorgan consistencia al *campo hermenéutico*. La discusión de los conceptos de *símbolo* e *interpretación* es la reflexión necesaria e imprescindible para comprender su concepción de *El conflicto de las interpretaciones* –tema del segundo capítulo- como conflicto de la reflexión filosófica consigo misma que debe asumirse, elaborarse y justificarse.

1.1.1 Antecedentes: Panorama Teórico-Biográfico de Paul Ricoeur (1913-2005)

Paul Ricoeur (1913-2005) fue uno de los filósofos más relevantes en la historia del pensamiento francés durante el siglo XX y, sin duda, uno de los más estudiados fuera de Francia, sus aportaciones aún influyen en las ciencias humanas gracias a que también fue

un destacado teórico de ellas[8]. Una de las ideas rectoras y fundamentales de su hermenéutica fue la de proponer una búsqueda de mediaciones entre una hermenéutica del sentido tal como se presenta a la conciencia inmediata que busca orientación y una hermenéutica de la sospecha que toma distancia de la inmediatez de tal sentido[9] para ser recuperado en otro momento por un *Cogito fracturado*. No obstante, esta puesta en relación de ambas hermenéuticas -que encontrará nuevas apropiaciones, enriquecimientos y transformaciones en el transcurso de su obra- lejos estuvo de ser una propuesta que promoviera un eclecticismo simple.

Sin duda otro nombre sobresaliente en el panorama filosófico hermenéutico contemporáneo en la segunda mitad del siglo XX fue el de Hans-Georg Gadamer (1900-2002). Aunque ambos nombres inmediatamente evocan una asociación con la corriente hermenéutica contemporánea en que es posible encontrar puntos de encuentro en su pensamiento, no es menos cierto que sus antecedentes teóricos y modos de abordar el problema hermenéutico fueron diferentes. Tomaré este contraste para subrayar algunas de las notas más fundamentales de la hermenéutica de Ricoeur.

Si tomamos alguna de las diferencias más significativas que existieron en el itinerario de ambos hermeneutas puede mencionarse la siguiente: ambos acudieron a la misma tradición hermenéutica -Schleiermacher, Dilthey, Bultmann y Heidegger-, no obstante, ambos lo hicieron con motivaciones diferentes y arribando a conclusiones distintas, por ejemplo, la hermenéutica de Gadamer fue más crítica de la concepción metodológica de Dilthey con lo que de algún modo se encontró más cercano al pensamiento de su maestro Heidegger pues formuló una hermenéutica de carácter más fundamental que no se dejó reducir al designio metodológico, por el contrario, Ricoeur tuvo siempre en mente una honda preocupación sobre los problemas metodológicos y epistemológicos en la hermenéutica y en las disciplinas que trabajan con la interpretación, esto lo convirtió en cierto sentido más afín a la concepción de Dilthey[10].

---

[8] *Ibid;* p.11.
[9] J. Grondin, *¿Qué es la hermenéutica?*, Trad. de Antoni Martínez Riu, Barcelona, Herder Editorial, 2008, pp.104-105.
[10] *Ibid;* p.105.

No obstante, a pesar de tal afinidad con Dilthey, no existió en Ricoeur una escisión entre el *explicar* y el *comprender*, su pensamiento fue dialéctico y vio en esta antítesis inicial sólo un momento en el que en otro despliegue del pensamiento quedaría conservada y superada, en esta dialéctica el *explicar* deviene en un momento necesario del *comprender.* Así fue que –según Ricoeur- el *explicar* a mayor profundidad es, al mismo tiempo, *comprender* mejor.

La hermenéutica ricoeuriana es quizá más compleja de captar -en una primera instancia- porque tiene como procedencia fuentes diversas mientras que la de Gadamer se mantuvo más fiel dentro del marco de la tradición alemana citada anteriormente, por otra parte, la obra de Ricoeur más relevante transcurrió en un período de aproximadamente sesenta años en lo que fue del año de 1947 al 2004, mientras que la hermenéutica de Gadamer se concentró prácticamente en una sola obra de carácter más sistemático[11]. Me refiero indudablemente a su memorable obra *Verdad y Método* publicada en 1960 que tuvo y tiene una influencia decisiva en los debates hermenéuticos contemporáneos.

Al respecto, resulta aclarador el texto de *Existencia y hermenéutica* en que Ricoeur al abordar la cuestión sobre la fundación de la hermenéutica en la fenomenología propuso dos "vías" de lograrlo: una "larga" y una "corta". Esta vía "corta" corresponde a una ontología de la comprensión al modo de Heidegger, señala a una comprensión no como *método* sino como modo de ser. ¿Por qué Ricoeur llamó "corta" a esta vía?, la llamó así porque esta ontología de la comprensión *rompía* con la discusión del *método*[12]. Aunque no aparece una referencia "directa" a Gadamer parece que el texto no sólo va dirigido contra Heidegger sino también a la concepción de su alumno en *Verdad y método.*

Si bien es cierto que Ricoeur reconoció en este texto lo atractiva que puede resultar esta hermenéutica, al mismo tiempo, le resultó problemática. A esta hermenéutica "corta" no se ingresa de forma gradual sino de forma súbita, no recorre los problemas metodológicos de disciplinas como la historia, el psicoanálisis o la exégesis bíblica, lo que propone es una inversión de la problemática. No pregunta cuáles serían las condiciones necesarias para que

---

[11] *Ibid;* p. 106.

[12] P, Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica,* 1ª edición, Trad. de Alejandrina Falcón, Argentina, Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2003, p. 11. [Subrayado mío].

un sujeto cognoscente acceda a la comprensión de un texto sino que salta a la pregunta que se interroga acerca de qué es un ser cuyo ser es la comprensión[13]. Ricoeur deseó dirigir la reflexión a la ontología pero de forma diferente a través de un acceso gradual, cuestionó fuertemente la idea de cuáles serían las condiciones de posibilidad de una ontología directa que deja de lado -en principio- toda exigencia metodológica[14].

Bajo esta inquietud Ricoeur abordó un amplio espectro de disciplinas como la epistemología de la historia, el psicoanálisis, la exégesis bíblica, la fenomenología de la memoria, del tiempo y del reconocimiento, la teoría de la narración, la ética, entre otras[15]. Fue el aspecto sigilosamente *hegeliano* de su pensamiento el que lo impulsó a reconciliar estas disciplinas rehuyendo cualquier intento de *síntesis global*[16].

Su pensamiento se enriqueció además de corrientes que marcaron al pensamiento francés como el existencialismo, el estructuralismo, el deconstruccionismo, entre otras[17]. Su preocupación al diálogo fue vista por algunos como un ecumenismo que trató de hacer coincidir lo irreconciliable por un pensamiento amansado por el tercer término, observación injusta ya que al realizarse un recorrido a través de su obra puede percibirse que tal apreciación no deja de ser superficial, su filosofía a pesar de las apariencias fue un pensamiento del extremo que llevó a las distintas posiciones a una situación aporética en la que tropezaban, gracias a tal tropiezo es que puede surgir el pensamiento[18]. Por otra parte, su filosofía estuvo influida por los cataclismos que atravesaron al siglo XX, su obra nunca dejó de lado la dimensión del mal y, al mismo tiempo, no se dejó fascinar por él[19]. Es por ello que su pensamiento estuvo dirigido a la acción y a la justicia que tiende hacia la esperanza de la felicidad colectiva[20].

Un aspecto particularmente notable para un filósofo formado en la escuela "continental" como Ricoeur es que fue también un mediador entre esta tradición y la de corte "analítico"

---

[13] *Idem.*
[14] *Ibid;* p. 12.
[15] J. Grondin, *¿Qué es la hermenéutica?*, *op.cit;* p. 106
[16] *Idem.*
[17] F. Dosse. *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida (1993-2005),* Trad. de Pablo Corona, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2013, p. 20.
[18] *Ibid;* p. 21.
[19] *Ibid;* pp. 21-22.
[20] *Ibid;* p. 21.

que no era común dentro del panorama francés de aquella época. Una influencia que determinó esta apertura al pensamiento "extranjero" fue la de Gabriel Marcel, éste desde el año de 1927 tuvo a su cargo una colección llamada *Feux Croisés* en Plon, que tuvo como centro de reflexión a la filosofía y literatura anglosajona, gracias a ello Ricoeur discutió el pensamiento de pensadores como Russell y Whitehead ignorados en Francia en ese tiempo, se publicaban además a autores como Virginia Woolf, Rosamond Lehmann, D. H. Lawrence, entre otros[21]. Su recepción de la filosofía analítica tuvo un papel central en la trilogía de la *Metáfora viva* (1975), *Tiempo y narración* (1983-1985) y *Sí mismo como otro* (1990), sin embargo, tanto desde un punto de vista histórico como sistemático este aspecto fundamental de su obra aún permanece poco conocido[22].

La obra de Ricoeur se conforma de numerosos textos en donde no es fácil encontrar dentro de ellos un hilo conductor, no puede decirse que exista algo así como su obra maestra, lo que sí es verdad es que muchos de sus textos merecen ese título, nombraré algunos de ellos por su relevancia, aunque no son todos[23]: *Filosofía de la voluntad* –escrito y dividido en dos amplios tomos- *Lo voluntario y lo involuntario* de 1950 y *Finitud y culpabilidad* de 1960, a su vez, esta obra como ya lo mencioné se encuentra dividida en dos libros *El hombre falible* y *La simbólica del mal*. También se encuentran obras como *Historia y verdad* de 1955, *Freud: una interpretación de la cultura* de 1965, *El conflicto de las interpretaciones* de 1969, *La metáfora viva* de 1975, *Tiempo y narración* –tres tomos- que datan del año 1983 a 1985, *Del texto a la acción* de 1986, *Sí mismo como otro* de 1990, *La memoria, la historia, el olvido* del año 2000 y *Caminos del reconocimiento* de 2004[24]. Veamos, pues, cuál es uno de los hilos conductores que dan coherencia a toda esta vastedad.

1.1.2 El núcleo de la Filosofía de Ricoeur

El centro de interés de la filosofía de Ricoeur ha sido caracterizado de diversas formas. Para Amy Daughton, su filosofía podría considerarse como un viaje esperanzador y, muchas

[21] *Ibid;* p. 39.
[22] J. M. Tétaz, "La métaphore entre sémantique et ontologie. La réception de la philosophie analytique du langage dans l'herméneutique de Paul Ricoeur" en *Études Ricoeuriennes/Ricoeur Studies,* Vol. 5, No. 1, 2014, p. 67. ISSN 2155-1162 (Online), DOI 10.5195/errs. 2014.246.
[23] J. Grondin, *Paul Ricoeur, op.cit;* p. 11.
[24] *Ibid;* p. 12.

veces, su trabajo ha sido calificado de esta forma a través de su exploración de la autocomprensión humana que va del movimiento del *hombre falible* al *hombre capaz*, de modo que, esto permite que la esperanza en la capacidad del ser humano sea el concepto clímax de su obra[25]. Domenico Jervolino, a su vez, también afirmó que el concepto del hombre capaz es la noción unificadora del trabajo filosófico de Ricoeur[26].

Boyd Blundell, por otra parte, subraya y enfatiza que el proyecto *profesional* de Ricoeur al que dedicó la mayoría de su tiempo en su carrera filosófica fue –para evitar confusiones que sobre todo han surgido en la apropiación de Ricoeur en los Estados Unidos y en la Teología de ese país que han llegado a ver en él más que a un filósofo a un hermeneuta bíblico o a un filósofo de la religión aún cuando él siempre demarcó con toda explicites que su trabajo era filosófico y que no debían confundirse los límites entre disciplinas[27]- el de elaborar una antropología filosófica y abordar todas las inquietudes hermenéuticas que emergían de ella[28].

Sin duda alguna, las definiciones anteriores hacen justicia a la obra del pensador al proponer ejes que sirven como guías de ruta en este laberinto filosófico. Sin embargo, me adheriré principalmente al hilo conductor propuesto por J. Grondin –ya veremos cuál es- debido a que me parece que define con más precisión la preocupación filosófica de Ricoeur presente a lo largo de su obra, si esto no se comprende es fácil extraviarse y no comprender por qué Ricoeur dio un rodeo tan "largo" por diferentes disciplinas, mi propuesta es que estas "desviaciones" estuvieron en función de este hilo conductor. Pero ¿cuál es éste?

El pensamiento de Ricoeur - según Grondin- tiene como hilo conductor el ser *una filosofía de las posibilidades del hombre* arraigada en la tradición de la filosofía reflexiva francesa, el existencialismo y el personalismo, fue una *Filosofía de la voluntad* que en sus últimas obras se plasmó en un pensamiento sobre el hombre capaz, es por eso que su obra remite

---

[25] A. Daughton, "Hope and Tragedy: Insights from Religión in the Philosophy of Paul Ricoeur" en *European Journal for Philosophy of Religion,* Vol. 11, No. 3, 2019, p. 135. DOI: 10.24204/EJPR.V11I3.2953

[26] *Idem.*

[27] *Cf.* B. Blundell, *Paul Ricoeur between Theology and Philosophy. Detour and Return*, United States of America, Indiana University Press, pp. 1-4.

[28] *Ibid;* p. 5.

constantemente a todas aquellas disciplinas que tienen algo que decir acerca de estas *posibilidades*[29].

Si se asume que el hilo conductor de esta filosofía es una reflexión acerca de las *posibilidades* del hombre, de inmediato surge la pregunta de qué hay que entender por este concepto de *posibilidad.* Hay que tener cuidado porque para *nosotros* modernos es probable llegar a pensar por él la positividad que implica la capacidad de conquista de ciertas tareas así como la potencia de llegar a conocer y ejercer un dominio sobre la naturaleza, no hay duda que parte de ello forma la constitución del ser humano, pero en cambio, Ricoeur quiere decir algo más con estas *posibilidades*, entre ellas, que el ser humano es *posible* que sufra, que obre el mal, que no esté a la altura de sus posibilidades así como es posible que pueda hablar, actuar y comprometerse con sus promesas, ser tocado por lo divino, etcétera, son posibilidades que no se encuentran en la misma medida en otro tipo de seres y que al mismo tiempo van definiendo el esfuerzo por existir que en cada momento somos cada uno de nosotros[30].

El pensamiento de Ricoeur se dirigió a todo lo que ese esfuerzo por existir realiza, sobre todo a través del lenguaje que narra su experiencia, esta es una de las razones de que su pensamiento fuera principalmente hermenéutico y dirigido a todo aquello que se ha dicho acerca del ser humano: las religiones, los mitos, la historia, las ciencias del espíritu o las exactas, el psicoanálisis, la filosofía clásica, continental y analítica, etcétera, todas ellas expresan al ser humano[31]. Es necesario dejarse interpelar por ellas.

1.2 La dialéctica entre *Lo voluntario y lo involuntario* como antecedente de *Finitud y Culpabilidad.*

En esta sección mostraré algunos de los antecedentes *no hermenéuticos* que contribuyeron a la primera entrada en la hermenéutica en este autor, uno de ellos indudablemente es el primer tomo de su *Filosofía de la voluntad*: *Lo voluntario y lo involuntario.* Este texto fue defendido por Ricoeur el 29 de Abril de 1950 como tesis de doctorado junto a una tesis complementaria conformada por una traducción y presentación de las *Ideen I* de Husserl,

[29] J. Grondin, *Paul Ricoeur, op.cit;* p. 12. [Subrayado mío].
[30] *Ibid;* pp. 12-13.
[31] *Ibid;* p. 13.

entre los miembros del jurado se encontró la figura de Jean Hyppolite quien elogió esta traducción reconociéndola como de gran valor, por otra parte, la *Filosofía de la voluntad* fue considerada una tesis excelente[32].

En su *Autobiografía intelectual* Ricoeur se refirió a esta obra como la "gran tesis" que se propuso dos cosas: por una parte, ampliar el análisis eidético de las operaciones de la conciencia al campo de lo afectivo que se limitó en el propio Husserl al fenómeno de la percepción y, por otra, brindar una contraparte en el sentido práctico a la *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty[33]. En ella, habló del consentimiento a lo involuntario *absoluto* que está compuesto por la siguiente tríada: el carácter como algo estable y no elegido por el existente; la vida como un tipo de regalo no concertado en el nacimiento y el inconsciente como zona prohibida que no puede convertirse en consciencia actual[34].

Esta *Filosofía de la voluntad* afirmó desde el inicio que su objetivo era el de revelar las *posibilidades fundamentales* del ser humano, la filosofía y la fenomenología se habían concentrado en aspectos puramente teóricos como se muestra en los trabajos de Husserl y Merleau-Ponty que dejaron de lado los aspectos opacos de estas posibilidades[35]. Si se toma en cuenta las cuestiones de método que tanto preocuparon a Ricoeur, entonces hay que recordar que estas posibilidades debían en primera instancia ser *descritas y comprendidas*, dos verbos que hablan de la empresa conjunta entre fenomenología y hermenéutica, sin embargo, realizar esta descripción en un primer momento exigió darle a la reflexión un giro deliberadamente abstracto[36]. Pero ¿de qué era necesario abstraerse?, ante todo de dos instancias: de la falta y la trascendencia.

Este giro abstracto tuvo como hipótesis teórica el que si se ponía entre paréntesis a estas experiencias de la voluntad podía captarse con mayor claridad las posibilidades del ser humano que resultaban neutras. La *falta* sería una experiencia que vuelve opaca la captación que podemos tener de la voluntad, por otra parte, la *trascendencia* captura el origen radical de la subjetividad, por esta razón, dejó en "pausa" en esta obra ambos temas

---

[32] F. Dosse, *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida (1913-2005), op.cit;* p. 213.
[33] P. Ricoeur, *Autobiografía intelectual,* 1ª edición, 1ª reimp. Trad. de Patricia Willson, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007, p. 25.
[34] *Ibid;* pp. 25-26.
[35] J. Grondin, *Paul Ricoeur*; *op.cit;* p. 41-42.
[36] *Ibid;* p. 43.

para desarrollarlos posteriormente como lo planeó originalmente para sus dos siguientes tomos de su *Filosofía de la voluntad*, ya sabemos que el segundo de ellos –*Finitud y culpabilidad*- trató sobre el hombre falible y el culpable, un tercer tomo que estaba programado pero que no se publicó como tal, debía abordar el análisis de la Trascendencia, al no publicarse este trabajo, se renunció al mismo tiempo, a un tratamiento sistemático de la voluntad desde una perspectiva fenomenológica[37]. Por ende, fueron razones de *método* las que llevaron a planificar el proyecto de una *Filosofía de la voluntad* en tres trabajos subsecuentes[38], más que la pretensión de lograr un tratamiento *sistemático* y cerrado de la misma.

Esta primera *Filosofía de la voluntad* mostró una descripción de la diversidad de formas en que se da una reciprocidad entre lo voluntario y lo involuntario en contraste con los estudios habituales que se realizaban en aquella época y que consistían en un procedimiento de forma ascendente y piramidal que iban desde el sustrato involuntario hacia fenómenos más en la superficie que se encuentran ya bajo la voluntad, sin embargo, una afirmación de esta tesis es que al ya haber algo de lo voluntario en lo involuntario no es posible plantear una escisión entre estos registros[39]. Fue un trabajo receptivo de los descubrimientos de disciplinas como la biología y la psicología científica pero al mismo tiempo con un impulso más allá de ellas para alcanzar la experiencia de un *cogito* quebrado, puede decirse que en este trabajo siempre tuvo presente como oponente al reduccionismo naturalista[40]. Es importante subrayar que uno de los objetivos fundamentales de *Lo voluntario y involuntario* no sólo fue lograr una *descripción* y *comprensión* de las relaciones entre estos ámbitos sino lograr entre ellos una *reconciliación*[41]. Una cuestión a tener cuidado es que no debe confundirse el nivel de una *descripción filosófica* con el de una *descripción empírica* del ser humano, para Ricoeur, esta última corría el riesgo de opacar las estructuras que su análisis proponía mostrar[42].

---

[37] *Ibid;* pp. 43-44.
[38] *Ibid;* p. 44.
[39] F. Dosse, *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida (1913-2005), op.cit;* p. 215.
[40] *Ibid;* pp. 216-217.
[41] J. Grondin, *Paul Ricoeur, op.cit;* p. 49.
[42] *Ibid;* pp. 44-45.

Lo voluntario y lo involuntario tiene una estructura tripartita que consta de tres acciones o verbos que también dan nombre a sus tres partes: 1) Decidir, como momento de la elección y los valores; 2) Obrar, como la moción voluntaria y los poderes y 3) Consentir, sobre el momento del consentimiento y la necesidad[43]. Estos tres momentos son actos de la voluntad, al afirmar que <yo quiero> significo lo siguiente: a) que yo decido; b) que muevo mi cuerpo e introduzco mi movimiento en lo real y c) que yo consiento en ello[44]. Con la profundización a lo largo de la tesis a partir de esta tríada en el tema de la voluntad subyace una ontología de la naturaleza humana que aspira a llegar con sus descripciones a captar una experiencia integral del *cogito* con un objetivo transparente: la oposición a una concepción naturalista del *cogito* y la voluntad que lo reducen a hechos empíricos y observables como su actividad neuronal, de modo que, esta reducción del sujeto a lo empírico elimina su intencionalidad y el *sentido* que tienen las acciones para quien las realiza, solo un *cogito* en primera persona puede comprender el sentido de una acción o proyecto que pone en acto[45].

El esfuerzo, la libertad y el *sentido* no forman parte del mundo empírico solo un *cogito* en primera persona puede vivirlos y ponerlos en práctica, así, la filosofía de Ricoeur se presentó como filosofía del *sentido* que se rebeló contra la reducción de esa experiencia a un mero mecanismo pulsional o neuronal, aspira a que sobre esa reducción naturalista se recupere la experiencia del *cogito* en primera persona, no hay algo como tal que sea una física mental, sin embargo, afirmar que la acción sólo tiene sentido para un *cogito* en primera persona no significa que sea dueño absoluto de su voluntad, la existencia es para Ricoeur padecida y conducida al mismo tiempo, la existencia siempre dialoga con un involuntario múltiple cuya primera manifestación es mi propio cuerpo en donde no hay que ver un límite negativo que mi voluntad deba superar[46]. El espectro de lo involuntario es lo que ofrece a mi acción sus posibilidades y el consentimiento entre ellas tiene un cierto carácter de *amor fati* porque transforma el conocimiento de la necesidad en un momento de la libertad, la tesis termina con la idea de una conciliación en que la voluntad admite su

[43] *Ibid;* pp. 50-51.
[44] *Ibid;* p. 51.
[45] *Idem.*
[46] *Ibid;* pp. 51-53. [Subrayado mío].

finitud no sólo como algo inevitable sino como un don que conforma la condición de su existencia[47].

Más adelante, en el *Prólogo* de *Finitud y culpabilidad* el autor afirmó que ésta obra era la continuación de *Lo voluntario y lo involuntario*, no obstante, no como una prolongación empírica de los análisis fenomenológicos de ésta bajo la consigna de la descripción pura, la tarea se convierte ahora en sacar del *paréntesis* a la experiencia de la culpa y del mal humano en que se había dejado con el objetivo de cumplir con la meta fenomenológica abstracta, lo que se propuso la obra de 1950 fue mostrar las *posibilidades* más fundamentales del ser humano indiferentes tanto al hombre inocente como culpable[48].

1.3 La dialéctica entre lo Finito y lo Infinito: *El hombre falible*

Antes de llegar a la fase hermenéutica es importante brindar una reconstrucción de la problemática del primer libro de *Finitud y culpabilidad: El hombre falible* como una instancia mediadora entre la obra de 1950 y la entrada en *La simbólica del mal* y, por tanto, en una hermenéutica. Este texto está dedicado a esclarecer *el concepto de fabilidad* como aquél que da cuenta de la estructura en que aparece la *posibilidad* del mal en el ser humano. Expresión relevante porque habla de *concepto* y no de *símbolo*, distingo crucial pues no se trata sólo de una distinción semántica sino de una forma diferente de asumir las problemáticas y las metodologías. Escuchemos a Ricoeur:

"Al pretender que la fabilidad sea un concepto, presupongo de entrada que la reflexión pura, es decir, una forma de comprender y comprenderse que no procede por imagen, símbolo o mito, puede alcanzar cierto umbral de inteligibilidad en donde la posibilidad del mal parece inscribirse en la constitución más íntima de la realidad humana […]"[49]. Considero que Ricoeur en este punto procede de forma acentuadamente meticulosa como si llevara al límite a la *reflexión pura* -que procede por *conceptos* y no por *símbolos*- hasta lo que pueda comprender sobre la experiencia del mal y descubra en esta travesía su propia finitud para "desviarse" de este camino y asumirse también como hermenéutica.

---

[47] *Ibid;* pp. 55-57.
[48] P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad,* Trad. de Cristina de Peretti, Juan Díaz Galán y Carolina Meloni, Madrid, Editorial Trotta, 2011, p. 9. [Subrayado mío]
[49] *Ibid;* p. 21. [Subrayado mío]

Ricoeur elaboró una ontología de la desproporción a partir del lenguaje de Pascal[50]. La fragilidad del hombre al mal se propuso en este trabajo como una desproporción constitutiva entre un polo de infinitud y otro de finitud, la idea que Ricoeur más valoró en este trabajo fue el haber apuntado a la fragilidad de las mediaciones entre estos polos[51]. Esta ontología estuvo inspirada en Kant quien ubicó en su *Crítica de la razón pura* a la imaginación trascendental como instancia mediadora "entre" la facultad de la sensibilidad y la del entendimiento, Ricoeur adoptó esta tríada y la desplazó por distintos registros como el plano teórico, el práctico y el afectivo[52].

Por otra parte, una hipótesis de trabajo relevante es que el autor se preguntó cómo es posible comenzar a elaborar una antropología filosófica guiada por el concepto de fabilidad y que sólo dispone del término compuesto por la relación finito e infinito como punto de inicio, la respuesta la buscó en una precomprensión de la fabilidad que él llamó *lo patético de la miseria* que es un tipo de "páthos" que se encuentra en la matriz de toda filosofía que transforma esta desproporción en la nota fundamental del ser humano, esta precomprensión de la "miseria" está ya en mitos como los platónicos: el *Banquete*, el *Fedro*, la *República*, entre otros[53].

Una idea subyacente que merece ser acentuada es que Ricoeur propone que la filosofía no comienza nada de forma absoluta, vive de lo ya comprendido, lo que sí puede ofrecer como punto de "inicio" es acerca del método, por esta razón estableció el distingo entre una precomprensión de carácter no filosófico y un comienzo metódico de la reflexión[54]. ¿Cómo pasar de esta precomprensión mítica de la "mezcla" del alma al discurso filosófico? Según Ricoeur, esta transposición filosófica debe pasar por un momento "trascendental" que elabore una reducción de esta precomprensión presente en estos mitos y, elija como punto de inicio de esta reflexión trascendental y mediadora, la constitución del conocimiento, a

[50]P. Ricoeur, *Autobiografía intelectual, op.cit;* p. 26.
[51] *Ibid;* p. 30.
[52] *Ibid;* pp. 30-31.
[53] P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad, op.cit;* pp. 25-26.
[54] *Cf. Ibid;* pp. 24-25.

partir de este punto de anclaje epistemológico quiere poder dar cuenta de todas las notas constitutivas del ser humano[55].

En el campo del conocimiento el punto de partida acerca del ser humano como intermediario será el de la escisión que introduce la reflexión entre la facultad de la sensibilidad y la del entendimiento, distingue entre lo que es *recibir* las cosas y la *determinación* de sentido que se les otorga, así, la reflexión sobre la finitud del conocer comienza pues por el cuerpo propio como aquel que me abre al mundo, es el "aquí" desde donde se percibe la cosa y, no obstante, este percibir de "aquí" es la finitud de mi percepción, mi punto de vista es un inicial momento de estrechamiento de mi apertura al mundo, por tanto, esta *perspectiva* es mi finitud originaria que consiste en recibir y no crear las cosas[56].

Aparece un punto interesante de esta *finitud,* es el mismo ser *finito* el que *habla* de esta *finitud* que se refiere a sí misma y si la finitud consiste en ser "punto de vista", entonces cualquier enunciación acerca de ella ya es transgresión de la misma porque este significar ya es un habla que va más allá de la perspectiva, se dice más de lo que veo en el momento en que significo y eso me permite a pesar de los malentendidos llegar a acuerdos con los demás pues he nacido en el seno de un lenguaje que antecedió a mi propia aparición en el mundo[57]. Cuando denomino algo como "árbol" se trascienden todas las apariciones sensibles de la cosa y en la medida en que el lenguaje atraviesa estas apariciones convierte a la percepción en algo ya significante, esta dialéctica del "nombrar" y de la "perspectiva" no es otra que la misma entre lo finito y lo infinito[58]. Este "significar" que va más allá de la aparición de la cosa es lo que Ricoeur llamó como el *Verbo infinito* del conocer.

En esta "desproporción" se entrevé el problema del tercer término, lo característico de éste es que no se da así mismo en la conciencia como lo fue el caso de la sensibilidad y la significación, no se refleja a sí mismo sino sólo en la síntesis de la cosa pero, ¿qué es la cosa?, es la unidad sintética entre el punto de vista y el habla, en eso consiste su

[55] *Ibid;* p. 35.
[56] *Ibid;* pp. 37-42.
[57] *Ibid;* pp. 42-46.
[58] *Ibid;* pp. 46-47.

objetividad[59]. El problema kantiano de la imaginación trascendental afirmó que debe haber un tercer término homogéneo tanto al fenómeno como a la categoría, debe ser tanto *sensible* como *intelectual,* lo que sorprende de este tercer término es que no tiene un *para sí,* se consume únicamente logrando que la objetividad sea posible, esta síntesis de la imaginación resulta ser *oscura,* como punto ciego y opaco en el centro luminoso del conocimiento, al mismo tiempo, que resulta imprescindible[60].

Ahora bien, la "desproporción" llevada y transpuesta al plano del *sentimiento* se opera en una nueva instancia mediadora: se trata del *thymós.* Ricoeur propone dos clases de movimientos afectivos como polaridades de lo finito y lo infinito, el primero, concluye actos parciales, finitos, es lo propio del placer, el segundo, aspira a culminar la obra completa del ser humano, es un proyecto de dicha[61]. El *thymós* será la instancia mediadora entre ellos. La "desproporción" entre el principio del placer –*epythimía*- y el principio de la dicha –*eros*- es la que pone de manifiesto el *conflicto* humano[62]. El placer no tiene una connotación negativa aquí, al contrario, se considera su perfectibilidad, sólo se señala que en él existe la posibilidad de que se convierta en algo que puede detenernos en el mero nivel vital confundiéndose con la dicha[63]. Por otra parte, ésta puede hacernos olvidar su carácter *simbólico* y crear sus propios *ídolos*.

Así mismo, se vincula a esta dinámica la trilogía de las pasiones kantiana del tener, del poder y del valer en su relación con el *thymós.* Mientras el placer es un reposo provisional y la dicha uno duradero, el *thymós* es aquello siempre inquieto en mí: "¿Cuándo tendré suficiente?, ¿cuándo se establecerá mi autoridad suficientemente?, ¿cuándo seré suficientemente apreciado?, […]"[64]. El *thymós* se vive como una demanda afectiva indefinida y es el que muestra la fragilidad del ser humano[65].

Todo este trabajo se condensa al final de la obra en el concepto de *fabilidad.* ¿Qué debe comprenderse por él?, ante todo que existe en el ser humano la *posibilidad* del mal, ahora

---

[59] *Ibid;* pp. 55.
[60] *Ibid;* pp. 58-59.
[61] *Ibid;* pp. 110-111.
[62] *Ibid;* p. 124.
[63] *Cf. Ibid;* pp. 112-113.
[64] *Ibid;* p. 143.
[65] *Ibid;* p. 149.

bien, si todo mal es provocado por una limitación o fragilidad, no toda limitación es ocasión para el mal, así, la fragilidad específica que se pone de manifiesto aquí es la de la no coincidencia del ser humano consigo mismo, es la desproporción entre lo finito-infinito y su frágil mediación la que provoca que ésta sea sinónimo de fabilidad[66].

El *anthropos* no puede captarse directamente sino indirectamente como un *mixto*, la fragilidad de sus mediaciones es el espacio para la *posibilidad* del mal. El paso de la inocencia a la culpa es la que muestra que este concepto es equívoco, afirmar que el *hombre falible* es aquel ser que no coincide consigo mismo es, al mismo tiempo, caer en la paradoja que consiste en dar cuenta de que no hay mal sin fabilidad y, sin embargo, ésta no es *creadora* de él sino en tanto que lo encuentra y lo *pone*[67]. Esta paradoja encontrará un nuevo desarrollo en *La simbólica del mal.*

1.4 El Primer Ingreso en la Hermenéutica: *La Simbólica del Mal.*

Ya se ha revisado hasta el momento en términos generales el primer proyecto ricoeuriano de una *Filosofía de la voluntad* basado en un análisis fenomenológico que pretendió dar cuenta de las estructuras de la voluntad humana comunes y neutras respecto al hombre inocente y culpable con la puesta en suspenso de la experiencia del mal y la trascendencia así como también la descripción a través de una *reflexión pura* para exponer la estructura del *anthropos* en que se inscribe la *posibilidad* del mal en tanto que lo encuentra y lo pone. Ahora en *La simbólica del mal* se trata de pasar de la *posibilidad* a la *realidad* del mal. Ricoeur se da cuenta que lo que ganó la reflexión pura en cuanto a precisión conceptual lo perdió en cuanto a *riqueza de sentido*. Al análisis meramente conceptual y directo -que pretende prescindir de los *símbolos*- en realidad se le escapa lo fundamental de la experiencia del mal, se torna necesario cambiar de hipótesis y métodos de trabajo, es necesario un *desvío* por aquellos símbolos y mitos del mal con que el hombre occidental ha tratado de comprender esta experiencia.

Para Richard Kearney, tanto *La simbólica del mal* como su ensayo de 1985 *El mal: un desafío a la filosofía y la teología* fueron trabajos en que Ricoeur trató de abordar el desafío

[66] *Cf. Ibid;* pp. 151-153.
[67] *Cf. Ibid;* pp. 154-164.

que representa para el entendimiento humano esta vivencia, desde un comienzo éste filósofo reconoció que esta experiencia no podía ser captada por el cogito o la conciencia intencional, es una *situación límite* que rompe con las ilusiones de una soberanía personal[68]. Con la publicación de *La simbólica del mal* ocurrió la transición desde una fenomenología de la voluntad a una hermenéutica del símbolo, cuando me confronto con el mal se me recuerda que hay significados y experiencias que desafían la transparencia de mi consciencia, al mismo tiempo, también hay algo que contraviene a mi voluntad[69].

Lo que interpela al filósofo sobre el *mal* son los *símbolos* y *mitos* que la conciencia religiosa ha hecho de él. Ricoeur llamó a estas expresiones *lenguaje de la confesión.* Si lo tomamos como modo de acceso a la experiencia de la *culpa,* inmediatamente surge el hecho de que éste tiene una característica peculiar: es completamente *simbólico,* no habla del mal en términos directos sino indirectos, lo expresa en imágenes como la mancilla, el pecado y la culpabilidad, comprender este *lenguaje de la confesión* implica necesariamente una *hermenéutica del símbolo*[70]. Ésta servirá también como rodeo imprescindible en la comprensión que el ser humano adquiere de sí mismo, este lenguaje se le presenta a la conciencia directa como un enigma a descifrar, parece que el hombre sólo accede a ciertas regiones de sí a través del desvío de la analogía, como si la conciencia sólo pudiera revelar su profundidad simbólicamente y necesitara de forma ineludible una hermenéutica[71].

Una de las ideas que considero más valiosas de Ricoeur en este texto es la distinción que realizó entre diferentes niveles de símbolos, me refiero a la división entre símbolos *primarios*, *secundarios* y *terciarios o racionales.* Advierte el autor que una vez que se asume la tarea de realizar una *hermenéutica del símbolo* a partir de este *lenguaje de la confesión*, es tentador querer comenzar por aquellas expresiones que se consideran más racionalizadas y, por tanto, más afines al lenguaje filosófico. Por ejemplo, la noción de *pecado original* ha sido tomada por varias tradiciones en filosofía clásica como *dato*

---

[68] R. Kearney, "On the Hermeneutics of Evil" en *Reveu de métaphysique et de morale,* 2006/2, No. 50, p.197. DOI: 10.3017/rmm.062. 0197.
[69] *Ibid;* p. 198.
[70] P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad, op.cit;* pp. 10-11.
[71] *Ibid;* p. 11.

religioso de esta confesión[72]. Sin embargo, el concepto de *pecado original* –según Ricoeur- resulta ser en realidad opaco porque aparenta una claridad que no posee.

Al respecto, en el ensayo que tituló *El "pecado original": estudio de su significación* profundizó agudamente sobre este problema, en este texto afirmó que en una de las *Confesiones de fe* de las Iglesias de la Reforma (particularmente se refiere a la *Confesión de fe de La Rochelle* en su artículo 9) se encuentra referente a la voluntad del hombre la siguiente expresión: está "totalmente cautiva del pecado"[73]. En esta expresión de la *cautividad* puede encontrarse todo el conjunto de la predicación de los profetas y los apóstoles, pero esta misma *Confesión de fe* no se detiene aquí sino que en su siguiente artículo 10 afirma lo siguiente: "Creemos que toda la descendencia de Adán se ha infectado con este contagio, que es el pecado original y un vicio hereditario, y no solamente una imitación, como han querido decir los pelagianos, a quienes detestamos en sus errores"[74].

Con las expresiones *pecado original* y *vicio hereditario* se da un cambio de registro que pasa del plano de la predicación al de la teología, al mismo tiempo, opera un cambio en el nivel de las expresiones, mientras que la *cautividad* es una imagen o *símbolo*, el *pecado original* quiere ser *concepto*, por lo que un estudio de su *significación* no debe tratar de mantenerse en este nivel de abstracción sino de algún modo debería tratar de destruir este concepto como concepto para comprender su *intención de sentido* que apunta hacia todas aquellas expresiones que no son conceptos sino símbolos de los cuales éste no sería sino la concreción y condensación de una serie de racionalizaciones y abstracciones que atravesaron distintos grados a partir de sedimentos de sentido más primarios de significación[75]. El *concepto de pecado original* se ha presentado como *falso saber* que debe ser destruido como *saber*, falso saber cuasijurídico de la culpabilidad de los recién nacidos, falso saber cuasibiológico de una carga hereditaria que dio como resultado una noción completamente inconsistente, la destrucción de este concepto como *saber* es el momento

[72] *Ibid;* p. 170.
[73] P. Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica, op.cit;* p. 245
[74] *Idem.*
[75] *Cf. Ibid;* pp. 245-246. [Subrayado mío].

inicial de una *recuperación del sentido* que sólo un *símbolo racional* como éste tiene la potencia para comunicar[76].

Lo anterior es una muestra de que Ricoeur mantuvo siempre un compromiso con lo que el discurso religioso podía ofrecer al filósofo en los términos de su comprensión acerca del ser humano, sin embargo, distinguió su trabajo filosófico del quehacer del teólogo, incluso ya en la década de 1970 en que ocupó la cátedra John-Nuveen de la *Divinity School* de la Universidad de Chicago, siempre vio en la Teología el peligro de una disciplina demasiado abstracta y desarraigada de lo que él llamó las "expresiones originarias de la comunidad de fe"[77]. El filósofo debe entonces dejarse interpelar por aquellas expresiones menos racionalizadas de este lenguaje de la confesión, se hace necesario proceder de forma *regresiva* a partir de las expresiones más especulativas a las más espontáneas, el concepto de pecado original no es punto de partida sino de llegada de todo un ciclo de experiencia cristiana acerca del pecado[78].

Si partimos de este procedimiento *regresivo*, vemos entonces que la racionalización y especulación del *pecado original* se arraiga en *el mito de caída adámico* y éste, a su vez, en *la confesión de los pecados*, al mismo tiempo, esta *confesión* se compone de varios momentos como el de *la culpabilidad* que expresa el sentimiento de indignidad del núcleo personal que, a su vez, apunta a la experiencia del *pecado* que señala a *todos* los hombres en su situación real *ante* Dios, sean conscientes de ello o no, el *pecado* mismo será una renovación de una concepción más arcaica de la culpa como *la mancilla* que es un tipo de mancha que corrompe desde el exterior, así, la tríada *Culpabilidad*, *Pecado* y *Mancilla* son una tríada de *símbolos primarios* que conforman el lenguaje más originario de esta confesión[79].

El filósofo hermeneuta que quiera emprender la travesía por esta experiencia del mal y la culpa, debe entonces emprender una *repetición* de esta confesión por vía de la simpatía y poner en marcha una exégesis del símbolo que parta de la trilogía de los símbolos primarios para acceder al registro de los cuatro *tipos ideales* de mitos que se interpretan en esta obra

---

[76] *Cf. Ibid;* p. 246. [Subrayado mío].
[77] A. Daughton, "Hope and Tragedy: Insights from Religion in the Philosophy of Paul Ricoeur", *op.cit;* p. 137.
[78] P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad, op.cit;* p. 170.[Subrayado mío]
[79] *Ibid;* pp. 172-173. [Subrayado mío].

hasta llegar a la revisión de los símbolos racionales como el de pecado original. Para culminar este apartado, podemos decir entonces que si la filosofía quiere integrar esta confesión de los pecados en la comprensión de sí del ser humano tiene que necesariamente elaborar una *criteriología del símbolo*[80] que será discutida en la segunda parte de este capítulo.

1.5 La tarea asignada a la hermenéutica en 1960: *El símbolo da que pensar.*

En ocasiones se ha olvidado el *sentido* del primer ingreso de Ricoeur en la hermenéutica en 1960, lo que resulta relevante ya que el término *hermenéutica* permaneció completamente ausente en *Lo voluntario y lo involuntario* de 1950, transformándose en cambio en omnipresente sobre todo en la conclusión de *La simbólica del mal: El símbolo da que pensar*[81]. Hay dos tareas fundamentales que se asignaron a la hermenéutica en este primer ingreso a ella. La primera -se expone en el *Prólogo* de *Finitud y culpabilidad*- tiene que ver con el hecho de que el pensamiento puro y reflexivo que condujo al concepto de fabilidad *no es homogéneo* a la hermenéutica, se hace necesario, por ende, enunciar *reglas de transposición* de la simbólica a un nuevo discurso filosófico que se presentarían más adelante en la conclusión *El símbolo da que pensar*, por otra parte, este texto se propuso como eje de toda la obra[82]. Al respecto, J. Grondin opina que estas *reglas de transposición* fueron una promesa que no se cumplió en este proyecto hermenéutico[83]. Por mi parte, no me adhiero a esta opinión por completo, lo que trataré de mostrar a lo largo de esta investigación es que si bien no hay algo así como *reglas de transposición* entre símbolo y filosofía, lo que sí propuso Ricoeur fueron *criterios para una hermenéutica simbólica* o, en realidad, una *metahermenéutica* tanto en este texto como en otros a lo largo de la década de 1960.

La segunda tarea se relaciona con el hecho de que una filosofía ilustrada por los símbolos surge en un momento particular del pensamiento que va más allá incluso de la reflexión filosófica porque desea también ser una *respuesta* a una determinada situación de la *modernidad*, tiene un *sentido* concreto para esta época, así, el momento histórico de una

---

[80] *Ibid;* p. 175.
[81] J. Grondin, *Paul Ricoeur, op.cit;* p. 77-79. [Subrayado mío]
[82] P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad, op.cit;* p. 12.
[83] *Cf.* J. Grondin, *Paul Ricoeur, op.cit;* pp. 96-97.

filosofía del símbolo es el del olvido de los signos de lo sagrado así como la pérdida del ser humano en cuanto perteneciente a este ámbito, este olvido no es sino la contraparte de una necesidad de dominio de la naturaleza a través del desarrollo exhaustivo de la técnica para cubrir necesidades como la de tener que alimentar a la humanidad, una consecuencia de ello es que este tiempo ha formalizado cada vez más al lenguaje, vaciándolo de su contenido y riqueza, al mismo tiempo, esta *modernidad* tiene necesidad de regresar a la plenitud del lenguaje y recargarlo de nuevas significaciones[84]. La tarea asignada a la hermenéutica no es menor, se trata nada menos que de *"[…] superar el olvido de lo sagrado de la modernidad mediante la hermenéutica"*[85]. No obstante, para poder cumplir con este *sentido* asignado a la hermenéutica resultaba necesario primeramente precisar conceptos como el de *símbolo* e *interpretación* que son los que brindan solidez al *campo hermenéutico.*

1.6 El concepto de *Símbolo* en *La simbólica del mal* y *Freud: una interpretación de la cultura.*

Si la confesión de los pecados quiere ser reapropiada por la filosofía, entonces ésta debe emprender una hermenéutica porque este lenguaje es esencialmente simbólico y, para comprender este lenguaje se hace necesario establecer una definición de *símbolo*. No obstante, previo a revisar la definición directa de esta noción revisaré brevemente las llamadas *zonas de emergencia del símbolo* como un antecedente que permite bosquejar la estructura semántica común que aparece en ellas. Estas *zonas de emergencia* son: el aspecto cósmico de las hierofanías, las producciones oníricas y las creaciones poéticas.

El ser humano de forma primera *lee* lo sagrado en el mundo, en el cielo, en la tierra, en el sol, la luna, la vegetación, etcétera, lo sagrado se muestra en un fragmento del cosmos que tiende a perder sus límites concretos para desplegar variadas significaciones, al mismo tiempo, unifica e integra el mayor número de ámbitos de la experiencia antropocósmica, expresiones como las del sol, la luna o la vegetación son las primeras en ser matrices de significaciones simbólicas, así, los símbolos primarios como el de la mancilla en su paso al hacia el del pecado y luego al de la culpabilidad, conforman un gradual alejamiento de este

[84] P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad, op.cit;* pp. 482-483.
[85] J. Grondin, *Paul Ricoeur, op.cit;* p. 94.

fondo cósmico del simbolismo, la mancilla aún se encuentra arraigada en este suelo[86]. Esta sería la primera zona de emergencia del símbolo: lo cósmico.

La segunda zona de emergencia es la de las producciones oníricas, dentro de ellas se da la transición de la función *cósmica* a la *psíquica* de aquellos símbolos más fundamentales y estables de la humanidad que revelan el vínculo del ser humano y el ser total, así, Ricoeur considera que no deben contraponerse las hierofanías que expresa la Fenomenología de la Religión ni los sueños del psicoanálisis sea freudiano o junguiano, tampoco acepta la disyunción que vería en estos símbolos sólo la expresión de un arcaísmo infantil y aquella que únicamente ve la premonición de nuestras posibilidades de maduración, la reinmersión en nuestro arcaísmo es una forma indirecta de adentrarnos en el arcaísmo de la humanidad, a la vez, esa regresión puede ser una posibilidad de vislumbrar una profecía de nosotros mismos[87]. La tercera zona de emergencia del símbolo es la poética, el símbolo poético muestra la expresividad en su estado naciente que, como expresó Bachelard, nos coloca en el origen del ser parlante[88]. Estas tres zonas de emergencia se encuentran estrechamente vinculadas, no se excluyen entre sí. *Todas comparten una misma estructura semántica*. Veamos cómo Ricoeur intentó dar cuenta de esta estructura común que no es otra que la del *símbolo* en estas tres zonas de emergencia.

En *La simbólica del mal* propuso seis ejes para definir al *símbolo*[89]: 1) Los símbolos son signos que comunican un sentido, aunque éstos sean elementos cósmicos, es en el discurso donde adquieren su dimensión simbólica, de igual forma, a lo que tenemos acceso en el sueño es a su palabra y donde la imagen poética es esencialmente verbo. 2) Decir que el símbolo es un signo resulta algo demasiado amplio que debe delimitarse, todo signo apunta a algo más allá de sí mismo y lo representa, sin embargo, no todo signo es un símbolo, éste tiene una intención doble que parte de un sentido literal hacia un segundo sentido que sólo puede darse a través de él. Por ejemplo, la mancha sería el sentido literal de la mancilla, esa literalidad es un signo convencional necesario a partir del cual se despliega un segundo significado como el de estar *sucio* ante lo sagrado. Los signos convencionales y técnicos

[86] P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad, op.cit;* pp. 176-177.
[87] *Ibid;* p. 178.
[88] *Ibid;* pp. 178-179.
[89] *Ibid;* pp. 179-183.

son transparentes, no dicen otra cosa de lo que dicen, en cambio, el símbolo es opaco y en eso radica su carácter inagotable y abierto. 3) Hay un vínculo analógico entre el sentido literal y el simbólico que debe comprenderse correctamente. Esta analogía no debe confundirse con el argumento por analogía no concluyente que funciona por cuarta proposicional: A es a B como C es a D. La analogía del símbolo no puede ser objetivada como en esta forma de argumento, el sentido simbólico se constituye en y por el sentido literal que me lleva a vivir el sentido analógico que no puedo terminar de dominarse intelectualmente.

4) El símbolo no es la alegoría. En la alegoría se trata de una *traducción* que una vez realizada desecha la analogía porque se considera que ésta ya no es útil. Un modelo de esta reducción alegorizante del símbolo puede apreciarse en la interpretación o, mejor dicho, traducción que llevaron a cabo los estoicos de los mitos de Homero y Hesíodo pues vieron en ellos una filosofía disfrazada que una vez revelada volvía caduca la forma del mito. 5) El símbolo de la hermenéutica no es el de la lógica simbólica. El símbolo de la lógica simbólica es lo opuesto al de la hermenéutica, en esta lógica lo simbólico es lo completamente formal y vacío de contenido, sus símbolos son elementos de cálculo. El símbolo de la hermenéutica está completamente vinculado a sus contenidos llenos de intencionalidades significantes analógicas en estado de emergencia a modo de enigma y 6) La diferencia entre símbolo y mito. El mito sería un tipo de símbolo manifestado en forma de relato que se despliega en un tiempo y espacio que no coinciden con los de la historia y la geografía en sentido moderno, corresponden a los símbolos de segundo grado que ponen en relación personajes, lugares, escenas y episodios. La forma del relato es lo esencial del mito.

A pesar de que los anteriores seis ejes brindan una caracterización del símbolo, me parece que resultan no suficientemente claros y delimitados, parece incluso que existe una cierta dispersión o ambigüedad en la forma en que los temas están vinculados. Mencioné en la *Introducción* a esta investigación que una de las hipótesis que atraviesa a este trabajo es que fue el texto de *Freud: una interpretación de la cultura* el que amplió y precisó cuestiones que en *La simbólica del mal* habían quedado abiertas y no del todo resueltas. Una de ellas, me parece sin duda, es este aspecto sobre la definición tanto del concepto de *símbolo* como

del de *interpretación* que considero mejor elaborados y definidos en este texto. Abriré un "paréntesis" para discutir brevemente el marco de esta cuestión.

Hay que recordar que el primer giro hermenéutico de 1960 tuvo como proyecto publicar un tercer volumen como continuación de *Finitud y culpabilidad* que promovería una filosofía a partir del símbolo que atravesaría a las ciencias humanas y el pensamiento especulativo, así como un tercer tomo de la *Filosofía de la voluntad -Poética de la voluntad*- dedicado al tema de la Trascendencia, ambos, nunca se publicaron, además parece que Ricoeur tampoco en tiempos posteriores de su obra –por los menos de forma explícita- volvió a promover una hermenéutica restauradora que sirviera para que el ser humano moderno entrara en la posibilidad de vincularse con lo sagrado a través de los símbolos[90].

Sin embargo, en vez de que se publicaran estas obras apareció el trabajo de *Freud: una interpretación de la cultura*, texto en el que sigue vinculando a la hermenéutica con los símbolos pero donde comienza a diluirse de forma más acentuada la oposición entre la hermenéutica restauradora del sentido y la hermenéutica de la sospecha al estilo freudiano, al contrario, comienza a vislumbrarse su complementariedad dentro del arco hermenéutico[91]. Ricoeur fue uno de la grandes lectores de Freud en la segunda mitad del siglo XX –pese a la crítica de Lacan y los lacanianos que el texto suscitó- ya que al igual que con los textos de Husserl, para la elaboración de su ensayo acudió a la obra completa en la original lengua alemana. Así, la obra freudiana fue tratada e interpretada dentro del marco de las investigaciones acerca del lenguaje con un estatuto igual al de las investigaciones de Wittgenstein, Heidegger o Bultmann, particularmente a partir del marco de la hermenéutica que él estaba construyendo y que se enriqueció ampliamente con la lectura y apropiación de Freud.

En este texto sobre el psicoanálisis en su valiosa *Problemática* Ricoeur advirtió que en las cuestiones relativas a la definición de la noción de *símbolo* existen muchas confusiones de vocabulario que hace necesario el esfuerzo de definir una postura que es, a su vez, un compromiso con un determinado tipo de filosofía que habrá que explicitar[92]. Pareciera

---

[90] J. Grondin, *Paul Ricoeur, op.cit;* pp. 96-98.
[91] *Ibid;* p. 97.
[92] P, Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura, op.cit;* p. 12.

entonces que esta advertencia podría leerse como una posible respuesta a ciertos "vacíos" dejados en *La simbólica del mal* y brindarla resultaba imprescindible antes de continuar, por ejemplo, con el proyecto de la publicación de su *Poética de la voluntad* como se había previsto originalmente como continuación de *Finitud y culpabilidad*. Sin más por el momento, ya planteado este contexto en el que emergieron estas definiciones, iniciemos ya con la definición del concepto de *símbolo* aportada en este texto sobre Freud que resulta, a mi parecer, más precisa que los seis ejes aportados en *La simbólica del mal.*

El concepto de *símbolo* en Ricoeur se encuentra entre dos definiciones[93]: 1) una demasiado amplia y 2) una demasiado estrecha. También aclara de forma inmediata en este texto así como lo hizo en *La simbólica del mal* –sólo que dentro de otro marco- que su definición de símbolo difiere del de la lógica simbólica, no obstante, esta discusión se postergará en este texto para otro momento porque es necesario primero elaborar el problema hermenéutico *dentro* de sus propios términos, puede señalarse también cómo en *La simbólica del mal* sólo afirmó la diferencia que existe entre ambas definiciones y usos de la noción de *símbolo*, en cambio, aquí el tema es retomado en otro registro que tiene que ver con la justificación filosófica de la hermenéutica.

La definición (1) es la que ha afirmado que la función simbólica es aquella que en toda su generalidad es la mediación entre nuestra conciencia y lo real, es la función con la que construimos nuestro universo de percepción y discurso, esta es propiamente la definición de Ernst Cassirer en su *Filosofía de las formas simbólicas*[94]. Lo *simbólico* en este sentido se refiere a todas aquellas formas en que objetivamos y otorgamos sentido a la realidad, es el carácter no inmediato en nuestra aprehensión de lo real, este uso en matemáticas, lingüística o historia de las religiones parecería confirmar esta definición del término casi de modo universal, además de que parece convincente porque designa los instrumentos con que captamos la realidad, ya sea que se trate de la religión, el arte, la ciencia o el lenguaje mismo[95].

---

[93] *Idem.*
[94] *Ibid;* p. 13.
[95] *Idem.*

Ricoeur no niega la ventaja de esta elección ni muchos menos rechaza la legitimidad del problema de Cassirer que, según él, tiene que ver con el problema de la unidad del lenguaje y sus múltiples funciones en un único imperio del discurso, sin embargo, opina que este problema queda mejor caracterizado con la noción de *signo*: *"¿Cómo da sentido el hombre, llenando de sentido un sensible?: ése el problema de Cassirer"*[96]. No se trata esta discusión únicamente de términos sino que de ella depende el problema hermenéutico, cuando Cassirer integra todas las funciones mediadoras entre nosotros y lo real en la noción de *lo simbólico* pasa por alto una distinción que resulta fundamental para la hermenéutica, se trata nada menos que de *la diferencia específica entre expresiones unívocas y multívocas*, es esta diferencia de la que surge *el problema hermenéutico*, por ende, si llamamos simbólica a la función significante en todo su conjunto, careceríamos ya de un concepto para agrupar al conjunto de todos los signos que por su estructura intencional exigen la lectura de otro sentido en y sobre el sentido literal e inmediato[97].

Si hacemos una comparación semántica entre el signo y el símbolo, tenemos lo siguiente, en el signo hay un vehículo sensible que lleva la función significante que hace que valga por otra cosa, sin embargo, no digo que interpreto el signo cuando entiendo a lo que se refiere, en sentido estricto, la *interpretación* surge cuando ésta se refiere a una estructura intencional de múltiple sentido, en que el primero se refiere a un segundo al que sólo él puede apuntar, la confusión que suele darse en este punto es que se habla de una dualidad en el signo –entre el significado y el significante al modo de Saussure- en que por su carácter sensible expresa significación y que por ésta designa algo, además estos signos son completamente convencionales e instituidos[98]. La dualidad del símbolo es por completo diferente, es de un orden superior, no es la del significado-significante, más bien en el símbolo su dualidad de orden superior se superpone a la primera dualidad en una relación de sentido a sentido, el símbolo presupone signos con un significado literal y primario en que a través de éste se remite a otro[99]. Por ende, Ricoeur delimita el concepto de símbolo a *"[…] las expresiones de doble o múltiple sentido cuya textura semántica es correlativa del*

[96] *Ibid;* p. 14. [Subrayado mío].
[97] *Idem.*
[98] *Ibid;* pp. 14-15.
[99] *Ibid;* p. 15.

trabajo de interpretación que hace explícito su segundo sentido o sus sentidos múltiples"[100]. Así, a lo largo de esta investigación, asumiré esta definición de símbolo.

Ricoeur, por otra parte, se encontró con esta estructura semántica en su simbólica del mal puesto que el mal nunca se expresa en términos directos sino indirectos y, por ende, simbólicos. En cambio, el filósofo señaló en el texto sobre Freud sobre un giro teórico dado en él pues ya no se trata aquí del problema del mal sino del de la epistemología del símbolo[101]. Ésta debe ponerse en contacto con los símbolos primarios que se encuentran más alejados de la especulación filosófica, nuevamente, aquí, retomó las tres zonas de emergencia del símbolo que ya cité anteriormente: la cósmica, la onírica y la poética porque todas ellas comparten la estructura común del símbolo. En efecto, el problema del símbolo queda arraigado en el lenguaje, no existe simbólica antes de que el hombre hable, es el lenguaje el espacio en que el cosmos, los sueños y la poesía llegan a la palabra[102].

La definición (2) tiene el inconveniente de ser demasiado estrecha. Tiene el defecto de considerar que la relación de sentido a sentido que pone en escena el símbolo se debe únicamente a una relación por analogía, por ejemplo, entre la carga y la culpa habría un sentido analógico entre lo físico y lo existencial, por lo que no hay duda de que muchos símbolos ponen en movimiento esta relación de sentido[103]. En este texto sobre Freud también se recuperó la diferencia que existe entre la analogía de la hermenéutica con la del argumento por analogía presente en *La simbólica del mal*, no obstante, aquí, la diferencia entre estas "analogías" aunque necesaria y vigente, Ricoeur la consideró insuficiente porque algo que le enseñó el psicoanálisis es que el trabajo del sueño que pone en relación cosas desemejantes como el sentido latente y aparente utiliza procedimientos diferentes que no se reducen al uso de la mera analogía[104]. Basta recordar los procedimientos que Freud señaló como los de la condensación y el desplazamiento que el trabajo del sueño pone en marcha. Por ende, la analogía será considerada por Ricoeur únicamente como uno de los procedimientos que ponen en relación el juego de sentido a sentido que el símbolo moviliza.

---

[100] *Idem.* [Subrayado mío].
[101] *Ibid;* p. 16.
[102] *Ibid;* p. 18.
[103] *Idem*.
[104] *Ibid;* p. 19.

Ricoeur se sitúa de este modo en una mediación entre una definición demasiado amplia como la de Casirrer (1) y otra demasiado estrecha (2) que considera que la relación de sentido a sentido se debe únicamente a la analogía y que es representativa de las filosofías platónicas así como del simbolismo en la literatura, es esta arquitectura *específica* del doble sentido la que remite de modo necesario al problema del lenguaje y la interpretación, cuestión que no le es un agregado externo sino que surge de su misma consistencia, el símbolo en sentido griego es un *enigma* que no bloquea la inteligencia sino que la seduce y provoca[105]. Hay algo en el símbolo que pide ser exhibido en y a través de la interpretación.

1.7 El concepto de *Interpretación* en *La simbólica del mal* y *Freud una interpretación de la cultura.*

Otra de las diferencias más significativas que encontré en esta investigación es que si se compara *La simbólica del mal* y *Freud: una interpretación de la cultura* puede apreciarse que no existe en la primera una *criteriología de la interpretación* como sí se presenta una del *símbolo* o, por lo menos, no de forma explícita ni bajo esa forma. Considero, más bien, que lo que se expone en este texto es la *motivación* o *impulso* –pero no estrictamente una definición- de la *interpretación* dentro de la tarea asignada a la hermenéutica en 1960. Se hubiera esperado que si esta obra era el primer ingreso a la hermenéutica de manera formal, Ricoeur se hubiera explayado en proporcionar una definición exhaustiva de interpretación como lo hizo con la noción del símbolo. En este texto la cuestión quedó en la ambigüedad y en el silencio. Ese *impulso* de la *interpretación* en la *Simbólica del mal* - más *no su definición*- comprende lo siguiente:

Si la hermenéutica propuesta es una respuesta a la modernidad, ésta tiene que ser necesariamente crítica, no podemos acercarnos a los símbolos y mitos en su primera ingenuidad sino en una segunda porque es una época en que mito e historia se han disociado, la temporalidad y el espacio del mito no son los de la historia ni la geografía crítica moderna, no obstante, esta desmitologización -que no desmitificación- es el revés de la conquista del mito como mito y del símbolo en tanto símbolo con toda su fuerza de donación de sentido[106]. La hermenéutica filosófica ya no debe tratar, pues, de *una*

[105] *Ibid;* pp. 19-20.
[106] *Cf.* Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad;* pp.311-319.

interpretación alegórica que encuentra una filosofía *detrás* del símbolo sino que apuesta por *una interpretación creadora de sentido a partir del símbolo* que sirve como esclarecedor de la realidad humana[107]. No obstante, a pesar de lo provocativa de esta propuesta no aparece en el texto una definición conceptual de lo que entiende por *interpretación* más que de forma presupuesta que -como ya mencioné- da lugar a una ambigüedad en lo que debe entenderse por este concepto.

Considero que es plausible considerar o, por lo menos asumir como hipótesis, que el propio Ricoeur dio cuenta de este problema y se preocupó por brindarle una respuesta en su texto sobre *Freud*, de otro modo, al quedar el asunto en el silencio, la hermenéutica quedaba expuesta a objeciones que la volvían sospechosa a la mirada de una filosofía que desde sus orígenes y a lo largo de la historia ha exigido una *episteme*, baste recordar que ya algunos de los llamados presocráticos veían ya una incompatibilidad entre la racionalidad que estaban creando y la explicación mítica. No obstante, ¿está justificada esta reticencia al uso de símbolo en filosofía bajo la exigencia de que ésta debe ser tributaria de las nociones unívocas? Esta es la cuestión que está en juego, me parece, en este tema acerca de proporcionar o no, una sólida definición de interpretación.

Propongo que quizá un eje para comprender esta diferencia entre ambos textos es la de dirigirse directamente al título original en francés del texto sobre Freud: *De l`interprétation: Essai sur Freud (Freud: una interpretación de la cultura)* Si partimos de que toda traducción es ya una interpretación, entonces el título en español sugiere en una de sus posibilidades de lectura que el tema central es la revisión de la interpretación de la cultura a través de la mirada freudiana, no obstante, considero que dicha traducción no hace la suficiente justicia al contenido del texto, si se atiende al título original en francés es plausible considerar que el concepto que está en primer plano es el de la *interpretación*, aspecto que me parece completamente coherente con la problemática que el texto expone, así, la lectura de la obra freudiana es discutida en y a partir de este horizonte, no es un libro *sólo* dentro del marco del psicoanálisis –aunque por su puesto en una parte lo es, ya que en su *Analítica* realiza una lectura de Freud exhaustiva desde sus propios términos- pero siempre con miras hacia una discusión filosófico-hermenéutica. El mismo Ricoeur en el

[107] *Ibid;* pp. 488-489.

Prefacio de esta obra aclara que es un trabajo de filosofía y no de psicología, palabras sordas para los oídos lacanianos que tan despiadadamente desprestigiaron esta obra que en su momento quedó silenciada dentro del pensamiento francés de la época, es posible que esta sea una de las razones por las que no se ha visto todo el potencial de este texto para el pensamiento contemporáneo.

Sin más por el momento, comenzaré la discusión sobre la definición de la *interpretación* propuesta en *De l`intepretátion: Essai sur Freud.* El primer señalamiento es que la cuestión de la *interpretación* no es menos compleja que la del símbolo, si la constitución del símbolo es una estructura del doble o múltiple sentido, entonces es la interpretación la que tiene que dar cuenta de esta riqueza de sentido, sin embargo, en sí mismo este concepto es problemático[108]. La cuestión que debe aclararse es en qué sentido la interpretación es problemática, ya lo veremos. De manera análoga a la cuestión del símbolo, sostiene una definición de la interpretación que se encuentra en la mediación de una definición demasiado amplia (a) y otra demasiado estrecha (b). Si se acude a la tradición filosófica, estas definiciones estarían representadas por el *Peri hemeneias* de Aristóteles y la exégesis bíblica.

La definición (a) demasiado amplia se sitúa en el segundo tratado del *Organon* que lleva por nombre *Peri hermeneias, De la interpretación.* La "interpretación" aristotélica sólo figura en el título pues no trata de una ciencia que aborde las significaciones sino la significación en sí misma que puede ser tanto la del nombre, como la del verbo, la proposición y, en toda su amplitud, la del discurso, para Aristóteles, todo sonido articulado por la voz y dotado de significación es *interpretación*[109]. No obstante, el sentido amplio de la *hermeneia* -según Aristóteles- se cumple con la frase que llama *Logos* y que puede abarcar tanto a la pregunta, como a la orden, el ruego y el enunciado declarativo, por lo que la *interpretación* en su sentido *completo* remite a la significación de la frase, por otra parte, en sentido *estricto* pertenece al lógico pues se trata nada menos que de la frase que puede ser tanto verdadera como falsa, el lógico en este sentido se aleja de la poética y de la

[108] P. Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura; op.cit;* p. 22.
[109] *Ibid;* pp. 22-23.

retórica como otros géneros del discurso y conserva sólo la modalidad declarativa de éste cuya forma primigenia consiste en "decir algo de algo"[110].

Esta voz significante es *interpretación* de forma análoga al símbolo de Cassirer en que éste es mediación universal entre la conciencia y lo real, así, podemos declarar algo de lo real significándolo y es así como lo interpretamos, hay una escisión entre la cosa y el significado que se consuma en el nombre, es ese espacio el que da lugar a la *interpretación*, por esta razón, es que desde esta perspectiva "decir algo de algo" es en sentido fuerte interpretar, ahora bien, ¿qué sentido tiene esta concepción de la "interpretación" para la hermenéutica?, este vínculo no es directo en un primer momento, hay que tener claro que este "decir algo de algo" es de interés para Aristóteles en el sentido de que es el espacio lógico en que la proposición declarativa es verdadera o falsa, esta semántica bivalente es una introducción hacia la lógica de las proposiciones que, al mismo tiempo, dirige el estudio hacia los *Analíticos* o lógica de los argumentos, es este mandato lógico el que cierra el camino para que la semántica tenga su propio desarrollo[111].

¿Qué interesa de todo esto a la hermenéutica? Retomemos la cuestión. Con este designio lógico lo que da la impresión es que está obturado el espacio para las significaciones multívocas pues este requerimiento lógico exige la univocidad del sentido, lo exige el principio de identidad en su aspecto ontológico y lógico, está univocidad se encuentra fundamentada en la esencia que es una e idéntica consigo misma que, además, sirvió como bastión para la crítica de la sofística[112]. Sin embargo, en el propio Aristóteles –en su *Metafísica*- se abre una brecha en esta teoría de la univocidad pues "El ser se dice de muchas maneras", del ser se puede decir el tiempo, el lugar, la cualidad, la sustancia, entre otras, lo relevante a subrayar en este punto es que esta ruptura en la teoría de la univocidad no constituye un defecto o error, pues los sentidos múltiples del ser no son otros que las "categorías" mismas de la predicación que atraviesan todo el campo del discurso, por otra parte, esta multiplicidad de los sentidos del ser no es un mero desorden sino que éstos se ordenan de acuerdo a un sentido primero que, no obstante, no constituye un sentido

[110] *Ibid;* p. 23.
[111] *Ibid;* p. 23-24.
[112] *Ibid;* p. 24.

unívoco, así, la noción de ser vendría a ser un tipo de unidad problemática en la pluralidad de significaciones[113].

Ricoeur señaló en este punto que no pretendía obtener más de lo debido con esta problematización del *Peri Hermeneias* de Aristóteles para la cuestión hermenéutica, sin embargo, lo que sí es relevante es mostrar cómo desde la perspectiva de la *Metafísica* aristotélica se abre una escisión en la teoría de la significación de la univocidad con todo sus requerimientos lógicos y compromisos ontológicos.

El segundo concepto de interpretación (b) puede rastrearse en la gran tradición de la exégesis bíblica. La interpretación desde esta corriente exegética se comprende como el método o las reglas para la exégesis, es decir, para la interpretación correcta de un texto[114]. Es innegable que la mayor parte del problema hermenéutico se ha conformado a partir del problema de la interpretación de la Sagrada Escritura, es lo que desde esta tradición se ha denominado como los "cuatro sentidos de la escritura", Ricoeur consideró que los filósofos deberían estar atentos a lo que se discute en estos debates exegéticos pues en ellos es donde se ha problematizado toda una teoría de la interpretación, es en esta tradición donde se han construido nociones como las de la alegoría, la analogía y lo simbólico, a su vez, esta tradición vincula la relación de sentido a sentido que se consuma en el símbolo por la analogía aunque tampoco la reduce a ella, sin embargo, una limitación del sentido de esta interpretación es su apelación a una autoridad, sea eclesial o de otro tipo, como en el caso de la hermenéutica bíblica practicada por algunas comunidades cristianas[115].

A pesar de esta dificultad, la tradición de la exégesis bíblica sirvió a Ricoeur para orientar su definición de interpretación. La concepción que esta tradición tuvo de texto efectivamente es analógica, así, la Edad Media pudo hablar de una *interpretatio naturae* por la metáfora que construyó acerca del libro de la naturaleza, esta metáfora es la que provee un principio para ampliar la noción de "exégesis" pues la noción de "texto" sobrepasa a la de "escritura", esta ampliación puede apreciarse, por ejemplo, a lo largo de la obra de Freud en que el texto de un sueño que resulta inteligible en principio debe ser

[113] *Ibid;* p. 25.
[114] *Idem.*
[115] *Ibid;* p. 26.

sustituido a través del análisis por otro más inteligible, esta analogía entre el análisis y la exégesis refiere al título de la primera gran obra de Freud -la *Traumdeutung* o *Interpretación de los sueños*- que habló de *interpretación* y no de *ciencia*[116].

En este punto de la discusión, Ricoeur vinculó a Nietzsche con Freud pues fue Nietzsche el primero quien tomó el concepto de *Deutung o Aslegung* de la filología para llevarlo a la filosofía, es verdad que Nietzsche fue un filólogo cuando interpretó la tragedia o a los presocráticos pero al llevar este concepto a la filosofía, ésta indudablemente se convirtió en interpretación, esto dio lugar a problemáticas novedosas en el marco de la teoría de la representación o *Vorstellung* pues se da todo un giro a la cuestión kantiana acerca de cómo una representación subjetiva puede tener validez objetiva que fue algo central dentro del proyecto crítico, arraigado a su vez, en el problema platónica de la verdad, de la episteme y del error, con Nietzsche, ya el problema no es la cuestión de la verdad en sentido epistémico ni de la mentira en sentido moral sino el de la *ilusión*, siendo así, que la práctica de la interpretación será vista bajo la consigna de la sospecha, el problema de la verdad se ve subordinado al de la voluntad de poder[117]. Freud se encuentra también dentro de estos pensadores que ven en la interpretación un ejercicio de la sospecha, sólo que en su caso, no sólo es una "escritura" a la que se dirige la interpretación sino a todo un conjunto de expresiones y signos susceptibles de ser interpretados como el sueño, la neurosis, la psicosis, el chiste, el arte, la ciencia, en fin, todo el espectro de creaciones culturales[118].

La definición que Ricoeur propuso en la mediación de las caracterizaciones anteriores fue la de comprender por *interpretación* un trabajo de comprensión que tiene como objetivo descifrar los símbolos, así, la *interpretación* se encuentra en el campo del pensamiento simbólico arraigado en la arquitectura del doble sentido[119]. Hasta el momento, la cuestión del *símbolo* y la *interpretación* se han desplegado de forma paralela en sus definiciones, no obstante, existe un problema que surge de la interpretación misma que ya no es análogo al del símbolo, se trata de que *no existe una hermenéutica de carácter general* pues un símbolo puede ser interpretado bajo la sospecha de "ilusión" como en el caso de Nietzsche,

---

[116] *Idem.*
[117] *Ibid;* p. 27.
[118] *Idem.*
[119] *Ibid;* pp. 12-20.

Freud y Marx o bajo la "confianza" de una recolección de sentido como en la Fenomenología de la Religión en la forma de Mircea Eliade y Van der Leeuw, no es que éstas sean las únicas formas de interpretar los símbolos sino que hay que tomarlas como representantes extremos de las múltiples interpretaciones que pueden ponerse en marcha.

La hermenéutica contemporánea –según Ricoeur- se encuentra impulsada por una voluntad de sospecha y una voluntad de escucha, somos los herederos de una época que ha hecho morir a los *ídolos* y que comienza a *escuchar* los símbolos, esta situación conflictiva quizá sea beneficiosa en que la iconoclasia sea el revés de la restauración del sentido[120]. El tema de *El conflicto de las interpretaciones* como crisis de la filosofía misma es el tema del siguiente capítulo.

[120] *Ibid;* p. 28.

Capítulo 2

El Conflicto de las Interpretaciones y la Filosofía Reflexiva

2.1 Introducción

En este capítulo expondré -en primera instancia- lo que comprendo por el concepto de *El conflicto de las interpretaciones* en Ricoeur. Si este *conflicto* surge es porque el lenguaje es irreductible a definiciones unívocas lo que lleva a establecer una teoría de la significación diferente y más amplia que la de los signos unívocos, mostrar esto fue uno de los propósitos de revisar las definiciones de *símbolo* e *interpretación* en el capítulo anterior. Este *conflicto* se enmarca en su doble valencia como oposición entre una interpretación como ejercicio de la sospecha cuyo paradigma es el psicoanálisis freudiano y una interpretación restaurativa del sentido cuyo modelo es la fenomenología de la religión.

Para mostrar la polarización más aguda presente en estas hermenéuticas elegí como hilo conductor la cuestión de la *religión,* elección que se basó en la idea de que es probable que no exista otro tema que manifieste con tanta claridad lo radical de esta disputa hermenéutica, además de ello, expondré un análisis de los supuestos más fundamentales subyacentes a ambas hermenéuticas de los que de forma inevitable deriva su modo y método de interpretación. Esta querella de interpretaciones hay que recordar que se derivó a partir de la problematización del concepto de *interpretación* al dar cuenta que éste da lugar a métodos muy disímiles en su forma de comprender al símbolo.

La pretensión será mostrar cómo este *conflicto* no resulta secundario pues de él deriva toda la problemática hermenéutica pues si *dentro* de ella misma reside un conflicto de interpretaciones que se impugnan unas a otras sin establecerse acuerdos ni un arbitraje en sus pretensiones totalitarias interpretativas, entonces su utilización en filosofía parece –por lo menos en un primer momento- impugnable debido a que ésta ha exigido trabajar con definiciones unívocas y rigurosas y no con símbolos que llevan a la reflexión a la ambigüedad y confusión de los términos en que cada interpretación resulta refutable.

Esta crítica del uso del símbolo en filosofía debido a la propia escisión interna de la hermenéutica corresponde a lo que me referí en la *Introducción* a esta investigación como

lo que propongo llamar un tipo de *objeción interna* que surge dentro del propio campo hermenéutico a la que es necesario responder. El reto consiste en demostrar cómo este *conflicto de interpretaciones* tiene un sentido filosófico irreductible y único que obedece no a una *confusión* sino a un *exceso* de sentido, es decir, a dos niveles diferentes de *equivocidad* y, que por tanto, no pueden ser tratados del mismo modo. Sin embargo, la profundización sobre esta diferencia categorial será abordada en el tercer capítulo.

Por lo mientras, lo que sí me interesa subrayar en el presente capítulo es cómo a partir de esta diferencia se entrevé una posible respuesta tanto al *conflicto de las interpretaciones* y -con ello a la problemática de la *justificación del uso del símbolo en filosofía*- a través de la mediación de lo que Ricoeur llamó un *enfoque reflexivo* que no es otra cosa que una forma de comprender a la filosofía. Por lo que el segundo tema a discutir será el de revisar en qué consiste dicho *enfoque*, primeramente en un sentido general y, en segundo lugar, en la apropiación personal de éste por parte de Ricoeur a partir de lo que se considera como su primer escrito filosófico del que revisaré algunas de sus tesis principales. Por último, se revisará que si bien la simbólica tiene que elaborar su justificación filosófica, al mismo tiempo, es la que puede salvar a este *enfoque reflexivo* de sus propias limitaciones.

2.1.1 *El conflicto de las interpretaciones:* Definición.

Entenderé bajo la noción de *El conflicto de las interpretaciones* el hecho de que no existe una hermenéutica general sino una fragmentación de hermenéuticas. Este hecho convierte en objeto de sospecha a la hermenéutica para una tradición filosófica que ha aspirado ante todo a una *episteme.* Esta multiplicidad no sólo implica diversidad de interpretaciones sino la lucha e impugnación de unas sobre otras en su formar de interpretar al símbolo conforme a sus propios horizontes teóricos y metodológicos, por ende, puede afirmarse entonces que no existe un canon o teoría generalizada para la hermenéutica. El conflicto hermenéutico parece que complica la cuestión en un doble sentido: ya no se trata sólo por responder a la pregunta de por qué es necesaria en la reflexión filosófica la interpretación sino por qué es necesario que ésta acoja esta diversidad de interpretaciones[121].

[121] P. Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica, op.cit;* p. 289.

El problema común que servirá para destacar la polarización más aguda de la hermenéutica –como ya lo mencioné- será el de *la religión*. Los protagonistas de este conflicto serán la fenomenología de la religión y el psicoanálisis cuya polarización hermenéutica es evidente pues mientras que para la primera habría *verdad* en los símbolos que la religión manifiesta, para el segundo, sólo se trataría de *ilusiones.* Así, pues, pasaré a señalar los presupuestos subyacentes a ambas hermenéuticas con el objetivo de brindar las razones que a cada una le llevan a asumir sus compromisos interpretativos sea en la forma de un determinado tipo de fe o sospecha hacia los símbolos que la religión manifiesta.

2.2. La Interpretación en la Fenomenología de la Religión

La fenomenología de la religión –según Ricoeur- se sustenta en los siguientes tres presupuestos. (1) La fenomenología de la religión no pretende *explicar* sino *describir* el fenómeno religioso. (2) Para la fenomenología de la religión existe una *verdad* en los símbolos y (3) Los símbolos de lo sagrado tienen alcance ontológico. Veamos en qué consisten y qué consecuencias se derivan de ellos para establecer el compromiso de *verdad* que esta corriente afirma respecto de los símbolos.

Del presupuesto (1) puede plantearse la siguiente cuestión: ¿en qué radica la diferencia entre el *explicar* y el *describir*? El explicar lo que busca es, ante todo, el poder dar cuenta del fenómeno religioso a través de sus causas o de sus funciones sean de índole sociológica, antropológica, psicoanalítica o de cualquier otra especie, por el contrario, el describir busca dar cuenta de la referencia del fenómeno religioso a su objeto intencional tal como se muestra, por ejemplo, en los ritos y/o mitos[122]. Baste decir por el momento –si se suspende la cuestión sobre en qué consista su determinada naturaleza- que ese objeto intencionado y apuntado en el símbolo, en el mito y en el rito no es otra cosa que *lo sagrado*, así, una fenomenología de la religión es una fenomenología que corresponde a éste ámbito de experiencia.

Para dar cuenta del segundo presupuesto (2) que afirma que existe una *verdad* en los símbolos es importante aclarar de inicio qué se entiende bajo esta noción. Esta verdad estaría en la línea de lo que Husserl comprendió por este concepto en sus *Investigaciones*

[122] *Idem.*

Lógicas como el cumplimiento de la intención significante[123]. Por otro lado, esta cuestión estaría vinculada además con el tema acerca de la plenitud de los símbolos pero, ¿qué quiere decir esto?, para aclararlo tomaré como eje de discusión no la oposición entre el explicar y el describir del presupuesto (1) sino la de los conceptos de símbolo y signo. Una propiedad central sobre la función del signo es su arbitrariedad porque lo que aquello que vincula al significado con el significante es una convención[124].

Si esta amalgama que se da en el signo entre el significante y el significado es convencional y arbitraria, entonces esta convención puede ser sustituida por otra sin ningún problema, claro ejemplo de ello es que sin dificultad alguna me puedo referir a determinado animal como "gato" en español y en francés como "chat", la variedad de las lenguas dan testimonio de este hecho. Por el contrario, en el símbolo no hay una relación que sea arbitraria. No es una relación vacía siempre hay un determinado elemento de relación natural entre el significante y el significado, Ricoeur –siguiendo a Mircea Eleade- apela al caso del simbolismo cósmico en que se cumple un vínculo no arbitrario entre el cielo visible y el orden invisible, esta relación remite y *habla* del sabio, lo ordenado y lo inconmensurable debido a la potencia analógica que se encuentra en su significado más primario, lo cual, muestra a su vez, la oposición entre lo vacío de los signos y lo pleno de los símbolos[125].

El presupuesto (3) que trata acerca del alcance ontológico de los signos de lo sagrado está en relación con la filosofía del lenguaje desarrollada por Heidegger para la que los símbolos serían una especie de palabra del ser, según Ricoeur, está filosofía del lenguaje está implícita en la fenomenología de la religión, ya que afirmaría que el lenguaje es menos hablado por los seres humanos que hablado a ellos ya que éstos han nacido en su seno, así, esta filosofía implícita en la fenomenología de la religión sería un tipo de actualización y renovación de la teoría de la reminiscencia, la moderna atención y preocupación por el símbolo conlleva un tipo nuevo de contacto con lo sagrado que va más allá del olvido del

[123] *Ibid;* p. 290.
[124] *Idem.*
[125] *Idem.*

ser, olvido cuya manifestación es la proliferación y manipulación de los lenguajes formales y vacíos[126].

La fenomenología de la religión tendría entonces como una de sus propiedades la fe, pero ¿de qué tipo de fe se trata?, es de suma importancia aclarar que esta fe no es una fe primera e ingenua sino una fe segunda propia del hermeneuta que ha pasado por la crítica y la poscrítica para la restauración del sentido, es una fe razonable porque interpreta y es fe porque a través de esta interpretación busca alcanzar una segunda ingenuidad, así, la fenomenología se convierte en el medio de la escucha y de la interpretación que busca la restauración del sentido[127].

Otro aspecto implícito pero necesario explicitar en esta corriente es que posee una confianza en el lenguaje, es lo que le brinda a los símbolos y su estudio un punto de gravedad, para Ricoeur, es esta confianza en el lenguaje y los símbolos la que motiva su investigación. No obstante, esta fe y confianza es la que es impugnada de forma aguda por toda una corriente hermenéutica motivada no por la confianza sino por la sospecha a tal punto que pone en duda y cuestión el que exista algo así como el objeto intencional –lo sagrado- al que apunta[128].

Así, ya expuestos los supuestos presentes en la fenomenología de la religión, continuaré con la explicitación de aquellos subyacentes a la corriente hermenéutica de la sospecha que es la que más refuta a esta ontología y fenomenología de lo sagrado, en particular, me referiré al psicoanálisis freudiano. Por otra parte, omitiré por el momento las interpretaciones psicoanalíticas más conciliadoras y armoniosas respecto del fenómeno religioso para subrayar el carácter más radical e iconoclasta de esta corriente[129].

2.3 La Interpretación de la Religión en el Psicoanálisis Freudiano.

El psicoanálisis freudiano también cuenta con tres presupuestos que encuentran correspondencia como oposición a los tres presupuestos de la fenomenología de la religión

---

[126] *Ibid;* pp. 290-291.
[127] P. Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura, op.cit;* p. 29.
[128] *Ibid;* p. 30.
[129] P. Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica, op.cit;* p. 291.

que expuse en el anterior apartado. Tales presupuestos son los siguientes[130]: (1) El psicoanálisis no busca *describir* sino *explicar* el fenómeno religioso a través de su *función*. (2) Para el psicoanálisis la religión y sus símbolos no tienen *verdad,* se tratan de *ilusiones* que se ponen en marcha dentro de la economía psíquica del individuo y (3) La religión y sus símbolos no son un recuerdo de lo sagrado sino un *retorno de lo reprimido.* Así, pasaré a desarrollar estos presupuestos para ver cómo de ellos se deriva el impulso de sospecha subyacente a esta hermenéutica.

Respecto del presupuesto (1) es importante aclarar qué se debe comprender cuando se pretende explicar la religión con un enfoque *funcional*. Hay que recordar que la interpretación de la religión en el psicoanálisis freudiano está subsumida dentro de un horizonte que busca comprender al fenómeno más vasto de la cultura, así, el proyecto freudiano tuvo como pretensión ir más allá del ámbito estrecho de la medicina psiquiátrica para comprender al ser humano en sus diferentes manifestaciones culturales, es esta amplitud la que convierte al psicoanálisis en una hermenéutica igual de amplia y legítima que otras, si se quiere, por tanto, hacer una crítica a él, debe ésta buscarse no en la pretendida "transgresión" de sus fronteras como disciplina intelectual dirigida a la comprensión de los fenómenos psíquicos que no tendría nada que decir respecto a los problemas sociales, culturales y religiosos sino más bien en su interpretación acerca de estos temas[131].

Si nos concentramos en la cuestión *religiosa,* Freud tiene una particular creencia sobre el fenómeno. En términos más estrictos, para él, la religión es un *epifenómeno* resultado de ciertas *transacciones* de la vida pulsional tanto en la esfera privada como social. En términos freudianos se trata nada menos que de una *economía* de las pulsiones, un "estado de cuenta" entre el balance de las "entradas y salidas" de placer-displacer que todo sujeto sujetado a la cultura experimenta. La interpretación freudiana de la religión tiene que valorarse y comprenderse a partir de su subsunción en la cultura y la función que desempeña en ella para captar por qué afirma que ésta es una *ilusión.*

---

[130] *Idem.*
[131] *Idem.*

En sus obras de madurez como *El porvenir de una ilusión*, Freud trata de dar cuenta del fenómeno de la civilización y, dentro de ella, *explicar* la *función* que la religión desempeña en este "estado de cuenta" de placer-displacer individual y social. La religión tendría como meta satisfacer las siguientes exigencias: a) Disminuir la neurosis del sujeto con un sacrificio sustituido; b) otorgar la reconciliación con los sacrificios hechos y c) fomentar el mecanismo de sublimación de la vida afectiva y pulsional[132], que no puede descargarse de forma directa en la civilización ya que de otro forma la propia sobrevivencia estaría en peligro, pues así como yo, los demás también realizarían sus deseos sin ningún interdicto en que no tardaría en llegar el conflicto entre voluntades que posiblemente escalaría a la agresión y eliminación mutua.

El presupuesto (2) que en psicoanálisis no trata de la *verdad* sino de la *ilusión* en las representaciones religiosas tiene que comprenderse a partir de lo expuesto en el punto anterior, es decir, en su función dentro de la civilización. Pero aclaremos ¿qué es una *ilusión* para Freud? Una *ilusión* no es un *error*. Si partimos, por ejemplo, de la creencia aristotélica falsa de que la falta de higiene es causa de los parásitos nos enfrentamos con un error y no con una ilusión, en cambio, cuando Cristóbal Colón tuvo la creencia de que había encontrado una nueva ruta hacia las indias nos enfrentamos con un caso inverso no de creencia sino de ilusión pues es evidente el papel central que sus deseos desempeñaron en ella, así, puede mostrarse que lo fundamental en esta forma de comprender a la ilusión es su fuerte vinculación con los deseos humanos[133]. Sobre la *ilusión*, Freud afirmó de forma contundente lo siguiente: "Así, pues, calificamos de ilusión una creencia cuando aparece engendrada por el impulso a la satisfacción de un deseo, prescindiendo de su relación *con* la realidad, del mismo modo que la ilusión prescinde de toda garantía real"[134]

Así, el núcleo de la *ilusión* radica en la aspereza y hostilidad de la vida en que las representaciones religiosas como *ilusiones funcionan* para hacer más llevadero el peso de la existencia al ser humano. Otra de las tareas de la civilización vinculado a esta temática es la de proteger al individuo de la evidente superioridad de la naturaleza, así, pues, la *ilusión*

---

[132] *Ibid;* p. 292.
[133] S. Freud, "El porvenir de una ilusión" en *Sigmund Freud. Obras completas. Tomo III,* Trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, México, Siglo XXI Editores, 2012, p. 2977.
[134] *Idem.*

sería uno de los instrumentos que la civilización opera cuando la defensa contra estas fuerzas fracasa, así es como nacen los dioses para aplacar la impotencia y el miedo al desamparo ante tales magnitudes, estos dioses proporcionan un consuelo al ser humano ante la fatalidad del destino y la muerte[135].

El tercer presupuesto (3) es el que pone de manifiesto la mayor oposición entre la fenomenología de la religión y el psicoanálisis. La reminiscencia de la que trata el psicoanálisis es de diferente especie, ésta tendría como génesis la *ilusión* religiosa que parte de los símbolos que expresan los conflictos más arcaicos tanto en el hombre primitivo como en el niño, si no hay verdad sino ilusión en la religión es porque sólo puede comprenderse por medio de su origen, así que obras freudianas como las de *Tótem y Tabú* y *Moisés y la religión monoteísta* pueden considerarse como la reconstrucción de la memoria histórica de la religión, sin embargo, más allá de toda la fecundidad de las nociones psicoanalíticas que emergieron de esta interpretación de la religión tales como el asesinato del padre y la imposición de la ley del incesto, entre otras, es importante para Ricoeur destacar el siguiente punto fundamental del psicoanálisis sobre esta materia: la religión actual es una reminiscencia en forma de fantasía de las imágenes reprimidas y olvidadas tanto al nivel de la humanidad como del individuo, es en este sentido que se habla de un retorno de lo reprimido[136].

En concordancia con lo anterior, el impulso subyacente a esta hermenéutica de la sospecha podría concebirse como la decisión de considerar toda conciencia como conciencia falsa, el filósofo sobre todo moderno y formado en la escuela de Descartes se encuentra familiarizado con la idea de que las cosas son dudosas y que puede que éstas sean otra cosa de lo que aparentan, sin embargo, no tiene duda de que la conciencia sea de suyo clara y distinta como aparece de forma inmediata, desde el pensamiento de Marx, Nietzsche y Freud, la conciencia ya no puede concebirse como algo inmediato y transparente, este giro hace adentrar y llevar a la reflexión desde el tema de la duda sobre las cosas a la duda sobre la conciencia, no obstante, hay que tener cuidado con las consecuencias que puedan derivarse de este planteamiento, estos pensadores según Ricoeur, no serían maestros del

[135] P. Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica, op.cit;* p. 292.
[136] *Ibid;* p. 293.

escepticismo puesto que es más allá de este movimiento de *destrucción* donde se puede profundizar en la cuestión acerca de cuál es el sentido del pensamiento, la razón e, incluso, la fe[137].

Marx, Nietzsche y Freud como maestros de la sospecha abren un horizonte para una nueva Verdad no sólo a través de una crítica destructora sino también por la creación de un nuevo arte de la interpretación, en el caso de Descartes, éste filósofo salió victorioso de la duda y escepticismo de las cosas por la evidencia de la conciencia, en cambio, estos maestros de la sospecha triunfan sobre el escepticismo de la conciencia a través de la interpretación del sentido, a partir de ellos, es que la comprensión es una hermenéutica[138].

Freud lo que pretende es que el analizado a través de poder apropiarse de un sentido que le era ajeno pueda acrecentar su campo de conciencia para que viva un poco mejor y -en el mejor de los casos- pueda experimentarse un poco más libre y feliz, uno de los homenajes que se han dirigido al psicoanálisis habla de una curación a través de la conciencia, sin embargo, como he señalado, esta hermenéutica de la sospecha representa el contrario más radical a toda fenomenología de lo sagrado[139].

2.4 Símbolo y Filosofía: Una relación ambivalente a lo largo de la historia.

La antítesis entre la fenomenología de la religión y el psicoanálisis muestra la oposición más extrema que presenta la hermenéutica contemporánea. Esta tensión, como ya mencioné, provoca sospechas sobre su legitimidad filosófica pues lo que se le presenta a la filosofía –en un primer momento- son hermenéuticas que presentan diversidad de interpretaciones que se impugnan unas a otras en lo que parece un puro perspectivismo poco riguroso para la reflexión. Este problema no sólo corresponde a la época en que Ricoeur formuló su propia teoría en la década de 1960 ni tampoco se limita a su filosofía sino que se encuentra dentro de un horizonte mucho más amplio de discusión que encuentra ecos en diferentes momentos a lo largo de la historia de la filosofía con sus respectivos matices.

---

[137] P. Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura, op.cit;* p. 33.
[138] *Idem.*
[139] *Ibid;* p. 35.

Por lo que un momento histórico que será revisado en este apartado -en términos muy generales- será el de la comprensión platónica acerca de la relación entre mito y filosofía a través de cierta lectura de Nietzsche y Ricoeur sobre el tema. Considero que hacer esta breve revisión resulta relevante para comprender en un contexto más amplio la problemática que busca elaborar una justificación del uso del símbolo en filosofía: ¿cómo articular de manera coherente esta riqueza de los símbolos y los mitos desde el marco de la exigencia de racionalidad y rigurosidad de pensamiento que estableció desde sus inicios la filosofía occidental respecto de la tradición mítico-poética que le antecedía? La dificultad no parece menor pero en ella radica una de las mayores aportaciones de la hermenéutica de Ricoeur.

Si consultamos la tradición filosófica, ya desde la época de Platón se impusieron una serie de sospechas, cuestionamientos y exigencias sobre las relaciones entre filosofía y mito. Sin pretender obtener más de lo que es debido para el problema específico que me atañe, me parece relevante recordar algunos aspectos que Nietzsche afirmó en su *Escritos sobre retórica* sobre la relación entre ésta y la filosofía porque implica, a su vez, una cierta forma de comprender al mito y porque manifiesta aspectos valiosos sobre el espíritu de la época que brinda un panorama que ayuda a comprender las tensiones entre el símbolo y la filosofía presentes ya desde aquella época. Nietzsche afirmó en este texto que una de las grandes diferencias entre los antiguos y los modernos es el gran auge que tuvo la retórica entre los primeros, lo que contrasta de forma muy radical con el tiempo del propio Nietzsche en que la retórica no fue sino objeto de un gran desprecio, según él, la retórica estuvo enraizada en un pueblo que todavía estaba inmerso en un mundo de *imágenes míticas* y que no conoció ni necesitó de la fe histórica[140].

Nietzsche menciona que Platón siente un profundo desagrado por la retórica que tuvo a calificar como una habilidad que se encuentra en el mismo nivel que el arte culinario o la cosmética, no obstante, en el mismo Platón existen rastros de otra forma de comprenderla[141]. En el *Fedro* (259 ess.)[142] se expone la exigencia de que el orador a través

[140] F. Nietzsche, *Escritos sobre retórica*, Edición y Traducción de Luis Enrique de Santiago Guervós, Madrid, Editorial Trotta, 2000, p. 81. [Subrayado mío].
[141] *Ibid;* p. 83.
[142] *Cf. Idem.*

de la dialéctica obtenga conocimientos claros acerca de todas las cosas con el objetivo de que tenga la capacidad para saber dónde introducirlas en su exposición, para ello, es necesario que siempre esté en posesión de la verdad para que también pueda tener un dominio de lo verosímil y así embaucar a sus oyentes, al mismo tiempo, para ejercer este dominio era necesario saber cómo despertar las pasiones de sus oyentes, lo que implicaba, a su vez, un conocimiento cabal acerca del alma humana que comprendiera cuál es el efecto que cada tipo de discurso tiene sobre ésta por lo que la preparación del *arte* oratoria presuponía una formación muy amplia[143]. Tan es así, que Sócrates afirma en (273 e) que el sabio que ha alcanzado este punto del conocimiento ya no encontrará contento en satisfacerse con metas menos elevadas pues la más alta de ellas es trasmitir a los demás el conocimiento adquirido por lo que el sabio puede servirse tanto de la retórica y la persuasión como de la dialéctica que busca la verdad[144] .

En el *Político* (304 d) Platón separa la didáctica- dialéctica de la retórica y le encomienda a ésta última la función de persuadir a las multitudes por medio de *mitologías,* así, Platón muestra en sus escenas al verdadero filósofo Sócrates ya sea enseñando de una forma retórica y popular como de una manera científica, por lo que el componente *mítico* en los diálogos es el retórico y su contenido es lo verosímil, por tanto, su objetivo no es lograr la enseñanza sino despertar en los oyentes una opinión, es decir, una persuasión[145]. Así, pues, lo mítico y lo retórico es legítimo utilizarse cuando el tiempo no es suficiente para una verdadera enseñanza científica, introducir testimonios en determinadas secciones del discurso fue un procedimiento retórico, así, la introducción de los mitos platónicos en sus escritos no sería otra cosa que una forma de apelación a tal recurso[146].

En la *República* (376 e) Platón introduce una diferencia entre discursos que contienen verdad y los que mienten, a estos últimos pertenecen los mitos pero al mismo tiempo considera que son justificables, no obstante, lo que les impugnó a Homero y Hesíodo no fue el hecho de que mintieran en sí sino el hecho de que no lo hicieron de la manera correcta, puede decirse que la polémica de Platón con la retórica se dirigió en primer lugar con lo

---

[143] *Ibid;* pp. 83-84.
[144] *Ibid;* p. 84.
[145] *Idem.* [Subrayado mío]
[146] *Idem.*

que consideró los efectos nocivos de la retórica popular, más tarde, contra la falta de formación filosófica por parte del orador y, por último, paradójicamente, le asignó un cierto valor y justificación sólo si servía a los fines de la filosofía[147]. Lo que me resulta enriquecedor de las anteriores notas de Nietzsche es esta relación que subraya entre la retórica y el mito en Platón como discursos que no están en la *verdad* sino en lo verosímil y que sólo adquirían valor si se subsumían a la labor filosófica con lo que se relegó al discurso simbólico y mítico a un lugar secundario y subordinado respecto del *verdadero saber*, connotación que indudablemente ha impregnado a la historia de la filosofía hasta la época actual.

Me interesa subrayar –siguiendo a Ricoeur- el hecho de que desde el nacimiento de la filosofía pueden rastrearse problematizaciones como las siguientes y que considero aún son vigentes: ¿cuál es el sitio que le corresponde al mito dentro de la filosofía?, y ¿si es verdad que el mito requiere a la filosofía, será verdad, a su vez, que la filosofía necesita del mito? A partir de preguntas como éstas y con el objetivo de romper con esta relación subordinada del mito respecto de la filosofía, Ricoeur comenzó a construir una justificación de la hermenéutica en el seno mismo de una *filosofía reflexiva*. Ya mencioné que la especificidad de esta forma de comprender la filosofía será discutida en el siguiente apartado. Por el momento basta con decir que si se quiere responder a estas preguntas, entonces es necesario poder mostrar cómo la reflexión no sólo no se opone al símbolo ni al mito sino que en su propia estructura reside un principio hermenéutico -aunque por el momento- no se comprenda a cabalidad por qué ni en qué consiste.

En una primera aproximación esta antítesis parece irresoluble pues el surgimiento de la filosofía estableció el concepto y la exigencia de una *ciencia* sea en el sentido platónico de una *episteme* o en las diferentes resonancias de ésta a lo largo de la historia de la filosofía. Esta idea de una *ciencia* filosófica y sus exigencias para con el pensamiento mítico incitaron la suspicacia respecto de la legitimidad con que la filosofía podía recurrir al símbolo para emprender su reflexión[148]. Pero, ¿en qué consiste esta controversia?, en un primer momento, en el hecho de que el símbolo se encuentra presente dentro de la

[147] *Idem.*
[148] P. Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura, op.cit;* p. 39.

multiplicidad de las culturas y las lenguas. Hay que recordar que en la *Simbólica del mal,* Ricoeur realizó una hermenéutica erudita de cuatro "tipos ideales" míticos, el primero de ellos fue: *El drama de creación y la visión <ritual> del mundo* que corresponde a las teogonías sumerio-acádicas-babilónicas. El segundo tipo que interpretó fue el de *El dios malvado y la visión <trágica> de la existencia* cuyo paradigma es la tragedia griega. El tercer tipo fue el del *Mito <adámico> y la visión <escatológica> de la historia* de tradición bíblica. Y, por último, el *Mito del alma exiliada y la salvación por el conocimiento* enraizado en la tradición órfica.

Entonces ¿por qué comenzar a reflexionar desde los diferentes griegos, los babilonios o los judíos?, ¿por qué dichas fuentes pueden nutrir mi memoria?, y ¿cómo compaginar esto cuando la filosofía tiene como uno de sus propósitos y horizontes subsumir la singularidad de estas creaciones y memorias culturales en la universalidad del discurso?[149] Un segundo señalamiento, la filosofía como *ciencia* requiere como condición necesaria para la reflexión el establecimiento y la búsqueda de significaciones *unívocas,* por el contrario, la estructura simbólica es opaca y ambigua. En sentido lógico y epistemológico esto constituye nada menos que pura *equivocidad,* por ende, surge la pregunta sobre las condiciones de posibilidad de un tratamiento riguroso de estas significaciones por parte de la filosofía[150]. Ante este panorama no alentador para la hermenéutica ¿cómo seguir adelante con el proyecto de retomar el discurso filosófico después de haber atravesado toda una hermenéutica de los símbolos y mitos del mal que se exhibe en *La simbólica del mal*? más radical aún ¿es posible continuar por este camino?

Para Ricoeur, continuar por tal sendero no significa la decisión que opta por alternar símbolo y mito como lo hizo Platón, es decir, afirmar dónde empieza y termina el mito y dónde comienza y termina la filosofía ni tampoco en elegir por alguno de los "participantes" en detrimento de otro en este *conflicto de las interpretaciones*. La dificultad y posible respuesta reside en otro marco que asuma esta antítesis y la problematice no sólo al nivel del *lenguaje* sino en el de la *reflexión* y mostrar por qué ésta necesita acudir a estas hermenéuticas ya establecidas. Mostraré en el tercer capítulo en qué consiste la

[149] *Idem.*
[150] *Ibid;* pp. 39-40.

complementariedad de las interpretaciones, no obstante, la posibilidad de ésta presupone primero aclarar el problema de qué entiende Ricoeur por *reflexión*, de ahí, la importancia de revisar este tema en este capítulo. Así, pues, la elaboración de una justificación del conflicto hermenéutico en el seno de la filosofía no puede satisfacerse sin la *mediación* del problema de la *reflexión*. Pasaré a revisar, por tanto, qué debe comprenderse por tal noción.

2.5. *Filosofía Reflexiva*: Un panorama general.

Uno de los aspectos que quizá resulta menos claro cuando se leen los principales textos que corresponden al primer ingreso a la hermenéutica de Ricoeur es comprender a qué se refiere cuando habla de *reflexión, filosofía reflexiva, enfoque reflexivo* o *método reflexivo* pues el autor presupone que el lector lo conoce, no obstante, este es un elemento de su filosofía de los menos conocidos fuera de Francia en el que nuestro contexto filosófico no es la excepción. Resulta fundamental, pues, comprender en qué consiste este *enfoque reflexivo* de modo general para abordar con mayor cabalidad su propuesta hermenéutica ya que este *enfoque* será la *mediación* para *El conflicto de las interpretaciones*. Así, comenzaré a introducir este tema a partir de algunas notas de su ensayo *Existencia y hermenéutica.*

Ricoeur al optar por una *vía larga* para encontrar la fundación de la hermenéutica en la fenomenología en que rehuyó de la concepción *directa* de Heidegger quien concibió a la comprensión como un modo de ser que permaneció en silencio respecto de los problemas metodológicos presentes en las disciplinas que trabajan con la interpretación es que introdujo el enfoque *reflexivo* para fundamentar su propia propuesta y elaborar así una nueva forma de encarar el problema de la existencia. Ricoeur afirmó en este trabajo su voluntad de mantenerse siempre en contacto con las disciplinas que trabajan con la interpretación para no separar la cuestión de la *verdad* propia de la comprensión de la del *método* practicada por ellas, considera que si una nueva problemática de la existencia ha de ser configurada debe ser a partir de la dilucidación *semántica* del concepto de interpretación común a estas disciplinas por lo que esta semántica tendrá como eje las significaciones de múltiple sentido que no son otras que las simbólicas[151].

[151] P. Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica, op.cit;* p. 16.

La elaboración del problema de la existencia tal como lo concibió Ricoeur fue una propuesta por acceder a esta dimensión a través de la *semántica* del doble sentido, sin embargo, una discusión únicamente a este nivel permanece "vacía", "en el aire", mientras no se comprenda que la comprensión de estas expresiones simbólicas no es sino un momento de la comprensión de sí, este momento es el que vincula un enfoque *semántico* con uno *reflexivo*, el sujeto que se interpreta al interpretar ya no es el *Cogito* sino un existente que por medio de la exégesis de su existir descubre que él está colocado en el ser antes de que él se posea, esto sólo puede acontecer en el lenguaje y por el acto reflexivo[152].

El lenguaje pide ser referido a la existencia y la etapa mediadora entre estas dimensiones es la reflexión, verdadero vínculo entre la comprensión de sí y la comprensión de los símbolos en que la comprensión de sí busca ampliarse a través de la comprensión de lo otro[153]. Por otra parte, cada hermenéutica descubre el aspecto de la existencia que la funda como método, por ejemplo, una reflexión filosófica sobre el psicoanálisis nos permite destituir la problemática clásica del sujeto como conciencia[154]. Aquí ya puede captarse un primer indicio de lo que será el enfoque reflexivo ya incorporado al proyecto hermenéutico de Ricoeur, no obstante, seguiré avanzando para comprender este enfoque en un nivel previo a esta etapa que es el propósito de este apartado.

En un texto posterior al primer giro hermenéutico -*Del texto a la acción*- Ricoeur mencionó que lectores de su obra que no fueron formados en su misma tradición filosófica le han formulado preguntas respecto a ciertos temas que sus textos no han terminado de aclarar, de ellas, la que elegí y me interesa subrayar para este tema es la siguiente: ¿cuáles son los supuestos de la tradición a la que perteneció Ricoeur?[155] El filósofo respondió que caracteriza a la tradición en la que se arraigó por los siguientes tres rasgos: "[…] corresponde a una filosofía *reflexiva*, se encuentra en la esfera de la influencia de la *fenomenología* husserliana; pretende ser una variante *hermenéutica* de esa fenomenología"[156] Con esta afirmación se aprecia que la filiación reflexiva de Ricoeur no

---

[152] *Idem.*
[153] *Ibid;* pp. 20-21.
[154] *Ibid;* pp. 23-24.
[155] P. Ricoeur, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II,* Trad. de Pablo Corona, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 27.
[156] *Ibid;* pp. 27-28.

fue para nada una cuestión menor en su trabajo. Pero ¿qué debemos entender por este enfoque para dejar de movernos en el plano de las suposiciones? Veámoslo.

La *filosofía reflexiva* es ante todo un modo del pensar arraigado en la tradición del *cogito* cartesiano que atravesó la obra de Kant y a la filosofía poskantiana francesa escasamente conocida fuera de este país cuyo mayor exponente consideró Ricoeur fue Jean Nabert, así, los problemas filosóficos más relevantes para esta corriente fueron aquellos relacionados con la posibilidad de *comprensión de uno mismo* como sujeto de determinados procesos cognitivos, volitivos, afectivos, entre otros[157]. La *reflexión* es un acto que retorna sobre sí en el que el sujeto vuelve a percibir aquel principio unificador de las operaciones en las que se dispersa y cae en el olvido como sujeto, el "yo pienso" kantiano debe acompañar toda representación que tenga el sujeto: ésta es la estructura común a todas las filosofías reflexivas[158].

¿En qué radica la posibilidad de que este "yo pienso" pueda conocerse? Aquí es donde la fenomenología y, más tarde, la hermenéutica se comportaron como catalizadores que transformaron radicalmente el programa de esta filosofía reflexiva en Ricoeur, la idea de la reflexión en la historia de la filosofía ha estado fuertemente vinculada a la expectativa de una transparencia absoluta y a una plena concordancia del sujeto consigo mismo, lo que supone paralelamente, el que la conciencia de sí se asuma como saber indubitable y, más aún, como un saber más fundamental que todos los saberes positivos[159]. Basta recordar como Descartes en las *Meditaciones metafísicas* supera toda duda sobre las cosas por la indubitabilidad del *Cogito.*

Incluso un filósofo como Husserl en algunos trabajos concibe a la fenomenología no sólo como un método de descripción eidética sino además como una forma de autofundamentación intelectual en la mayor claridad posible -incluso más allá de Kant y retornando a Descartes- piensa que toda supuesta aprehensión de una trascendencia es dudosa, en cambio, la inmanencia del yo le resulta indubitable, es por esta afirmación que Ricoeur consideró a la fenomenología como perteneciente al campo de las filosofías

[157] *Ibid;* p. 28.
[158] *Idem.*
[159] *Idem.*

reflexivas, no obstante, ésta muestra en sus análisis concretos y no en su teoría, una fractura respecto al ideal por alcanzar una absoluta fundamentación en la supuesta transparencia del sujeto[160].

Sin duda, la gran aportación de la fenomenología fue la teoría de la *intencionalidad* que trató, en términos generales, de la supremacía de la conciencia de *algo* sobre la conciencia de *sí* pero que, en términos más estrictos y profundos, implicó y significó que la intencionalidad como el *acto* de referirse a algo sólo se cumple si se logra la unidad identificable del *sentido* al que el acto se refiere -es lo que Husserl llamó como *noema* con su correlato intencional de la referencia *noética*- sobre este noema descansan estratos superpuestos que no son otra cosa que los resultados de actividades sintéticas que denominó como *constitución*, se habló así, por ejemplo, de constitución del espacio, del tiempo y de la cosa, los estudios fenomenológicos, particularmente los dedicados a la constitución de la *cosa*, mostraron en una modalidad regresiva, la presencia de estratos siempre anteriores en que determinadas síntesis siempre remitían a otras síntesis más radicales que le llevaron a un regreso al infinito, así, la fenomenología encontró que su objetivo por alcanzar una autofundamentación radical se volvía insostenible[161].

Si se considera esta consumación de la fenomenología puede captarse cómo es que la hermenéutica pudo incorporarse a ella, sin embargo, en una primera consideración, los antecedentes de ésta parecen bastante lejanos a los de la tradición reflexiva y a los de la fenomenología, pues su origen se remonta a la figura de Schleiermacher a partir de la fusión entre exégesis bíblica, filología clásica y jurisprudencia, vinculación que fue posible gracias al giro "copernicano" que puso sobre la mesa la pregunta sobre *¿qué es comprender?* enfocada al acto de comprensión del sentido de un texto[162].

El problema de la comprensión culminaría un siglo más tarde con el problema crucial de la fenomenología que fue el de la pregunta sobre el sentido intencional de los actos noéticos, es cierto que los problemas de la hermenéutica diferían de los de la fenomenología concreta pues ésta trabajó la cuestión del sentido en fenómenos referentes a la percepción y a la

---

[160] *Ibid;* pp. 28-29.
[161] *Ibid;* p. 29.
[162] *Idem*

cognición mientras que la hermenéutica elaboró el problema del sentido –a partir de Dilthey- en el campo de la historia y las ciencias humanas pero -a pesar de sus diferencias- coincidieron en el mismo tema: el vínculo entre el *sentido* y el *sí mismo*[163].

La hermenéutica no es en Ricoeur un punto de partida sino uno de llegada después de haber transitado primeramente por la filosofía reflexiva y la fenomenología. Esto no significó que fueran "superadas" en el sentido de abandonarlas sino que más bien las reelaboró y las reincorporó a su proyecto hermenéutico, en esta forma de trabajo radica otra característica fundamental de su pensamiento: la de ser *dialéctico*. En el tercer capítulo abordaré esta cuestión. Hasta ahora he revisado lo que Ricoeur comprendió de forma general por esta *filosofía reflexiva*. En el siguiente apartado revisaré *la apropiación personal* de este *enfoque* por parte de Ricoeur a través de su primer escrito filosófico dedicado a este *enfoque* previo a cualquier "mezcla" con la fenomenología y la hermenéutica. Esta característica es en la que radica la riqueza de este trabajo.

2.5.1 El primer escrito filosófico de Ricoeur y la Filosofía Reflexiva.

Ricoeur un año después de obtener su Licenciatura de Enseñanza en Filosofía por la Universidad de Rennes en el año de 1933, finalizó su tesis de maestría dedicada al problema de Dios en Lachelier y Lagneau[164]. Ambos pensadores pertenecieron a la tradición de la Filosofía Reflexiva Francesa que – como ya mencioné- es poco conocida fuera de Francia y, por tanto, también en nuestro contexto. Hay que recordar que esta tradición se asocia con autores del siglo XIX como Main de Biran (1766-1824), Félix Ravaisson (1813-1900), Jules Lachelier (1832-1918) y -a otros del siglo XX- como Jean Nabert (1881-1960)[165]. Éste último autor fue bastante caro en la obra de Ricoeur.

El enfoque reflexivo buscó ser una oposición a una concepción puramente materialista, sensualista y naturalista del ser humano, éste mecanicismo tuvo mucho auge en algunos filósofos franceses ilustrados como fue el caso de Condillac, quien tendía a reducir el fenómeno humano a una conformación de nervios y ligamentos que la ciencia anatómica investigaba en aquella época, así, el enfoque reflexivo afirmó que no se puede comprender

---

[163] *Ibid;* pp. 29-30.
[164] F. Dosse, *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida (1913-2005), op.cit;* p. 29.
[165] J. Grondin, *Paul Ricoeur, op.cit;* p. 32.

en su amplitud al hombre sino se parte de la actividad autorreflexiva que lo constituye y que un análisis y explicación meramente de corte anatómico, biológico y neurológico nunca puede llegar a agotar[166].

Ahora bien, lo que me interesa subrayar ahora son algunas de las principales líneas de pensamiento del primer trabajo filosófico del joven Ricoeur que –a mi juicio- resultan ser valiosas porque muestran en la actualidad a partir de una mirada retrospectiva su primera filiación a este *enfoque* en un período muy temprano de su trabajo en que todavía no lo había articulado con la fenomenología y, menos aún, con la hermenéutica, no obstante, será subsumido y transformado en una presencia constante en posteriores momentos de su trabajo. Se trata de la recepción y apropiación personal del enfoque reflexivo por parte de Ricoeur.

M. A. Vallée considera que en la literatura llamada secundaria dedicada a la obra de Ricoeur se menciona con frecuencia que éste hizo su primera entrada en la filosofía al redactar esta tesis sobre el problema de Dios en Lachelier y Lagneau, no obstante, si se consulta a los comentaristas de su obra es escaso lo que puede encontrarse sobre en qué consiste la naturaleza exacta de este trabajo y del interés que puede llegar tener para la comprensión del itinerario filosófico emprendido por el autor[167]. No hay duda de que una de las razones por lo que ha ocurrido esta situación es el hecho de que el propio Ricoeur nunca tuvo el deseo de que este texto tomara la forma de una publicación que -hasta donde tengo conocimiento- continua permaneciendo como un documento de archivo, esto puede obedecer también a otras razones como el hecho de que se trata de un texto académico, o a que es un texto de juventud –hay que recordar que Ricoeur tenía 20 años cuando lo redactó o, quizá, a que es un trabajo cuya problemática refiere a un contexto filosófico ya anticuado en que se discuten obras de filósofos que en la actualidad han sido olvidados o, por lo menos, ya son escasamente estudiados como es el caso de Lachelier, Lagneau, Ravaisson, Cousin, Le Roy, Boutroux, entre otros, por otra parte, el texto puede tener un verdadero interés para comprender el pensamiento del filósofo desde sus primeras etapas y, al mismo

---

[166] *Idem.*

[167] M. A. Vallée, "Le premier écrit philosopique de Paul Ricoeur. Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau", en *Études Ricoeuriennes/Ricoeur Studies,* Vol. 3, No. 1, 2012, p. 144. ISSN 2155-1162 (Online), DOI: 10.5195/errs.2012. 103.

tiempo, ser relevante para los estudios ricoeurianos por lo poco conocido e investigado –hasta donde sé- incluso en la actualidad[168].

El título de esta tesis de maestría es el de *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau* -Método reflexivo aplicado al problema de Dios en Lachelier y Lagneau- dirigida por Leon Brunschvicg y cuyo objetivo fue el de brindar una reconstrucción histórica sobre el desarrollo de las filosofías reflexivas de Jules Lachelier y Jules Lagneau en el que Ricoeur eligió como hilo conductor el problema de Dios, la elección de este tema no resultó arbitraria pues no existe en la concepción de estas filosofías de carácter idealista y monista problemas perfectamente autónomos y delimitados escindidos del resto del pensamiento, así, la cuestión de Dios desde este marco idealista no es otro que el de la cuestión acerca del Todo el pensamiento[169].

Tanto Lachelier como Lagneau concibieron el método reflexivo como aquel principio a través del que podría elaborarse una metafísica integral que de forma esencial se dirige a la toma de conciencia de lo que consideraron está a la base de todo pensamiento, fundamento que no es otro que Dios mismo, así, una de las tesis centrales de ambos filósofos es que Dios debe ser buscado en la inmanencia más radical y nunca en una realidad externa a nosotros[170].

Pero ¿en qué consistió el método reflexivo de Lachelier y Lagneau? Al inicio de su tesis, Ricoeur lo describió como "un redoblamiento del pensamiento sobre él mismo en vista de captar su propia naturaleza"[171]. El enfoque reflexivo inicia así a partir de experiencias concretas del pensamiento humano para luego remontarse hasta sus condiciones más fundamentales de posibilidad, Ricoeur se refirió al método de Lagneau como una forma de investigar la condición a través de lo condicionado, así, el punto de partida para la reflexión en el caso de éste filósofo fue el de la inducción que se pone en marcha en el conocimiento

---

[168] *Idem.*
[169] *Idem.*
[170] *Ibid;* pp. 144-145.
[171] P. Ricoeur, *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, cit. por M. A. Vallée, "Le premier écrit philosopique de Paul Ricoeur. Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau", *op.cit;* p. 145.

experimental, en cambio, en el caso de Lachelier el punto de inicio fue la experiencia de la percepción[172].

Ambos filósofos utilizaron un procedimiento que comienza con cualesquiera forma particular del pensamiento hacia su Todo, esto significó nada menos que remontarse hasta Dios mismo o el absoluto como el ser mismo del pensamiento, al respecto, Ricoeur lo que trató de subrayar en las dos partes que conforman su trabajo –dedicada la primera a Lachelier y la segunda a Lagneau- fue este movimiento que se despliega de una parte del pensamiento hacia su todo[173]. En la primera parte de su trabajo, Ricoeur abordó el paso que se efectuó en la filosofía de Lachelier desde un enfoque reflexivo influido por Kant con el cual elaboró su tesis sobre la "Fundación de la inducción" de 1871 hacia un idealismo absoluto que defendió en su destacado trabajo "Psicología y metafísica", este giro en el pensamiento de Lachelier afectó inevitablemente la forma de concebir el tema de Dios, el paso de un idealismo crítico a un idealismo absoluto fue lo que le permitió pasar de un Dios trascendente que la razón teórica no puede demostrar a un Dios inmanente al pensamiento[174].

El joven Ricoeur consideró que en esta filosofía el "yo pienso" se transformó en "Dios piensa", el pensar se eleva así a la condición de un sujeto puro o, incluso en el absoluto mismo, así, para Lachelier la meta más elevada es alcanzar a Dios por medio de la pureza intelectual[175]. La cuestión de Dios –según Lachelier- ya está demostrada y, por ende, no puede existir sospecha de su existencia si se posee una comprensión cabal de lo que él es, pero ¿en qué radica esta comprensión adecuada de Dios? –como ya lo mencioné- en ser comprendido como lo absoluto en la inmanencia misma del pensamiento y nunca como un ser de tipo trascendente, Dios no es otro que el poder del pensamiento, es en el espacio de éste en que debe mostrarse su existencia[176].

Hay que hacer notar de inmediato que este Dios que encuentra la filosofía no es el del creyente porque se trata de un Dios formal y abstracto, Lachelier mismo admite que la

---

[172] *Idem.*
[173] *Idem.*
[174] *Ibid;* p. 146.
[175] *Idem.*
[176] *Idem.*

razón filosófica no puede ofrecer más, ante esta imposibilidad la fe es un complemento, en la parte final de la primera sección de la tesis, Ricoeur trató de mostrar cómo este autor intentó articular ambas versiones de Dios sin nunca confundir el nivel de la fe con el de la razón, la propuesta de Lachelier es que si la razón no puede demostrar el contenido de la fe lo que sí puede es mostrar su posibilidad[177]. En este punto me pregunto si es posible interpretar esto como un antecedente de la sospecha posterior que Ricoeur tuvo hacia la Teología por ver en ella el riesgo también de una disciplina "abstracta", "vacía" y "desarraigada" de las expresiones más "primarias" y "llenas" de contenido de una comunidad de fe a las que debe dirigirse la hermenéutica.

Por otra parte, en la segunda parte de su tesis, Ricoeur abordó el problema de Dios en la filosofía de Lagneau, quien pretendió a partir de la experiencia de la percepción alcanzar a Dios –el Todo del pensamiento- al atravesar diferentes etapas ascendentes, la crítica de Lagneau comienza con la crítica de lo que consideró la ilusión del empirismo que redujo el fenómeno de la percepción a un momento inmediato y pasivo, trató de demostrar por vía regresiva cómo la percepción presupone en sí misma el todo del pensamiento desde el supuesto de que lo "superior" explica lo "inferior"[178]. Sostuvo que la percepción es irreductible a una impresión pasiva de cualesquiera sensación en estado bruto, al contrario, presupone la actividad de un entendimiento espontáneo del que uno debe hacerse consciente, esta es la lección kantiana contra el empirismo que señaló que no puede comprenderse al conjunto del pensamiento por medio sólo de la sensación, no obstante, el joven Ricoeur señaló que este filósofo rompió con los límites que el mismo Kant puso al entendimiento porque sobre esta primera toma de consciencia quiso apuntalar y sobreponer una segunda toma de consciencia pero ahora de un tipo de pensamiento superior que cuestionaría la validez de este entendimiento al que se refirió la primera toma de consciencia, este segundo momento conduciría a la búsqueda de un fundamento metafísico absoluto que serviría como garante del conocimiento que tenemos acerca del mundo ya que las categorías del entendimiento podrían no ser más que sólo arbitrariedades[179].

---

[177] *Idem.*
[178] *Ibid;* p. 147.
[179] *Idem.*

Este idealismo de Lagneau presupone que el entendimiento como facultad no tiene la capacidad de autofundarse por lo que le resulta necesario acudir a una instancia superior que le garantice su legitimidad y que no es otra que Dios mismo -al igual que Lachelier- Lagneau consideró que sólo es posible acceder a Dios si deja de pensarse como una cosa o ente trascendente y se le concibe, en cambio, como un acto de pura libertad en el fundamento mismo del pensamiento, así, no se trata en sí de demostrar la existencia de Dios sino de demostrar que él es en la inmanencia del pensamiento[180].

Esta filosofía –no obstante- lejos de resolver los problemas que pretendía parece que los sumergió más en la oscuridad. Ya que, por una parte, se debe aceptar a Dios como fundamento último de nuestro pensamiento y conocimiento del mundo y, por otro, aceptar que no puede demostrarse su existencia de forma teórica, ¿cómo superar esta situación? Lagneau concibe que la respuesta está en volver a afirmar que el pensamiento es absoluto, esto no debe comprenderse de modo ingenuo sino que desde una perspectiva filosófica lo que significa es volver a asumir un tipo de monismo en que existiría una unidad entre la naturaleza sensible e intelectual y que la escisión que percibimos entre estas esferas no es más que un producto ilusorio de nuestro entendimiento, la indubitalibidad sólo puede lograrse si se admite la unidad de estos dos ámbitos, así, el objetivo de Lagneau fue el de pretender otorgar una respuesta que intentaría resolver las aporías kantianas que en aquellos tiempos se discutían en Francia dentro de un ambiento académico impregnado por el neokantismo[181]. Ricoeur terminó la segunda parte de su tesis con la afirmación de que Lagneau pensó que no sólo debe accederse a Dios a través de una razón teórica sino también por medio del amor y la moral[182]. Hasta aquí la reconstrucción en términos generales de las problemáticas de estos filósofos realizada por Ricoeur en su trabajo. Es importante señalar que esta tesis no se limitó a elaborar una reconstrucción de estas filosofías sino que también aportó una crítica a ambos pensadores para asumir una postura propia, en esta originalidad es en que descansa el valor del texto en la actualidad para los estudios ricoeurianos[183].

---

[180] *Idem.*
[181] *Ibid;* p. 148.
[182] *Idem.*
[183] *Ibid;* pp. 148-149.

Sobre este período pre-fenomenológico Ricoeur volvió a pronunciarse en el año de 1990 en una entrevista con Jean-Michel Le Lannou, en la que afirmó que la gran aportación que le brindó la Filosofía Reflexiva Francesa fue la de hacerlo tomar consciencia de que el pensamiento no sólo es determinación de un objeto sino que también es la posibilidad y el acto de retornar a sí mismo para dar cuenta de sí, no obstante, la fenomenología en un momento posterior le pareció un correctivo para esta primera asimilación filosófica porque la reflexión nunca ocurre primero sino siempre en un segundo momento, así, la reflexión queda subordinada al acto intencional para abordarla como acto segundo de retorno a partir del primer acto de salida de sí, la filosofía de Ricoeur fue un constante esfuerzo filosófico de articular la filosofía reflexiva con la fenomenología[184].

La crítica realizada por Ricoeur al idealismo absoluto defendido por Lachelier y Lagneau se expresó con el siguiente condicional: "Si la razón es lo absoluto, entonces ella debe no solamente bastarse a sí misma sino explicar todas las cosas"[185]. Esta es la exigencia que el idealismo nunca puede satisfacer y, es en parte por ello, que conduce a toda una serie de fracasos como el de la deducción de la génesis de lo finito a partir de lo infinito, fracaso en deducir lo sensible a partir de lo inteligible y –lo que será de tremenda importancia para el futuro Ricoeur- fracaso para explicar el fenómeno del error y el mal, ¿cómo explicar que si todo emana de Dios y nada es externo a su ser, existan cosas que no deberían ser?[186].

Ante estas exigencias que el idealismo absoluto no puede satisfacer, se torna necesario que la filosofía reflexiva entonces asuma un límite. Éste consistiría –según el joven Ricoeur- en que la filosofía admita que no es únicamente una reflexión sino también una acogida, todo pensamiento debe apoyarse en cualesquiera cosa que no venga sólo de él mismo y que debe recibir e interiorizar, Ricoeur opuso a este idealismo un grado de realismo -como límite a los excesos de un idealismo absoluto que lo reduce todo al pensamiento así como de un realismo absoluto para el que la aportación del pensamiento es prácticamente inexistente- que lo llevará a dar cuenta de que el pensamiento no crea las cosas materiales sino que más

[184] *Ibid;* p. 149.
[185] P. Ricoeur, Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau, cit. por M. A. Vallée, "Le premier écrit philosopique de Paul Ricoeur. Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau", *op.cit;* p. 150.
[186] M. A. Vallée, "Le premier écrit philosopique de Paul Ricoeur. Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau", *op.cit;* p. 150.

bien éstas se le presentan cara a cara para descubrirlas, lo que no quiere decir de ningún modo que éste sólo las acoja de forma pasiva sino que ya en este movimiento de acogida, las está analizando e intentando explicar[187].

Otra crítica de relevancia al idealismo absoluto es que éste presupone que el pensamiento es impersonal con lo que relega la dimensión personal del mismo a la oscuridad y al silencio. La tesis de Ricoeur es que todo pensamiento se compone de dos elementos, un aspecto impersonal y otro personal, lo importante de la cuestión radica en poder sostenerlos en relación, el error de Lachelier como el de Lagneau consistió en concebir al pensamiento como netamente impersonal cuando, en realidad, todo acto de pensamiento presupone como punto central del mismo a una persona, ello implica, a su vez, que el conocimiento comparta esta estructura común de lo impersonal-personal[188].

Todo pensamiento se sostiene en estructuras universales como las categorías del entendimiento y los principios a priori del tiempo y del espacio, no obstante, es el acto de juzgar el que hace uso de estas categorías como producto de un acto personal -según Ricoeur- la apropiación de la dimensión personal del pensamiento serviría de ayuda, por ejemplo, para afrontar el problema del mal en el que tanto Lachelier como Lagneau fracasaron –y en realidad junto a ellos todo el idealismo- él quiere, por tanto, llegar a explicar el problema del mal a partir del marco de la persona y la libertad, tanto el mal como la culpa serán entendidos como actos de la libertad personal, no obstante, el texto en realidad sólo brinda una respuesta parcial a este problema que deja en el silencio preguntas divergentes como la de responder acerca de cuál es la estructura que hace al ser humano propenso al mal[189].

De la forma que sea, este texto abrió una serie de preguntas a las que Ricoeur intentó dar respuesta en escritos posteriores sobre este problema –como lo revisé en el primer capítulo de esta investigación- en sus estudios sobre *El hombre falible* y *La simbólica del mal* reunidos en *Finitud y culpabilidad* en su primer ingreso a la hermenéutica. M. A. Vallée propone que ésta obra podría reinterpretarse como una respuesta a su tesis de maestría, no

[187] *Ibid;* p. 151.
[188] *Ibid;* p. 151-152.
[189] *Ibid;* p. 152.

obstante, considera que lo que sí es seguro es que Ricoeur asumió en este trabajo una filosofía de la voluntad que va a encontrar una prolongación natural en su faceta ya propiamente hermenéutica[190].

2.5.2 Sobre la necesidad que tiene la Filosofía del Símbolo.

Como ya lo mencioné, Ricoeur localizó el inicio de la tradición de la *Filosofía Reflexiva* en la figura de Descartes -como toda tradición- ésta tuvo un desarrollo en diferentes momentos históricos y pasó por diversos pensadores como lo fue el caso de Kant. También se revisó que esta forma de hacer filosofía consideró que la actividad reflexiva tiene como punto de apoyo el *Cogito*, no obstante, es de suma importancia aclarar que Ricoeur si bien se adhirió a esta tradición lejos estuvo de concebir un *Cogito* autofundado, claro y distinto, sino más bien un *cogito fracturado* opaco para sí mismo que no puede poseer un fundamento indubitable para la filosofía.

Ricoeur asumió la idea de un *cogito fracturado* no como inicio absolutamente certero para la filosofía sino como punto de inicio imprescindible de la actividad autorreflexiva que pregunta acerca de sí mismo y que experimenta la necesidad de comprenderse, tal que, ya no puede pretender constituirse ni pensarse de forma autodeterminada. Este *cogito fracturado* tiene -a la vez- la responsabilidad por comprenderse así mismo pues es el punto de inicio y llegada necesario del acto filosófico que sólo se cumple si pasa por un largo proceso reflexivo que no termina de agotarse, se trata nada menos que de una procesualidad redundante pues este *ego* no es un punto de llegada fijo, estable e inmutable sino una tarea por realizar a lo largo de su existencia.

Por otra parte, al retomar la cuestión del símbolo desde esta perspectiva, lo que puedo decir hasta ahora es que, en términos generales, la he tratado en una sola dirección, es decir, en un sentido en que parece que es el lenguaje simbólico el único quien necesita –por decirlo de algún modo y si se me permite la expresión- justificarse ante la filosofía. Ésta es la problemática de la investigación. No obstante, ésta quedaría en un estado parcial si no se considera que si bien este comienzo fue imprescindible, ahora resulta insuficiente pues se hace necesario considerar otro punto de vista, planteadas ya las principales tesis del *enfoque*

[190] *Idem.*

reflexivo, uno se pregunta si no será el caso más bien de si no es este *cogito fracturado* quien -por su misma condición- necesita de los símbolos y la interpretación para poder comprenderse. Veamos cómo Ricoeur abordó esta cuestión.

Arraigado en este enfoque afirmó que si la filosofía es reflexión lo es, ante todo, sobre sí misma, pero ¿qué entiende por este sí mismo? La respuesta es que lo que se comprende por ello a partir de la Modernidad es un saber que si bien tiene algún grado de certeza es, al mismo tiempo, vacío y abstracto, condición en que es la simbólica la que ayude a la reflexión a superar su propia "vacuidad" y, en que la vez, sirva como estructura de acogida para los conflictos hermenéuticos de cualquier tipo[191].

"[…] ¿Qué significa entonces Reflexión? ¿Qué significa el Sí de la reflexión sobre sí mismo?"[192]. Ricoeur se remonta aquí a Descartes, es la primera verdad sobre la posición del sí mismo, el *Cogito* moderno, un tipo de verdad asentada por sí misma que no puede verificarse como hecho ni tampoco puede ser deducida como conclusión, es la posición de una existencia y de un acto del pensamiento, si existo, pienso, su autoposición se fundamenta en la reflexión[193].

El vínculo entre la *reflexión* y este autoposicionamiento del sí mismo no es –según Ricoeur- suficiente para dar cuenta de lo que la *reflexión* es y puede llegar a ser en un sentido que desborde al que la Modernidad la delimitó, no obstante, no lo será mientras ésta se siga comprendiendo como retorno hacia una supuesta pretendida conciencia inmediata y transparente. La *reflexión* no puede quedar encasillada y servir sólo para la justificación del conocimiento válido sino que tiene que habérselas también con otra tarea fundamental como lo es la de apropiarse de su deseo por existir a través de la mediación de las obras que se manifiestan en la amplitud de la cultura. La verdad inmediata del *pienso, luego existo* queda tan cimentada como vacía y estéril, lo que revela, a su vez, su condición como *cogito fracturado.*

Para ampliar el sentido de la reflexión que fue circunscripta a la epistemología a partir de la Modernidad, Ricoeur apeló a otros filósofos como Fichte y Jean Nabert. La preeminencia

---

[191] P. Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura, op.cit;* p. 40.
[192] *Ibid;* p. 41.
[193] *Idem.*

otorgada a la epistemología explicaría por qué un filósofo como Kant -a pesar de lo que pueda parecer en principio- haría que su filosofía práctica estuviera subordinada a la filosofía crítica, la segunda Crítica -en realidad- toma en sentido estricto todas sus estructuras de la primera puesto que es importante recordar que el proyecto crítico estuvo motivado por una única cuestión: ¿qué es lo *a priori* y lo empírico en el conocimiento?[194].

Este enfoque transpuesto a la segunda Crítica deja ver cómo la objetividad de las máximas encuentra su criterio en la diferencia que se da entre la validez del deber –que es *a priori*- y el contenido de los deseos empíricos, contra esa limitación de la reflexión a una crítica del conocimiento es que Ricoeur se apoyó tanto en Fichte como en Jean Nabert, la reflexión no es sólo una justificación del conocimiento científico y del deber sino también del acto de apropiación de nuestro esfuerzo por existir, si tomamos este horizonte para ampliar el sentido de la reflexión, entonces la epistemología sería no un absoluto sino parte de ese esfuerzo, así, la posición inicial del sí mismo no resulta algo inmediato y dado sino toda una tarea[195].

La filosofía reflexiva aspira así –desde la apropiación de Ricoeur- a un conocimiento de sí más allá de este marco epistemológico. Si la posición de este *Cogito* es vacía ¿cuál sería la condición para poder realizar este conocimiento como reapropiación de su deseo de ser? Es en este punto de inflexión en que la *hermenéutica* y *el conflicto de las interpretaciones* brindan una respuesta[196]. El *Cogito* al estar fracturado y ser opaco a sí mismo –como bien lo ha enseñado el psicoanálisis- sólo puede comprenderse no *inmediata* sino *mediadamente* a través de los símbolos, los mitos y las obras de la cultura en que se expresa y ha expresado nuestro esfuerzo y deseo por existir, son expresiones de nuestra humanidad y sus posibilidades. No obstante, son obras que no poseen un significado unívoco y que, por ende, necesitan de una acción interpretativa -basta recordar que en la *Simbólica del mal* en que Ricoeur abordó los símbolos y mitos del mal como expresiones culturales que expresan, a su vez, nuestra humanidad- afirmó que a la reflexión pura que opera sólo con conceptos y no por símbolos, le está obturada la comprensión del mal.

---

[194] *Ibid;* p. 42.
[195] *Ibid;* pp. 42-43.
[196] J. Grondin, *Paul Ricoeur, op.cit;* p. 111.

Podría objetarse que quizá se esté cayendo en un sesgo similar al pre-juicio epistemológico al estar subrayando en demasía ahora el aspecto práctico y ético de la reflexión. Sin embargo, esto no es así siempre y cuando se comprende por ética un sentido más amplio en la línea de Spinoza para quien el proceso completo de la filosofía no es otro que el de la ética[197]. La filosofía como ética –según Spinoza- es la que conduce de la servidumbre a la libertad, transición que es posible cuando el conocimiento de sí concuerda con el conocimiento de la sustancia, este proceso reflexivo conlleva implicaciones éticas porque el individuo esclavo se ve transfigurado por el conocimiento del todo que lo hace acceder a la libertad, esta forma de comprender la filosofía como ética va más allá de una crítica de la moralidad[198].

Spinoza muestra –según Ricoeur- que la reflexión como ética tiene como tarea lograr la captación del *Ego* en su esfuerzo y deseo por existir[199]. Claras referencias del pensador francés a las famosas Proposiciónes VI y VII del libro III de la *Ética* de Spinoza*:* "Cada cosa se esfuerza, cuanto está en ella, por perseverar en su ser"[200] y "El esfuerzo con que cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser no es nada aparte de la esencia actual de la cosa misma"[201].

Es interesante subrayar esta adherencia de Ricoeur al pensamiento de Spinoza que -según mi criterio- considero fue una influencia filosófica que le ayudó a construir un enfoque reflexivo que si bien estuvo arraigado en algunos rasgos de la Modernidad, evidentemente, fue más allá de ella. Por otra parte, pienso que es plausible considerar que Ricoeur valoró la figura de Spinoza como representante de un doble movimiento: la de un pensador moderno más allá de la Modernidad. Spinoza puede ser considerado, en cierto aspecto, como una disidencia filosófica dentro de este período porque, entre otras cosas, puso en cuestión de forma radical la libertad y autodeterminación del sujeto cartesiano supuestamente trasparente a sí mismo que goza de un acceso privilegiado a su conciencia y pensamiento. Spinoza, por el contrario, invirtió este esquema de acción, para él, por ejemplo, si juzgamos

---

[197] P. Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura, op.cit;* p. 43.
[198] *Idem.*
[199] *Idem.*
[200] B. Spinoza, "Ética demostrada según el orden geométrico" en *Spinoza I,* Trad. de Oscar Cohan, Madrid, Editorial Gredos, Madrid, 2014, p. 112.
[201] *Idem.*

algo como bueno esto lejos está de ser producto de una supuesta libre elección, es bajo el impacto de ciertas afecciones que nos produjeron afectos que arribamos a conclusiones como ésta y, peor aún, somos ignorantes de la causa o causas que nos determinaron a considerar aquello como bueno.

Al respecto, es útil recordar uno de los fragmentos del Apéndice del Libro I de la *Ética:* "[…] los hombres creen ser libres, puesto que todos son conscientes de sus voliciones y de su apetito, pero no piensan, ni en sueños, qué causas los disponen a apetecer y querer, porque las ignoran"[202]. ¿Antecedente y Profecía del psicoanálisis?, puede ser. Considero entonces que fue la crítica a la idea de un sujeto autodeterminado junto a la idea del *conatus* entendido como deseo y perseverancia en el ser, dos constructos que atrajeron de manera importante la atención de Ricoeur para su formulación de su enfoque reflexivo.

Ricoeur pondrá en relación el *conatus* de Spinoza con la idea platónica del conocimiento como *Eros* porque el deseo es, ante todo, esfuerzo, ambas nociones constituyen la doble valencia respecto a la posición del sí en esa primera verdad del *yo soy.*[203] Ricoeur apoyado en estas premisas llegará a afirmar que la reflexión es: *"[…] la apropiación de nuestro esfuerzo por existir y de nuestro deseo de ser, a través de las obras que atestiguan ese esfuerzo y ese deseo"*[204]. La reflexión es, por ende, más que una crítica del conocimiento y/o una crítica de la moral, es reflexión sobre el acto de existir que se manifiesta en ese esfuerzo y ese deseo[205].

La reflexión debe entonces convertirse en *interpretación* y, por consiguiente, en *hermenéutica*. No es posible captar ese acto de existir sino es a través de la mediación de las obras culturales en que se plasma nuestra humanidad y sus posibilidades, es necesario que una filosofía reflexiva acuda a todas las disciplinas y ciencias que trabajan en la interpretación de todos los signos que el hombre despliega[206]. Este aspecto corresponde a la "vía larga" de la hermenéutica que mencioné anteriormente.

---

[202] *Ibid;* p. 38.
[203] P. Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura, op.cit;* p. 43.
[204] *Ibid;* p. 44.
[205] *Idem.*
[206] *Idem.*

El problema hermenéutico queda planteado así en su máxima generalidad en un primer momento por la necesidad del símbolo que pide la interpretación, pero ya vimos que la dirección contraria es también una condición necesaria, la reflexión al encontrarse en situación de indigencia necesita de los símbolos para superar la esterilidad del *yo pienso* a través de la apropiación de los signos que se encuentran dispersos en el mundo de la cultura, la reflexión comprende así que ella no es sólo ciencia sino que necesita recuperarse a través de la interpretación en los signos equívocos y opacos de la cultura que se manifiestan en el ámbito del lenguaje[207]. La filosofía asume, por ende, que *El conflicto de las interpretaciones* no le es un conflicto externo sino que en realidad es *un conflicto de la reflexión misma* que ésta debe asumir. No obstante, antes de que la *reflexión* pueda acoger en su matriz con seguridad este conflicto de las interpretaciones, debe responder a su otro más temible: la *lógica simbólica*.

[207] *Idem.*

Capítulo 3

Hacia el Símbolo: Dialéctica de las Interpretaciones y Lógica Simbólica.

3.1 Introducción

El presente capítulo consta de tres temas a discutir. El primero, aborda la transición que va del nivel de una *antítesis* al de una *dialéctica de las interpretaciones* a través de la mediación del *enfoque reflexivo* como se plasmó en el texto de 1965 *Freud: una interpretación de la cultura*. La principal razón por la que elegí este texto como hilo conductor de esta *transición* es que este movimiento metodológico no se explicitó teóricamente en *La simbólica del mal (*1960) sino que sólo quedó presupuesto para mostrarse sólo de forma operativa e implícita en la erudita praxis interpretativa puesta en marcha a partir de los símbolos y mitos que esta obra presenta por lo que uno de los objetivos de este capítulo es el de *explicitar* este paso metodológico para profundizar en la comprensión de la constitución más fundamental de la primera hermenéutica de Ricoeur. Esta transición la abordaré a partir de dos momentos: 1) explicitaré cómo y por qué Ricoeur comprendió *filosóficamente* al psicoanálisis como una *disciplina de la reflexión* bajo el concepto de una *arqueología del sujeto* y 2) señalaré cómo esta *arqueología explícita* del freudismo apunta intencionalmente -desde sus propios términos- hacia una *teleología implícita de la conciencia,* éste movimiento es el que muestra cómo se establece una *dialéctica* entre *arqueología* y *teleología* como movimientos de la interpretación.

El conflicto de las interpretaciones -que se abordó en el capítulo anterior- tuvo como hilo conductor la cuestión de la religión que no sólo implicó una disputa a nivel del *lenguaje* sino también en el de la *reflexión.* Ésta última es la que tiene como tarea acoger tal *conflicto* pues para ella significa la posibilidad de superación de su propia abstracción y esterilidad. Para que sea posible tal acogimiento hay que comenzar por dar cuenta de que a pesar de la *antítesis* de las interpretaciones que se muestra en un principio, no obstante, estas disciplinas interpretativas comparten –aparte de la *simbólica* y, a su vez, estrechamente vinculada a ella- otra estructura común y específica: ambas descentran el *sentido* hacia otro lugar que ya no es la inmediatez de la conciencia del *Cogito* cartesiano, ambas sospechan de esta inmediatez del sujeto y apuntan hacia otras instancias de producción del sentido.

Este es el primer acto *reflexivo* que la *reflexión* debe comprender. Dar cuenta de cómo se construye este acto es el primer paso para comprender la transición hacia una *dialéctica de las interpretaciones.*

El segundo tema a tratar será la objeción más radical que puede imputarse a la hermenéutica y, con ello, al uso del símbolo en la reflexión filosófica. A esto me referí en la *Introducción* a esta investigación como una objeción *fuera* del campo hermenéutico precisamente porque proviene por "*fuera"* de sus términos. Se trata de responder a la *lógica simbólica* que considera que el recurso al símbolo dentro de la filosofía deja al pensamiento perdido en la equivocidad y en los argumentos falaces, estas críticas no pueden eludirse porque los lógicos han desarrollado toda una lógica simbólica con diferentes métodos con el objetivo explícito de eliminar la equivocidad de nuestros argumentos, así, la *justificación de la hermenéutica* no puede ser radical a menos que se busque dentro del pensamiento reflexivo el principio de una *lógica del doble sentido* irreductible a las demandas de la lógica simbólica[208]. Para lograr tal objetivo, mostraré los supuestos subyacentes a esta lógica y, a partir de ellos, mostraré cómo el pensamiento no puede reducirse a ellos. También abordaré la cuestión del *Transhumanismo* como quizá el paradigma contemporáneo actual más radical que comprende al *anthropos* como *signo* y que omite su dimensión *simbólica* e *imaginaria* al que es necesario que la hermenéutica responda.

En tercer y último lugar, abordaré la cuestión del *símbolo* -ya no en el plano de la sola definición como lo traté en el primer capítulo- sino ahora desde la consideración del mismo como la de aquella estructura *mixta* en el que la *dialéctica de las interpretaciones* se torna *concreta* y deja de ser *abstracta.* Mostraré cómo los símbolos son aquellas estructuras que acogen dos direcciones de interpretación y sentido que no están escindidas sino vinculadas estrechamente por un movimiento dialéctico que va de una regresión a nuestro arcaísmo hacia una profecía de nuestras posibilidades y, de esta profecía a nuestro arcaísmo, en un movimiento continuo y redundante. El *símbolo* –como el mismo Hermes- es el lugar mixto de encrucijada en el camino entre estas dos direcciones de sentido, por ende, puede producir y acoger interpretaciones antitéticas pero coherentes y rigurosas, irreductibles a las demandas y linealidad de la lógica simbólica.

---

[208] P. Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, *op.cit;* pp. 45-46. [Subrayado mío].

3.2 El freudismo como una *disciplina de la reflexión.*

El psicoanálisis en la interpretación filosófica de Ricoeur quedó comprendido como una *disciplina de la reflexión* bajo el concepto de una *arqueología del sujeto.* No obstante, ambos conceptos no aparecen en sí en la obra de Freud sino que fueron constructos elaborados y propuestos por el filósofo para guiarse en la lectura de la obra freudiana. ¿Hacia qué apuntan estas nociones? Antes de responder a ello es necesario, en primer lugar, aclarar qué debe comprenderse bajo el concepto de una *disciplina de la reflexión*. Para tal objetivo, resulta esencial no perder de vista lo que Ricoeur entendió por un *enfoque reflexivo* pues en su ensayo sobre Freud lo vinculo con la *interpretación* y, por ende, con la *hermenéutica.* Este acoplamiento metodológico fue el que le permitió formular los conceptos antes citados para situarse y apropiarse de la obra freudiana.

Quizá una de las principales cuestiones – y por qué no objeción- que puede formularse al intento de vincular un *enfoque reflexivo* con el *psicoanálisis* es la de que en éste último no hay lugar para una interrogación radical sobre el *sujeto originario* cuyo tema es central en una filosofía reflexiva. En el freudismo no existe tal *sujeto*, no puede hallarse ni en su metapsicología ni en otros de sus escritos dedicados al arte, la religión o la cultura. El *Cogito* no aparece en su teoría tópico-económica, tampoco corresponde a una estructura como el *yo*, el *ello* o el *superyó*, no está en la *conciencia* puesto que ésta sólo es una modificación del *ello* en su contacto superficial con la realidad exterior, si seguimos buscando dentro de esta teoría lo que encontraríamos sería el *narcisismo*, por ende, este *sujeto* siempre se nos escapa, no obstante, esta "desustancialización" del *sujeto* no significa el fracaso de esta teoría, al contrario, esta "huida" de lo originario es lo que le brinda su carácter propiamente reflexivo[209].

Lo que le sirvió como hilo conductor a Ricoeur para realizar tal articulación fue -como él mismo lo afirmó- el parágrafo 9 de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl que nos dice que "En una evidencia, adecuación y apodicticidad no van necesariamente a la par"[210]. Esta cita –según Ricoeur- es la que debe funcionar como estructura de acogida para la reflexión del freudismo y debe ser leída en dos direcciones, la primera, refiere a que la

[209] *Ibid;* p. 368. [Subrayado mío].
[210] *Ibid;* pp. 368-369.

inadecuación de la conciencia encuentra un respaldo en lo apodíctico del *Cogito*, ¿qué quiere decir esto?, ante todo, que hay un punto que resiste a toda duda, es lo que Husserl llamó como "presencia vivencial del sí" que está disponible a la reducción fenomenológica, sin este punto de apoyo, cualesquiera problema relacionado con el ser humano quedaría truncado, la segunda forma en que debe leerse esta proposición es que la apodicticidad del *Cogito* sólo puede ser testificada por la misma inadecuación de la conciencia, así, sea cual sea la posibilidad de engañarme en cualquier proposición óntica que pronuncie acerca de mí mismo se encontrará vinculada de forma extensiva a la certeza del *Yo pienso*, el mismo Husserl daba cuenta de éste *cogito* no como una evidencia dada sino presunta[211]. Mencioné en el segundo capítulo de esta investigación que Ricoeur no comprendió por este *cogito* un fundamento absoluto e indubitable sino que recuperó la idea de que, en efecto, no puede prescindirse de un *cogito fracturado* o –si se me permite la expresión- de este "sujeto mínimo" necesario para *reflexionar*, en este caso, sobre la cuestión freudiana.

El psicoanálisis se caracterizó por ser una crítica radical de la conciencia inmediata y del sujeto. Al desplazar el sentido de la inmediatez de la conciencia hacia otra instancia que fue la del orden del deseo es que Ricoeur lo consideró como una *disciplina de la reflexión*. ¿Por qué? porque a tal desasimiento es hacia lo que apuntó toda la metapsicología freudiana, por otra parte, hay que recordar que la posición reflexiva al tener como soporte su propia apodicticidad es la que le brinda la facultad y el deber de realizar tal desasimiento debido a que la conciencia tiene la pretensión de querer regir la totalidad del sentido, al mismo tiempo, este movimiento de desplazamiento es el que otorga seguridad a la posición reflexiva, es así como el filósofo puede atravesar la teoría freudiana a falta de la práctica analítica[212]. Si la conciencia es, ante todo, conciencia falsa, entonces puedo utilizar la sistemática freudiana -con su punto de vista tópico y económico- como una *disciplina reflexiva* que me lleve a escapar de la inmediatez ilusoria del sentido proveniente de este cogito, el freudismo es así como puede ser considerado como un tipo de antifenomenología de las supuestas evidencias de la conciencia inmediata[213]. En efecto, el psicoanálisis es una *disciplina de la reflexión* porque tal desasimiento de la conciencia sólo puede ser captado

[211] *Ibid;* p. 369.
[212] *Ibid;* p. 370.
[213] *Idem*.

reflexiva y hermenéuticamente como un momento mediado y nunca inmediato a partir de la apodicticidad del *Cogito* fracturado.

El desasimiento de la conciencia que llevó a cabo Freud tuvo –según Ricoeur- dos momentos, el primero, puede rastrearse paradigmáticamente en uno de sus brillantes ensayos de metapsicología que se titula *Lo inconsciente* en el que se da un desplazamiento del momento inmediato de la conciencia descriptiva hacia el momento mediado del punto de vista tópico-económico en que la conciencia deja de ser sinónimo de lo psíquico y pasa a ser sólo una localidad del psiquismo, el segundo momento, tiene que ver con el trayecto que va desde los representantes pulsionales hacia sus derivados conscientes, ambos movimientos, los comprendió Ricoeur como parte de una *disciplina de la reflexión*[214].

El punto de vista tópico-económico del psicoanálisis es el que promueve el desasimiento de la conciencia porque moviliza el sentido hacia el inconsciente, no obstante, al no ser este "lugar" un espacio físico hace necesario que el movimiento inicial de desasimiento no pueda quedar escindido del movimiento de recuperación del sentido en la interpretación, será este vaivén de pérdida y recuperación lo que constituye propiamente lo filosófico de la metapsicología freudiana[215]. El lenguaje del deseo en Freud es un mixto entre un discurso de fuerza y sentido puesto que sólo sabemos de la potencia de las pulsiones y sus conflictos no en su faceta biológica en sí misma sino en el sentido que podemos otorgarles en y por el lenguaje. El deseo sólo nos es accesible a través de los enmascaramientos en los que se juega y pone en marcha, es a través de la interpretación de sus signos que su dimensión puede ser recuperada en la reflexión.

La relación de sentido que existe entre la conciencia y lo inconsciente tiene como consecuencia que lo psíquico no puede concebirse sin la posibilidad -aunque lejana y complicada- de llegar a ser consciente, lo "conciencial" (*Bewussheit*) es para Freud, el punto de partida de todas sus investigaciones por lo que no puede prescindirse de ello, por ende, un concepto como el de presentación psíquica de pulsión –en que el cuerpo se hace

[214] *Ibid;* pp. 370-371.
[215] *Ibid;* p. 371.

presente en el alma- sólo puede tener sentido bajo la posibilidad de llegar a ser consciente[216].

3.2.1 El freudismo como una *arqueología del sujeto.*

La metapsicología de Freud es una pericia de la reflexión que tiene como sendero el desasimiento de la conciencia y como tarea la posibilidad de devenir-consciente pero ¿qué resulta de esta operación?, un Cogito herido que no puede captarse como originario sino sólo a través de su propia inadecuación e ilusión, ahora bien, Ricoeur no sólo quiso abordar esta inadecuación en términos negativos sino también en términos positivos a través de la posición del deseo por el que cada uno es puesto en la existencia, Ricoeur vio en el freudismo la presencia constante de lo arcaico y de lo siempre anterior, son estas características las que vinculan al psicoanálisis con el romanticismo de la vida y lo inconsciente, por otra parte, si se revisa la teoría freudiana desde la perspectiva de lo *temporal* resalta que la temática de lo "siempre anterior" es su obsesión y nota fundamental[217].

La intencionalidad siempre presente y dirigida hacia lo *arcaico* del psicoanálisis queda de forma manifiesta, por ejemplo, en la siguiente afirmación de Freud acerca del *Yo* en que éste nunca es lo que se piensa ni se muestra a la experiencia inmediata: " Este *yo* se nos presenta como algo independiente, unitario, bien demarcado frente a todo lo demás. Sólo la investigación psicoanalítica […] nos ha enseñado que esa apariencia es engañosa; que, por el contrario, el *yo* se continua hacia adentro, sin límites precisos, con una identidad psíquica inconsciente que denominamos *ello* y a la cual viene a servir como fachada. Pero, por lo menos hacia el exterior, el *yo* parece mantener sus límites claros y precisos […] este sentido yoico del adulto no puede haber sido el mismo desde el principio, sino que debe haber sufrido una evolución"[218].

Es el concepto de lo *pasado* en *La interpretación de los sueños* lo fundamental, ningún deseo resulta eficaz si no está de algún modo relacionado con los "deseos imperecederos"

---

[216] *Ibid;* p. 376.
[217] *Ibid;* pp. 384-385.
[218] S. Freud, "El malestar en la cultura" en *Sigmund Freud. Obras completas. Tomo III,* Trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, México, Siglo XXI Editores, 2012, pp. 3018-3019.

del inconsciente, si hay en el freudismo un sentido de lo abismal y lo arcaico es porque se relaciona de una forma específica con lo temporal en que establece un vínculo siempre en tensión entre la conciencia temporalizante y el carácter atemporal del inconsciente, así, la función de la tópica freudiana nos lleva por diferentes grados de profundidad del deseo hasta llegar a sus aspectos indestructibles, esta tópica, al mismo tiempo, sirvió al punto de vista económico porque es una figura metafórica de lo indestructible, Freud mismo admitió que el núcleo de lo inconsciente está compuesto por presentaciones de pulsión que quieren descargar sus investiciones[219].

Los procesos del inconsciente se encuentran fuera del tiempo y, por ende, también prescinden de la realidad puesto que están guiados por el principio del placer, por lo menos, esta fue la consideración hasta el momento de sus ensayos de *Metapsicología* y que constituyó lo que Ricoeur valoró como el punto de vista de un arcaísmo en sentido restringido, pues hasta este momento sólo había considerado como modelo de regresión al paradigma del sueño. Si se pasa a la consideración del ámbito de la cultura -para ir más allá del punto de vista "solipsista" del sueño- es ahí en que puede encontrarse el sentido general –y no restringido- de este arcaísmo. Si los ideales e ilusiones culturales son análogos del sueño, entonces resulta evidente el por qué es que la interpretación freudiana de la cultura pueda considerarse como una arqueología de la misma.

Es por este carácter intencional siempre dirigido hacia el *pasado* y lo *arcaico* del psicoanálisis por el que Ricoeur formuló el concepto de una *arqueología del sujeto*, en la formulación de este concepto, Ricoeur retomó algunas de sus conclusiones que plasmó en su obra de 1950 *Lo voluntario y lo involuntario* –que comenté en el primer capítulo de esta investigación- pero arribando a algunas consideraciones nuevas y, en cierto sentido, más amplias. Retomó, sobre todo, la idea de que las figuras del "involuntario absoluto" que son el carácter, el inconsciente y la vida muestran que mi libertad no es absoluta sino contingente y encarnada, es decir, me pongo en la existencia como ya puesto por mi deseo de ser, no obstante, el *método hermenéutico acoplado a la reflexión* que guía toda la investigación puesta en marcha en este texto sobre Freud, va mucho más allá del *método eidético* utilizado en la obra de 1950, pues la dependencia del Cogito en su arraigamiento

[219] P. Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura, op.cit;* p. 387.

en el orden del deseo y el inconsciente no resulta accesible para nada a una experiencia inmediata sino sólo interpretada a través de otra conciencia, esta dependencia no es experimentada sino descifrada en el ámbito del sueño, el arte, el mito, la religión, la cultura, entre otros, son los medios indirectos por los que la reflexión debe "desviarse" para lograr alcanzar una cierta claridad en los ámbitos oscuros de lo abismal y arcaico, el arraigamiento de la reflexión en la vida y en el deseo sólo puede comprenderlo la conciencia reflexiva como verdad hermenéutica[220].

3.2.2 *La Teleología de la conciencia implícita del freudismo*: Hacia una *Dialéctica de las interpretaciones.*

La interpretación filosófica del freudismo de Ricoeur no se agotó en su comprensión de éste como una *arqueología del sujeto.* Esta *arqueología* quedaría demasiado abstracta sino se ponía en una relación dialéctica de oposición con una teleología pues sólo un sujeto que tiene un *telos* posee un *arché,* Ricoeur consideró que su idea de reflexión permanecería abstracta si no se integraba a esta dialéctica[221]. Considerando lo anterior, por ejemplo, puede darse cuenta de la complejidad de corrientes que Ricoeur articuló en su pensamiento de forma original, no obstante, no resultan fáciles de entender -por lo menos en una primera lectura de su obra- en su forma de vinculación. Mencioné en el apartado anterior que Ricoeur concibió un *método hermenéutico acoplado a la reflexión* en su investigación sobre Freud, no obstante, me parece que no resulta esta caracterización lo suficientemente clara para la comprensión de su primera hermenéutica en sentido amplio si no se capta que esta hermenéutica no es sólo *reflexiva* y *fenomenológica* sino también profundamente *dialéctica.* Rasgo esencial en su forma de comprender la hermenéutica por lo menos en este momento de su obra. Explicitar esta propiedad específica de su hermenéutica es lo que está en juego en este apartado.

No basta con que el sujeto de cuenta de la inadecuación de su conciencia ni tampoco con que desplace el sentido hasta los confines del deseo que lo coloca en la existencia, es necesario que se percate de que la tarea sobre su devenir-consciente en que tiene la posibilidad de alcanzar una reapropiación del sentido de su vida como existencia deseante,

[220] *Ibid;* p. 401. [Subrayado mío].
[221] *Ibid;* p. 402.

no le pertenece a él, sino que tiene que mediatizar esta inadecuación a través de las imágenes que le proporcionan un *telos* a su tarea de convertirse en más consciente, esto implica un nuevo descentramiento de la conciencia basado ahora en el *espíritu* –al modo de Hegel- que no es otro que el conjunto de imágenes que empujan la conciencia hacia adelante[222].

Es la *dialéctica* entre *arqueología* y *teleología* en el seno de esta filosofía reflexiva en que el problema del *conflicto de las interpretaciones* puede encontrar una solución pues es esta dialéctica el lugar filosófico en que puede captarse la complementariedad de la antítesis de las hermenéuticas –cada una irreductible- en su aplicación a las formaciones mítico-poéticas de la cultura, en esto consiste el horizonte ricoeuriano para la solución del problema hermenéutico, ahora bien, si retomamos el problema freudiano, Ricoeur consideró que si el psicoanálisis es una arqueología explícita es, al mismo tiempo, una teleología implícita, para mostrar esta relación entre lo tematizado de esta arqueología y lo no dicho de esta teleología recurrió a un "rodeo" por la *Fenomenología del espíritu* de Hegel que presenta los mismos problemas pero en una dirección inversa además de ser un modelo que representa una *teleología explícita de la conciencia* que, al igual que el freudismo, encuentra su arraigo en la vida y el deseo[223].

Lo que es importante dejar en claro respecto a esta *dialéctica de las interpretaciones* es que no debe ser entendida de ninguna manera como un eclecticismo cómodo producto de una haraganería intelectual que superpondría a Freud con Hegel y a la inversa. Sus problemas son diferentes y no puede superponerse uno al otro de manera descuidada o arbitraria, no obstante, Ricoeur encontró una homología en estos pensadores *dentro* de los términos y problemáticas de cada uno. En el caso del freudismo, fue la aplicación de una hermenéutica reflexiva y dialéctica a sus propios conceptos lo que mostró como éstos en sí mismos apuntan intencional e implícitamente hacia una teleología de la conciencia aunque el psicoanálisis no lo haya tematizado ni admitido de forma explícita, no obstante, basta recordar ya la célebre frase de Freud de que en donde el *Ello* era, el *Yo* debe advenir.

---

[222] *Idem.*
[223] *Ibid;* pp. 402-404.

Sobre la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, Ricoeur señaló que ésta apunta hacia una reflexión fenomenológica pero que no trata sobre la conciencia sino sobre el *espíritu*, distinción que resulta central subrayar porque de ella depende el que pueda comprenderse el por qué este trabajo pueda ser leído como modelo de una *teleología de la conciencia* y, más aún, que pueda vincularse analógicamente en oposición complementaria a la *arqueología* del freudismo. La *Fenomenología del espíritu* también es una *disciplina de la reflexión* porque en ella se ejecuta un desasimiento de la conciencia inmediata en que se desplaza el sentido hacia otro horizonte que ya no se remite a la arqueología del deseo del psicoanálisis sino en este caso al espíritu, al *Geist.*

Hay que recordar que en Hegel la *dialéctica* es el movimiento mismo de la conciencia y no un método externo que se aplica a la realidad, este movimiento es el que no permite que ésta se quede estancada y fija en una determinación pues está habitada por una procesualidad que la empuja a ir más allá a través de la duda, la desesperación y la angustia, puede decirse que el sujeto desustancializado de Hegel está caracterizado por la negatividad y en eso radica su libertad pues puede negar sus determinaciones actuales para arribar a otras. Basta recordar el brillante primer capítulo de la *Fenomenología del espíritu: La certeza sensible; o el Esto y el querer decir por medio de la opinión* en que el saber para la conciencia ingenua de este primer momento no es más que lo inmediato, singular y dado del objeto, no obstante, ésta conciencia comprende –por medio de sus propias contradicciones- que al querer aprehender lo *singular* se encuentra con lo *universal*.

Hegel afirmó: "Si digo una *cosa singular*, la digo más bien como totalmente *universal*, pues todo es una cosa singular; lo mismo que *esta* cosa es todo lo que se quiera. Y si, más exactamente, se indica *este trozo de papel*, tendremos que *todo* papel es un *este* trozo de papel, y yo he dicho siempre solamente lo universal"[224] En efecto, la verdad de la certeza sensible es lo universal. En la *Fenomenología del espíritu*, la producción del sentido no procede de la conciencia inmediata porque ésta se encuentra habitada por un movimiento que la media y en ese sentido es que acontece su desasimiento, este movimiento no es otro que el espíritu (*Geist*) que hace posible las diferentes figuras como la de la *Conciencia*, la

[224] G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu,* Segunda Edición, Trad. de Wenceslao Roces y Ricardo Figueroa, México, Fondo de Cultura Económica, 2017, p. 60.

Autoconciencia, la *Razón*, el *Espíritu*, etc, pues "[…] los momentos del todo son *figuras de la conciencia*"[225]. En la fenomenología hegeliana cada una de estas figuras recibe su sentido de la figura que está por delante de ella, el sentido es siempre prospectivo.

Por otra parte, captar la cuestión de Freud en Hegel equivale a poder localizar el orden del deseo en el movimiento del *espíritu* pues ¿no es acaso el paso de la conciencia a la conciencia de sí en el movimiento teleológico la que muestra que la vida se supera en la conciencia de sí pero, que al mismo tiempo, da cuenta de la imposibilidad de supresión del deseo como posición de afirmación originaria? pues ¿no es la vida y el deseo la entraña oscura de la conciencia de sí que encuentra en su propio avance y que es la que le proporciona su primer desdoblamiento?[226]. El deseo en Hegel conforma aquello que es siempre lo superado no- superado, lo propiamente mediatizado pero nuca suprimido. Pues como Kojève afirmó: "El ser mismo del hombre, el ser autoconsciente, implica pues y presupone el Deseo. Por tanto, la realidad humana no puede constituirse y mantenerse sino en el interior de una realidad biológica, de una vida animal. Mas si el deseo animal es la condición necesaria de la Autoconciencia, no es la condición suficiente de ella. Por si solo ese Deseo no constituye más que el sentimiento de sí. Al contrario del conocimiento que mantiene al hombre en una quietud pasiva, el Deseo lo torna in-quieto y lo empuja a la acción"[227]. Este *deseo* arraigado en las entrañas de la conciencia de sí constituye la *arqueología implícita* de la *Fenomenología del espíritu*.

Ahora bien, para dar cuenta de la *teleología implícita de la conciencia* en el psicoanálisis, Ricoeur partió de la idea de que toda teoría conlleva ciertos conceptos operatorios que no están reflejados en ella, por ejemplo, la metapsicología freudiana problematizó un "aparato psíquico" solipsista y aislado cuando en la realidad la situación analítica es intersubjetiva, aspecto que tiene una semejanza fuerte con la dialéctica de la conciencia duplicada, así, la situación analítica puede ser mirada como la dialéctica de la conciencia en Hegel que se desplaza de la vida y el deseo a la conciencia de sí, de la satisfacción del deseo al reconocimiento en la otra conciencia, el deseo en Freud nunca está aislado sino siempre

---

[225] *Ibid;* p. 53.
[226] P. Ricoeur, *Freud: una intepretación de la cultura, op.cit;* pp. 410-411.
[227] A. Kojève, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel,* Trad. de Juan José Sebreli, Editorial Leviatán, Buenos Aires, 2006, p. 10.

dentro una relación intersubjetiva, el deseo del niño está mediado inicialmente por la madre para después circular en la figura del padre con lo que se constituiría así lo esencial del drama edípico[228].

En la transferencia psicoanalítica la toma de conciencia del sujeto no sólo pasa por la otra conciencia que sería la del analista sino que este proceso atraviesa un momento de lucha que recuerda a la disputa por el reconocimiento en Hegel, se trata de una relación asimétrica en que el analizado -como el esclavo de la dialéctica hegeliana- mira a la otra conciencia como lo esencial y lo inesencial pues comienza por tener la certeza de su verdad en el otro antes de que pueda transformarse en amo a través de un "trabajo" que no sería otro que el del propio análisis , así, uno de los signos que muestran que el proceso analítico se acerca a su fin es precisamente cuando se comienza a vislumbrar un estadio de igualdad entre estas dos conciencias y esto ocurre cuando la verdad del analista coincide con la verdad del analizado pues éste ha dejado la enajenación de ser en otro para ser en sí, en definitiva, el deseo en Freud nunca está aislado sino siempre en relación con un otro en un movimiento que pasa de la satisfacción al reconocimiento[229].

Ricoeur encontró elementos de esta *teleología de la conciencia implícita* en el freudismo en su lectura sobre lo no tematizado en conceptos operatorios como el de *identificación*, *idealización* y, sobre todo, en el de *sublimación.* No obstante, Ricoeur señaló de forma sintética y concreta que esta *teleología implícita de la conciencia* del psicoanálisis puede rastrearse en su tarea del devenir-consciente, fin último del análisis. El acontecimiento de advenir *Yo* donde era *ello* es la articulación entre los movimientos de regresión y progresión en que se encuentra inscrita *la dialéctica de las interpretaciones* que no es otra que la vinculación entre *arqueología* y *teleología.* Un *enfoque reflexivo* que acoge esta dialéctica se encuentra ya en el desplazamiento que va de una reflexión abstracta a una concreta. Serán los *símbolos* el espacio y la estructura de cruzamiento entre el movimiento dialéctico entre arqueología y teleología. Pero antes de adentrarnos en la *dialéctica del símbolo* hay que responder a las objeciones de la lógica simbólica que impugna su uso dentro de la reflexión filosófica.

---

[228] P. Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura,op.cit;* pp. 414-415.
[229] *Ibid;* p. 415.

3.3 Lógica Simbólica: Objeciones a la Hermenéutica.

Las objeciones que imputa la lógica simbólica a la hermenéutica resultan ser las más radicales pues para el lógico el hecho de que la filosofía recurra al símbolo significa nada menos que el pensamiento se encuentra a merced de la equivocidad del lenguaje y de los argumentos falaces, estas críticas no pueden evitarse puesto que esta corriente ha desarrollado diferentes recursos metodológicos con el objetivo explícito de eliminar la equivocidad de nuestros argumentos, por otra parte, desde un principio hay que subrayar que lo que comprende el lógico por el concepto de *símbolo* es radicalmente lo opuesto a lo que comprende el hermeneuta por esta noción, además, la importancia que ha adquirido la lógica simbólica en los últimos años provoca de forma necesaria que la hermenéutica tenga que elaborar de forma radical su propia justificación a partir de hallar en y desde la reflexión el principio mismo de una *lógica del doble sentido* rigurosa en su método pero imposible de ser reducida a las exigencias de la *lógica simbólica,* esta lógica del doble sentido no puede ser considerada en el orden de una lógica formal sino en el orden de una lógica trascendental, no en el sentido de que establezca las condiciones de posibilidad sobre la objetividad de una determinada naturaleza sino en el que brinda las condiciones de posibilidad de apropiación de nuestro esfuerzo y deseo de ser, por ende, esta *lógica del doble sentido propia de la hermenéutica* tiene que ser considerada bajo este orden trascendental[230].

¿Por qué es importante elaborar esta justificación de la hermenéutica? Porque si el hermeneuta no lleva la discusión a ese nivel, terminará en una situación poco sostenible ante las objeciones del lógico, si ante éstas trata el hermeneuta de mantener la discusión apelando únicamente a la estructura semántica del doble sentido del símbolo para delimitar su campo de acción, su esfuerzo será vano pues la idea de que puedan existir dos lógicas en el mismo nivel no resulta sostenible, intentar una yuxtaposición entre ambas tendría como consecuencia la eliminación de la hermenéutica por parte de la lógica simbólica, si la hermenéutica insiste únicamente en la idea de que aquello que la distingue de la lógica simbólica es que para ésta el símbolo es formal y vacío y, por el contrario, para ella, pleno y lleno de contenido, no obstante, aunque esta distinción y oposición sea cierta en un nivel

[230] *Ibid;* pp. 45-46. [Subrayado mío].

no resulta estar realmente fundamentada puesto que *mantener esta disputa únicamente en el nivel de la semántica del símbolo sin apelar a su fundamento en la reflexión* conduce al propio hermeneuta a la confusión[231].

¿Por qué afirmar que si el debate no es llevado a este nivel de discusión el hermeneuta quedará varado en la confusión de su propio quehacer? *La razón principal obedece a que si la lógica simbólica recurre al simbolismo formal es porque ante todo en su tarea subyace la tesis de que el lenguaje natural está plagado de una ambigüedad que es necesario mostrar y eliminar*[232]. Su objetivo es, por consiguiente, garantizar la no ambigüedad en la argumentación, por el contrario, lo que el hermeneuta llama como doble sentido no es sino en términos lógicos mas que "pura" ambigüedad, equivocidad y anfibología de los enunciados, por lo que no puede yuxtaponerse de forma "directa" la hermenéutica a la lógica simbólica, es la "intolerancia" de ésta última la que obliga a la hermenéutica a tener que justificar radicalmente su campo de acción[233].

Si la lógica simbólica parece más rigurosa que la lógica formal tradicional no es porque represente su extensión o un grado más alto de formalización sino porque parte de la decisión radical de "romper" con el lenguaje natural debido a su inextinguible ambigüedad, la lógica simbólica imputa al lenguaje natural ahí donde la hermenéutica cree en su implícita "sabiduría", así, la lucha de la lógica simbólica comienza con la expulsión del campo cognoscitivo de todo aquello que no sea un informe sobre los hechos por lo que toda aquella expresión en el lenguaje que no cumpla con esta exigencia no es sino simplemente más que una función expresiva o directiva del mismo[234].

Hay que recordar que a partir de una cierta tradición de pensamiento bastante arraigada se concibe al lenguaje como una sumatoria de palabras a las que corresponde un significado en tanto éstas se refieren a "algo", de hecho, aprendemos un lenguaje bajo este punto de vista -por lo menos en cierta medida- pues lo hacemos vinculando las palabras a su correspondiente referencia, desde esta perspectiva las palabras no serían otra cosa que "nombres", así, aprender un determinado lenguaje es aprender lo que éstas nombran, por

[231] *Ibid;* pp. 46-47. [Subrayado mío].
[232] *Ibid;* p. 47. [Subrayado mío].
[233] *Idem.*
[234] *Idem.*

ende, una palabra sin referencia no es sino meramente un sonido que carece de significado, no han sido escasos los filósofos que han asumido esta tesis respecto al lenguaje, basta recordar a David Hume (1711-1776) quien sostuvo que sólo las palabras que tienen como referencia objetos son significativas, idea que tuvo como consecuencia que términos como "alma", "libertad" o "yo" resultaran para un filósofo como él por completo asignificativas puesto que en ningún momento hemos percibido - ni percibiremos- algo así como el "alma", la "libertad" o el "yo"[235].

Para la tradición empirista que siguió a Hume la idea de que las palabras son nombres no se ha considerado ya válida para *todas* las palabras, si se habla de "mesa" o "silla" no hay ningún problema en considerarlas como nombres que nombran algo, no obstante, esto no aplica para lo que en lógica se denomina como "constantes lógicas" como es el caso de términos como "y", "o", "no", "si" -por mencionar algunos ejemplos- de tal forma que la cuestión de considerarlas como "nombres" no ha supuesto en realidad un problema, el punto álgido de discusión se refiere más bien a otros temas que han exigido gran esfuerzo lógico para clarificarlos y lograr armonizarlos con la teoría nominal[236]. Partamos de un ejemplo: si afirmo que el libro que hay arriba a mano izquierda es rojo se piensa con toda espontaneidad que la afirmación "el libro que hay a mano izquierda" refiere a este libro y que tal libro es rojo, por tanto, la afirmación "el libro que hay a mano izquierda" se consideraría como el sujeto y la afirmación "es rojo" como el predicado[237]. Hasta aquí no hay ningún problema. No obstante, pasemos a revisar el siguiente caso.

En la afirmación "el cuadrado redondo no existe" ¿podría decirse que "el cuadrado redondo" es el sujeto y "no existe" el predicado?, ¿"el cuadrado redondo" nombra a alguna entidad? si partimos de las consideraciones previas resulta que nombrar es brindar un nombre a *algo* que existe, por ende, si este *algo* no existe, entonces resulta imposible nombrarlo[238]. Hay dos propuestas de solución a este problema. La primera, fue la que ofreció el filósofo A. Meinong para quien la expresión "el cuadrado redondo" es una oración que nombra como tal a un cuadrado redondo y debe, por ende, darse como supuesta

---

[235] J. Hartnack, *Wittgenstein y la filosofía contemporánea,* 2ª Edición, Trad. de Jacobo Muñoz, Barcelona, Editorial Ariel, 1977, pp. 41-42.
[236] *Ibid;* p. 42.
[237] *Idem.*
[238] *Ibid;* p. 43.

la existencia de una *entidad conceptual* portadora de este nombre, la segunda respuesta, afirma que tal expresión no nombra a entidad alguna por conceptual que ésta sea, no obstante, asumir esta postura tendría como consecuencia el renunciar a la teoría que sostiene que un término tiene significado en tanto nombra a aquello a lo que se refiere y que, por tanto, existe, por otra parte, nadie puede negar que la expresión "el cuadrado redondo no existe" es verdadera ni tampoco puede afirmarse que sea asignificativa puesto que si fuera el caso no podría ser ni verdadera ni falsa, por ende, esta expresión significa algo pero no nombra a nada[239].

Se debe a Bertrand Russell el que la teoría nominal haya sobrevivido por la brillante solución que ofreció a este problema que consistió en la siguiente formulación: la expresión "el cuadrado redondo" no es ningún sujeto y no refiere a ninguna entidad mística, es su forma gramatical la que hace parecer que existe un sujeto, es precisamente tarea de la filosofía realizar el análisis correspondiente para encontrar la forma verdadera de esta expresión que no es otra que su *forma lógica*, para Russell, lo que en realidad el enunciado quiere decir es que no hay *ningún* sujeto del que pueda decirse que es al mismo tiempo cuadrado y redondo, este enunciado, por una parte, contiene palabras que se refieren a ciertas propiedades existentes como lo cuadrangular y lo redondo y, por otra, expresa que ambas no pueden ser predicadas simultáneamente de un mismo objeto[240].

La expresión "el cuadrado redondo no existe" –según Russell- tiene una forma gramatical que induce al error porque nos lleva a pensar que su forma lógica es diferente de lo que es en realidad lo que tiene como consecuencia el llevarnos a asumir ciertas conclusiones metafísicas absurdas[241]. De ahí que sea de suma importancia el tener que reformular el enunciado en una forma en que refleje su verdadera forma lógica, el análisis filosófico precisamente tiene como tarea el develar la verdadera forma lógica de los enunciados por lo que en un análisis de este tipo aplicado a la expresión "el cuadrado redondo no existe" se reformularía de la siguiente forma "No hay entidad alguna que sea a un tiempo redonda y cuadrada", esto demuestra que la forma lógica del lenguaje se encuentra expresada de forma errónea en el lenguaje ordinario lo que da lugar a frecuentes equívocos, se torna

[239] *Ibid;* pp. 43-44.
[240] *Ibid;* p. 44.
[241] *Ibid;* pp. 44-45.

necesario entonces crear un lenguaje a partir del cual la forma lógica de los enunciados resulte evidente[242]. No obstante, esta "desconfianza" hacia la ambigüedad del lenguaje natural no sólo es propia del punto de vista de Russell sino en términos generales pertenece al logicismo.

De modo que, para la lógica simbólica el precio a pagar por la univocidad es la creación de un simbolismo que se encuentra en ruptura con el lenguaje natural[243]. Los símbolos del lógico se crearon en aquellos lugares en que la formulación en lenguaje natural de los argumentos de la lógica clásica se encontraba con una ambigüedad insuperable, así, el símbolo "v" elimina, por ejemplo, la ambigüedad de todas la palabras que expresan la disyunción en lenguaje natural, a su vez, la significación del símbolo "v" se encuentra determinada por su función de verdad en su correspondiente tabla de verdad, este tipo de construcciones son las que tratan de garantizar la no-ambigüedad del símbolo lógico para determinar, al mismo tiempo, la validez de los argumentos[244].

Mientras la lógica del doble sentido no esté fundamentada en la reflexión caerá bajo las críticas de la lógica simbólica pues para ésta la hermenéutica es sospechosa de promover significaciones equívocas que dan lugar a las *fallacies of relevance* que denuncia la sana lógica[245]. La respuesta de Ricoeur a estas imputaciones se basó en la siguiente formulación: es en la estructura de la *reflexión* en que reside un límite a las exigencias de la lógica simbólica, si no se parte de un nivel trascendental, no hay réplica a las objeciones de la lógica simbólica, si consideramos esta dimensión trascendental como una dimensión auténtica del discurso es que puede limitarse a la lógica simbólica en su pretensión de medir todo discurso al modo en que trata a los argumentos[246].

La demanda de univocidad de la lógica simbólica sólo aplica para un tipo de discurso que es el del *argumento* por lo que la reflexión no puede quedar reducida a él, ni tampoco se limita a deducir ni inducir sino que más bien nos dice en qué condiciones de posibilidad la conciencia empírica puede equipararse a la conciencia tética, así, la expresión que puede

---

[242] *Ibid;* p. 45.
[243] P. Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura, op.cit;* p. 48.
[244] *Ibid;* pp. 48-49.
[245] *Ibid;* p. 49.
[246] *Idem.*

considerarse equívoca es únicamente aquella que debería ser unívoca en el desarrollo de un mismo "argumento" y no lo cumple, por ello, no existe una falacia de ambigüedad en el uso reflexivo de los símbolos de múltiple sentido puesto que interpretar y reflexionar a partir de ellos es un mismo acto, por otra parte, la inteligencia que se despliega en la comprensión de los símbolos no es un sustituto inválido de la definición puesto que la reflexión no es un pensamiento que sólo define y piensa por "clases", ya Aristóteles mismo fue el que distinguió por primera vez con toda claridad que el discurso filosófico no se encuentra en la disyunción entre lo unívoco o lo equívoco ya que el "ser se dice de muchas maneras"[247], pues las categorías del ser aristotélico se relacionan -no unívocamente ni equívocamente- sino analógicamente. Por último, la reflexión tampoco puede verse reducida a la alternativa que mencioné anteriormente en que todo aquel enunciado que no se refiera a hechos sólo sería la expresión de una emoción o actitud de un determinado sujeto, la apropiación del *pienso, existo,* escapa a esta alternativa[248].

La defensa que realizó Ricoeur de la interpretación se fundamentó en su función *reflexiva* puesto que el pensamiento no está reducido a una lógica de la argumentación ni tampoco la validez de los enunciados filosóficos puede quedar arbitrada por una teoría del lenguaje concebida únicamente como sintaxis pues la semántica de la filosofía no pasa por completo a una lógica simbólica, por ende, lo que puede afirmarse es que el lenguaje simbólico de la reflexión *puede* ser válido no porque sea equívoco sino *aunque* sea equívoco[249]. En efecto, la equivocidad del símbolo no obedece a una confusión sino a un exceso de sentido que no puede ser reducido ni suprimido por las demandas univocistas del logicismo.

3.3.1. De la posibilidad de reapropiación del sentido de la primera hermenéutica de Ricoeur en la época actual, breve análisis de un caso: el Transhumanismo.

Ya mencioné que en su primera entrada a la hermenéutica en el año de 1960 con *La simbólica del mal* y, particularmente con su conclusión *El Símbolo da que pensar,* Ricoeur afirmó que el momento histórico de una filosofía contemporánea del símbolo es la del olvido y restauración de los símbolos de lo sagrado, olvido que no es sino la contraparte de

[247] *Ibid;* pp. 49-50.
[248] *Ibid;* p. 50.
[249] *Idem.*

la gran tarea de alimentar a la humanidad y de la necesidad de satisfacer esta demanda a través del dominio planetario tecnocientífico de la naturaleza, esta época además es en la que el lenguaje se ha tornado más exacto, unívoco y técnico, tornándolo más apto para las formalizaciones de la *lógica simbólica*, al mismo tiempo, es una época que siente la necesidad de retornar a lo pleno del lenguaje[250].

Recordando este análisis de Ricoeur es que planteo como uno de los objetivos de esta investigación el mostrar lo que me parece como la vigencia actual de este primer proyecto hermenéutico -quizá con más relevancia para nuestro tiempo- a través de una breve exposición de los rasgos principales y el significado de los mismos de un movimiento que ha cobrado gran relevancia e impacto en la época actual: el Transhumanismo. ¿Por qué recurrir a una breve exposición de esta corriente en una investigación sobre *hermenéutica del símbolo*? Principalmente porque en ella me parece que se encuentra -con probabilidad- la concepción actual más relevante de materialismo y reduccionismo del fenómeno humano como *signo* que excluye su dimensión *simbólica* e *imaginaria*, además de representar un intento bastante ambicioso y agudo de dominio e, incluso, de "trascendencia" de las concepciones más tradicionales sobre la naturaleza que tiene, a su vez, como uno de sus ejes principales para desarrollarse, el auge de nuevas tecnologías –ya hablaré más adelante a cuáles me refiero- en las que subyace una formalización y abstracción del lenguaje de forma radical como uno de sus fundamentos principales para poder operar. También revisaré el vínculo de afinidad que percibo entre el transhumanismo y la lógica simbólica. El transhumanismo tiene y -no dejará de tener un impacto próximo aún más significativo en los próximos años- en todas las esferas de nuestra vida cotidiana.

Pero ¿qué es el *Transhumanismo*? El filósofo Luc Ferry sostiene que el transhumanismo es un amplio proyecto que pretende mejorar la humanidad en sus diferentes esferas como la intelectual, física, moral y emocional a través de los adelantos de las ciencias, particularmente de las biotecnologías, una de sus notas fundamentales es la pretensión de de dar paso de un modelo médico tradicional -el terapéutico- cuyo objetivo ha sido el de la "reparación" basado en el cuidado de las enfermedades y patologías hacia un paradigma

[250] Cf. P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad, op.cit;* pp. 482-483. [Subrayado mío]

“superior” como lo es el de la mejora y “perfeccionamiento” del ser humano[251]. Para Ferry, es el momento de tomar conciencia en cada país de que una nueva ideología se ha desarrollado –el transhumanismo- en los Estados Unidos con todos sus intelectuales y eminencias, movimiento que cada vez toma más fuerza y que se encuentra apoyado por las grandes corporaciones de la web –siguiendo el camino de Google- además de disponer de centros de investigación con una financiación prácticamente ilimitada[252]. Veamos a continuación, una de sus ideas centrales.

Para los transhumanistas, como ya lo mencioné, el paradigma tradicional de la medicina que rige desde tiempos antiguos -el ideal “terapéutico”- es un modelo que ha quedado agotado y que debe superarse gracias a la articulación de las nuevas tecnologías conocidas bajo el acrónimo NBCI: nanotecnología, biotecnología, informática (*big data*, internet de las cosas) y cognitivismo (inteligencia artificial y robótica) que son innovaciones tan radicales como ultrarrápidas que con probabilidad marcarán más cambios en la medicina y en la economía en los futuros cuarenta años que en los cuatro mil años anteriores, un proyecto que trata nada menos que de “perfeccionar” lo humano, de progresar en lo que los transhumanistas llaman como *improvement* o *enhancement*, es decir, “aumento”, se trata de una revolución tanto en el mundo de la medicina como en todos los demás aspectos de la vida humana, iniciando por la llamada economía colaborativa subyacente a corporaciones como Uber o Airbnb, por mencionar algunas de las más conocidas[253].

Es significativo que Europa haya tomado conciencia tan tarde (en los años 2014-2015) del impacto real de las perspectivas económicas que han abierto las nuevas tecnologías implementadas por las grandes corporaciones de la web, con la “uberización del mundo”, por otra parte, es alarmante que haya subestimado el gran impacto que éstas han tenido en la vida cotidiana así como en esferas como el empleo y el consumo[254]. Nuestro contexto nacional parece no sustraerse a esta situación.

---

[251] L. Ferry, *La revolución transhumanista. Cómo la tecnomedicina y la uberización del mundo van a transformar nuestras vidas,* Trad. de Alicia Martorell, Madrid, Alianza Editorial, 2017, p. 35.
[252] *Ibid;* p. 12.
[253] *Ibid;* pp. 13-15.
[254] *Ibid;* p. 21.

Frente a esta revolución transhumanista y a las tecnologías que la hacen posible la palabra clave parece ser la de la "regulación", no obstante, estas nuevas tecnologías constan de dos propiedades que hacen que con facilidad puedan sustraerse a los procesos democráticos ordinarios: se desarrollan a una velocidad exponencial, son muy difíciles de comprender y, más aún, de controlar, por un lado, porque los conocimientos que requieren exceden, por lo general, los conocimientos limitados de los políticos y la opinión pública, por el otro, los *lobbies* y poderes económicos que los respaldan son enormes[255]. Aunado a lo anterior, no sólo la mayor parte de estas tecnologías obedecen a la ley de Moore –que afirma que la capacidad de nuestros ordenadores se duplica cada 18 meses desde su invención- sino que además, ya sea que se trate de nanotecnologías como de grandes datos que navegan por internet, robótica, biotecnologías o inteligencia artificial, cada disciplina de éstas podría ser suficiente para ocupar una vida entera, es por estas razones que su convergencia -sea en el ámbito de la medicina o de la economía "colaborativa"- se vuelve en algo muy complejo de decodificar y, por ende, de regular[256].

Ahora bien, ¿en qué terreno del pensamiento el transhumanismo encuentra su arraigo? Según Ferry, el filósofo Gilbert Hottois ha identificado con talento las filiaciones a las que puede optar el transhumanismo: es un heredero, paradójico, pero verosímil de: 1) un cierto tipo de humanismo clásico que ha impulsado -desde Pico della Mirandola hasta Condorcet y Kant- la posibilidad de perfección infinita del ser humano ya que no está encerrado en una naturaleza determinada como lo estaría un animal programado por sus instintos; 2) del optimismo tecnófilo que se desarrolló en la Modernidad con la Ilustración y de la revolución científica hasta arribar a los NBCI; 3) de la ciencia ficción pero con el objetivo de convertirla en ciencia y ya no sólo en ficción y 4) una filiación con la contracultura de los años sesenta, ecologista, feminista, libertaria y deconstruccionista[257].

Del transhumanismo puede decirse que existen dos formas principales en que las delimitaciones y fronteras entre ellas -en ocasiones -no son tan claras. La primera forma corresponde a un tipo que puede llamarse "biológico" y que reivindica la tradición humanista que acabamos de mencionar, tradición muy bien representada por algunos

[255] *Ibid;* p. 27.
[256] *Ibid;* p. 28.
[257] *Ibid;* p. 40.

pasajes del escrito *Esbozo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* (1795) de Condorcet, este humanismo ilustrado no se limitó a imaginar cambios sólo en el orden de lo político y lo social sino también en el de la naturaleza, incluyendo a la humana, Condorcet soñó ya con un "perfeccionamiento" del potencial natural del ser humano en el que puede apreciarse que el transhumanismo puede reivindicar, sin forzar la situación, cierta tradición del humanismo cuya motivación fue hacer que las cosas prosperen. Más polémico resulta ser el otro tipo de transhumanismo que es el llamado "cibernético" que apuesta por una hibridación hombre/máquina que recurre más a la robótica y a la inteligencia artificial que a las ciencias biológicas, es la propuesta de Ray Kurzweil -director de la Universidad de la Singularidad patrocinada por Google- por lo que si se quiere ser riguroso, hay que reservar el término de "posthumanismo" a esta corriente pues su objetivo es el de dar origen a una nueva especie completamente diferente a la nuestra que será miles de veces más inteligente y poderosa, este enfoque concibe que la memoria, las emociones y la inteligencia podrán guardarse en soportes materiales de nueva creación así como guardamos archivos en una USB[258].

Este segundo transhumanismo no se concibe tanto como un heredero de la Ilustración sino más bien como una renovación del materialismo que está en ruptura con el humanismo clásico cuya visión concibe al cerebro sólo como una máquina más sofisticada que otras y en que la conciencia sólo es un subproducto de ella, así, una de sus tesis centrales es que cuando el ordenador sea lo suficientemente autónomo y capaz de regenerarse, reproducirse, de aprender por sí mismo y autocorregirse no habrá nada que nos brinde una garantía de que es esencialmente diferente de nuestro cerebro[259]. En efecto, puede afirmarse que el transhumanismo es un racionalismo absoluto, una imagen del mundo que se asume como determinista y atea, ahora bien, el materialismo también tiene que asumir dos características fundamentales: la del *reduccionismo* y el *determinismo*[260].

Es *reduccionista* en el sentido en que *reduce* las ideas que tenemos y que experimentamos como "grandiosas" a aspectos materiales que las han producido, en este sentido, dichas ideas resultan ser triviales, por otra parte, es *determinista* porque trata de mostrar cómo las

[258] *Ibid;* pp. 40-42.
[259] *Ibid;* p. 43.
[260] *Ibid;* pp. 64-65.

ideas y los valores de los que pensamos disponemos y elegimos por libre elección no son más que el resultado de imposiciones que se nos dan por medio de mecanismos inconscientes y que el materialismo trata de evidenciar, por ende, esta concepción rechaza contundentemente la noción de libre albedrío, es la adopción de la tesis materialista la que tiene como consecuencia que los transhumanistas conciban al cerebro como una máquina igual a otras sólo que mucho más sofisticada en que los ordenadores llegarán algún día a pensar como nosotros e, incluso, a experimentar nuestras emociones pero con una capacidad de cálculo miles de veces mayor y con una resistencia ilimitada a los ultrajes del tiempo[261].

Ahora bien, ya expuestas las características centrales de este proyecto transhumanista en sus dos principales versiones y su impacto colosal en todas las dimensiones de la vida actual es que propongo retomar la relevancia del "diagnóstico" ricoeuriano sobre la necesidad de una filosofía contemporánea del símbolo anunciada ya en su primera hermenéutica de 1960 y que resulta, quizá, aún más acuciante, para nuestra época actual. Veamos en qué sentido podría ser esto a partir del siguiente planteamiento que propongo referente al transhumanismo y la relación que percibo entre éste y la lógica simbólica. Si el proyecto transhumanista de "mejora" de lo humano es posible a través de los NBCI -nanotecnologías, biotecnologías, informática (*big data*, internet de las cosas) y cognitivismo (inteligencia artificial y robótica)- y si nos concentramos en la tercera de ellas -la *informática*- porque al parecer sin el aparecimiento de ella no hubieran sido posibles las otras tres tecnologías o, por lo menos, no en su forma actual y como las conocemos, entonces puede apreciarse que esta disciplina tiene como uno de sus fundamentos para funcionar, la creación de lenguajes formales. Por otra parte, existe un vínculo entre la lógica simbólica y las ciencias de la computación pues la primera tiene como uno de sus efectos prácticos el aplicarse a la última.

Hay que recordar, por ejemplo, que un programa de computadora no es sino una secuencia de instrucciones que le dicen a ésta lo que tiene que hacer, no obstante, éstas deben ser brindadas en un lenguaje que la computadora pueda entender, sería agradable poder decirle lo que queremos que haga en nuestro lenguaje natural pero diseñar un programa de

[261] *Ibid;* pp. 65-68.

computadora que pueda comprender por completo el lenguaje humano es un problema irresoluble aún, por otra parte, aunque ésta pudiera comprendernos, los lenguajes humanos no son muy útiles para describir algoritmos complejos porque el *lenguaje natural está repleto de ambigüedad e imprecisión*[262].

Por esta razón, los científicos de la computación han desarrollado ciertas notaciones para expresar cálculos de una forma inequívoca, estas notaciones son los llamados *lenguajes de programación*, cada estructura en un determinado lenguaje de este tipo tiene una forma –su sintaxis- y un significado –su semántica- precisos, así, un lenguaje de programación viene a ser un código para poder escribir las instrucciones de lo que se quiere que ejecute la computadora[263]. Aquí puede apreciarse cómo existe una afinidad –con sus respectivas diferencias y objetivos- entre la lógica simbólica y las ciencias de la computación en su esfuerzo por crear lenguajes formales que eviten los errores y la ambigüedad del lenguaje natural, de otro modo, no sería posible, por ejemplo, el funcionamiento de una computadora ni de las ciencias de la computación en un sentido más amplio que, a su vez, se articulan con las nanotecnologías y biotecnologías, aunque éstas últimas sean disciplinas que involucran otro tipo de conocimientos.

Más allá de esto, lo que me interesa afirmar es que este contexto de construcción de lenguajes formales tanto en lógica simbólica como en las ciencias de la computación tiene –a mi juicio- completa legitimidad de acuerdo a sus objetivos, por otra parte, los alcances que han logrado estas disciplinas son notables, no obstante, me parece que los problemas y las confusiones surgen cuando comienza a comprenderse la totalidad de lo humano a partir de esta concepción del lenguaje formal más allá de los límites de estos objetivos, como si el anthropos y su conciencia, por ejemplo, sólo fuera el subproducto de una máquina más sofisticada como el cerebro que en algún momento las nuevas tecnologías podrán reproducir, superar y suplantar.

Ya el filósofo John Searle señaló que las computadoras son dispositivos meramente sintácticos y que la inteligencia humana requiere más que la mera sintaxis puesto que

---

[262] J. M. Zelle, *Python Programming. An Introduction to Computer Science*, Third Edition, EUA, Franklin, Beedle & Associates Incorporated, 2016, pp. 6-7. [Subrayado mío].
[263] *Ibid;* p. 7.

necesita de la comprensión de lo que está pasando, así, la cuestión central es la idea de que la implementación de un programa de computadora no es en sí misma suficiente para dar cuenta del entendimiento humano puesto que la sintaxis no es la semántica ni la simulación es la duplicación del cerebro[264]. O como señaló también acertadamente y con agudeza el filósofo Byung-Chul Han respecto a esta época de auge del *Big data* o "dataísmo" como de una corriente que renuncia al sentido pues éste radica en una narración, en cambio, los datos y lo números son meramente aditivos[265] puesto que "[…] la mera multitud de datos que se acumulan no responde a la pregunta: ¿quién soy yo? El *Quantified Self* es también una técnica dadaísta que descompone al yo en datos hasta vaciarlo de sentido"[266].

Después de todo esto ¿no es acaso esta última pregunta por la comprensión de la propia subjetividad a la que aspira en última instancia la primera hermenéutica de Ricoeur en que los símbolos tienen una función filosófica irremplazable irreductibles a la univocidad del lenguaje? y ¿será posible que esta primera hermenéutica pueda ser reapropiada como una respuesta posible para este espíritu de la época que comprende predominantemente al anthropos como un signo vacío y en que el lenguaje se encuentra en su máxima formalización? La apuesta de esta investigación es que esto es posible, para ello, profundizaré en la siguiente sección en los aspectos hermenéuticos y ontológicos propios del símbolo.

3.4 El Símbolo como el espacio en que se inscribe la Dialéctica de las Interpretaciones.

El símbolo será el *mixto* concreto en que puede leerse la sobreimpresión entre arqueología y teleología como polos opuestos de la dialéctica de las interpretaciones que trató Ricoeur de reintegrar a la reflexión[267]. Para llegar a este punto, el camino recorrido hasta el momento ha atravesado los siguientes momentos, en primer lugar, fue necesario atravesar una etapa de desasimiento de la conciencia como lugar de origen del sentido, en esta perspectiva, el psicoanálisis con su punto de vista tópico-económico fue el que mejor pudo provocar esta ascesis de la reflexión al desplazar el sentido hacia lo "inconsciente" como un origen que

[264] Talks at Google, *Conciousness in Artificial Intelligence/John Searle/ Talks at Google*, 3 de Diciembre de 2015, recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=rHKwIYsPXLg [Consultado el 6 de Enero de 2021]
[265] B.C. Han, *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder,* Trad. de Alfredo Bergés, Barcelona, Herder, 2014, p. 90.
[266] *Ibid;* p. 92.
[267] P. Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura, op.cit,* p. 432.

no está a disposición del sujeto, esta fase culminó en una arqueología de la reflexión, en una segunda etapa, se tuvo que pasar por una antitética de la reflexión pues esta interpretación arqueológica le pareció a Ricoeur como la contraparte de una génesis progresiva del sentido por medio de figuras sucesivas en que su sentido respectivo estaba pendiente del sentido de determinadas figuras ulteriores[268]. En el tercer y último momento, Hegel sirvió como prototipo invertido que ayudó a construir una dialéctica en los términos propios tanto de Freud como de Hegel, así, cada una de estas interpretaciones parece estar contenida una en la otra, la antitética no representa entonces ya una oposición sino el paso de una a la otra, de modo que, reflexión, arqueología y teleología se trasvasan mutuamente[269].

Fue en la estructura significante del símbolo en el que Ricoeur encontró el entrecruzamiento entre estos polos de la interpretación que hasta el momento se han formulado de manera únicamente abstracta, el símbolo es el momento *concreto* de tal dialéctica, lo que no significa que sea su momento *inmediato* pues lo concreto se da siempre a través de la mediación, para este filósofo, el peligro que existe en el filósofo –y no en el poeta- es que éste pueda perderse en la riqueza simbólica y en su abundancia de sentido[270] . Como se vio en el capítulo 1, los símbolos por su misma estructura exigen la interpretación por ese movimiento de reenvío del sentido que les es propio, por otro lado, la explicación de ese movimiento de reenvío exige la triple disciplina –que ya mencioné- del desasimiento, la antítesis y la dialéctica[271].

Ahora bien, el siguiente punto es el que me parece muy relevante destacar porque en él percibo lo que me parece como una de las propuestas más originales de Ricoeur en esta primera hermenéutica que apareció hasta su ensayo sobre Freud como un enriquecimiento teórico respecto al *Símbolo da que pensar* que es plausible considerar -a mi juicio- como una respuesta al problema sobre cómo se puede pensar filosóficamente a partir del símbolo y que quedó en suspenso en este último texto. Escuchemos al propio Ricoeur: *"Es preciso dialectizar el símbolo a fin de pensar conforme al símbolo; y sólo así resulta posible*

---

[268] *Idem.*
[269] *Ibid;* p. 433.
[270] *Idem.*
[271] *Idem.*

inscribir la dialéctica dentro de la propia interpretación y regresar a la palabra viva. Esta última fase de la reapropiación es la que constituye el paso hacia la reflexión concreta"[272]. Dialectizar el símbolo para pensar de acuerdo a él significa entonces aplicarle la disciplina del desasimiento, la antitética de las interpretaciones y su dialéctica en la unidad mixta del propio símbolo. El retorno a la escucha del lenguaje, a su inmediatez, no significa un retorno al silencio sino al habla y al lenguaje pleno, hay que tener en cuenta que esto no quiere decir el regreso al enigma espeso sino a una palabra clarificada a través del proceso del sentido, según Ricoeur, la reflexión concreta no conlleva una concesión a lo irracional o a la efusividad, quiere arribar a una segunda ingenuidad que sea poscrítica –y no precrítica- en su acercamiento a los símbolos[273].

Los símbolos son portadores de dos vectores de sentido, por una parte, elaboran una repetición de nuestra infancia en todos sus sentidos, por otra, realizan una exploración de nuestra adultez, estos ejes conforman la sobredeterminación de los símbolos auténticos, es a través de la inmersión en nuestra infancia haciéndola resurgir de forma onírica como se representa una proyección de nuestras posibilidades en la esfera de lo imaginario, los símbolos auténticos son regresivos-progresivos, además, a la vez que ocultan los objetivos de nuestras pulsiones, revelan el proceso de la conciencia de sí, por lo que el ocultar-mostrar no son sino dos expresiones de una única función simbólica, por ende, el símbolo tiene la capacidad de representar en una determinada unidad concreta -lo que en una fase antitética- la reflexión tiende a escindir en interpretaciones polarizadas, las diferentes hermenéuticas en conflicto fragmentan y separan lo que la reflexión concreta vuelve a componer regresando a la palabra escuchada[274].

Ricoeur afirmó que si su lectura filosófica de Freud resultaba precisa podría entonces afirmarse que el mecanismo de la sublimación no es homólogo a otros "destinos" pulsionales como la "vuelta contra sí mismo" o la "represión", en su perspectiva, la sublimación puede ser considerada como la función simbólica misma ya que en ella se da una coincidencia entre el disfrazamiento y el desciframiento, ahora bien, ¿puede sostenerse esta consideración de la estructura dialéctica del símbolo basándose estrictamente en la

---

[272] *Idem.* [Subrayado mío].
[273] *Idem.*
[274] *Ibid;* pp.434-435.

doctrina freudiana?, Ricoeur reconoció que el propio Freud podría haber rechazado su lectura del símbolo, no obstante, el abordamiento freudiano de esta cuestión tanto en *La interpretación de los sueños* como en *La introducción al psicoanálisis* contiene toda una serie de ambigüedades y problemas que Freud no logró resolver en ellos, así, lo que intentó Ricoeur fue aproximar estas ambigüedades y problemas junto a los que ofrecía la sublimación[275]. Más adelante, profundizaré en este tema de la sublimación como función simbólica no reconocida explícitamente por Freud pero implícita en su interpretación acerca de la cuestión del arte. Antes de ello, quiero revisar brevemente la siguiente idea.

Otra propuesta relevante a destacar y que no ha sido muy subrayada aún –hasta donde tengo conocimiento- que también apareció en su texto sobre Freud como una nueva aportación respecto a *La simbólica del mal*, fue la propuesta de una clasificación entre diferentes niveles de creatividad de los símbolos que emergió muy probablemente por la influencia de su lectura del psicoanálisis freudiano. Esta distinción se compone de los siguientes tres niveles: a) corresponde al nivel más bajo, en éste se encuentra la simbólica sedimentada en que sólo habría ciertos rastros de símbolos estereotipados y dislocados que sólo tienen un pasado, a este nivel corresponde la simbólica del sueño que sería, a su vez, la misma que la de los cuentos y leyendas en las que ya no opera ahí ningún trabajo de simbolización; b) aquí encontraríamos los símbolos de función usual que son útiles y utilizados conformados por un pasado y un presente que en el nivel de la sincronía de una determinada sociedad, por ejemplo, funcionarían en la operatividad de los pactos sociales, la antropología estructural trabajaría a este nivel y c) correspondería al nivel más alto, aquí se encuentran los símbolos prospectivos que serían los propiamente creadores de sentido que -al basarse en los símbolos tradicionales- éstos sirven, por su polisemia, como un vehículo a significaciones nuevas, es esta creación de sentido la que refleja su fondo vivencial no sedimentado ni socialmente investido[276].

Me parece que esta clasificación puede resultar en cierto sentido problemática y ambigua con ideas interesantes pero cuestionables, por ejemplo, con respecto al punto *b)* uno puede sentirse tentado a preguntarse si realmente esto se refiere verdaderamente a un nivel del

[275] *Ibid;* p. 436.
[276] *Ibid;* p. 440.

símbolo o, sino será el caso de que resulta más claro y específico considerar esta clasificación de los "símbolos usuales" más bien en el nivel de los meros "signos" por dar un ejemplo, no obstante, considero que objeciones como ésta, hasta donde puedo dar cuenta, no afectan en general su propuesta hermenéutica, lo que sí me resulta importante subrayar es lo relevante del punto *c)* referente a los verdaderos símbolos como portadores de un potencial de creación de sentido pues es esta característica la que les brinda toda la fuerza de donación de sentido a la que apuntó con todo entusiasmo la conclusión de *La simbólica del mal: El símbolo da que pensar*.

Por otra parte, Ricoeur retomó la interpretación psicoanalítica del fenómeno artístico para mostrar la identidad de las hermenéuticas –regresiva y progresiva- porque en tal fenómeno la interpretación freudiana resultó menos reductiva que, por ejemplo, con el fenómeno religioso. Además, Ricoeur consideró *la obra de arte como símbolo* –o como un proceso de sublimación si entendemos por éste el proceso simbólico mismo como ya veremos- en el que acontece la creación del sentido. La creación artística que eligió para llevar a cabo esta hermenéutica fue el *Edipo Rey* de Sófocles. Es notable que esta tragedia esté elaborada sobre una fantasía muy cercana a la interpretación de los sueños, es decir, se trata de la fantasía del drama edípico, en este sentido, puede decirse junto a Freud, que la obra de Sófocles no es otra cosa que un sueño, Freud de inició descartó la interpretación clásica que ve en esta obra una tragedia sobre el destino y la omnipotencia de los dioses sobre la libertad humana, este drama ya no es el que afecta al espectador moderno, si lo conmueve ahora es porque reconoce "ese" destino como propio sin conocerlo, Edipo nos conmueve porque su destino pudo haber sido el nuestro[277].

Para Freud, Edipo sería una figura que representa la realización de nuestros deseos infantiles de incesto y parricidio es por eso que tendemos a temer a aquellos que han cumplido tales deseos tan arraigados en nosotros desde nuestra primera infancia, así, el *fobos* trágico sólo expresaría la violencia de la represión dirigida hacia nuestro deseo, no obstante, para Ricoeur, la obra de Sófocles al ser un símbolo sobredeterminado admite que se le pueda oponer una segunda interpretación que ya no correspondería a la tragedia del parricidio y el incesto sino a la tragedia de la verdad, Sófocles no quiere que los

[277] *Ibid;* p. 450.

espectadores revivan el drama edípico de su infancia, en realidad, el poeta creó un segundo drama: la tragedia del reconocimiento de sí[278].

Si hay una segunda tragedia, entonces hay una segunda culpabilidad que se expresa en la arrogancia del héroe al maldecir al comienzo de la obra a aquel hombre anónimo responsable de la peste, Edipo excluye toda posibilidad de que ese hombre pueda ser él mismo, toda la tragedia gira en torno al sostenimiento y fracaso de tal pretensión, ya no se trata de la culpa del niño sino del orgullo del rey, por ende, la tragedia no es la de Edipo-niño sino la de Edipo-rey, su falta no está en la esfera de la libido sino en la de la conciencia de sí[279]. La tragedia de Sófocles puede ser leída al nivel de una antitética de la reflexión que correspondería a la oposición de los dos dramas y las dos culpabilidades, el primero sería del dominio del psicoanálisis cuyo anclaje es la *esfinge* que simboliza todo el enigma del nacimiento, el segundo, tendría como fiador a la figura del *vidente* Tiresias, en el lenguaje de la antitética que hemos tratado, la esfinge representaría el ámbito del inconsciente y la esfinge el del espíritu, análogamente a la fenomenología de Hegel, la verdad no procede de Edipo sino de la figura del vidente y que Sófocles llama "fuerza de la verdad", Edipo ve la luz del día pero es ciego respecto de sí mismo tendrá que devenir el vidente ciego para arribar a la conciencia de sí[280].

Hasta aquí la lectura antitética de *Edipo rey*, ahora se torna necesario fusionar ambas lecturas en la unidad del símbolo. Ricoeur partió de la observación freudiana de que la tragedia de Sófocles en realidad es una progresiva revelación comparable a un psicoanálisis pues el poeta nos lleva a un reconocimiento de la existencia de tales impulsos en nosotros, lo que en cierto modo, ya encierra el drama de la verdad que se dirige a nuestro hombre adulto que no sólo se queda en la simple reviviscencia de nuestros deseos infantiles[281]. Al vincular el tema de la sublimación y la obra de arte, Ricoeur consideró que si la obra de Sófocles, así como el *Moisés* de Miguel Ángel y el *Hamlet* de Shakespeare- son creaciones, lo son ante todo porque no se reducen a la simple proyección de los conflictos del artista, en ellas, se encuentra el esbozo de su solución, si comparamos la diferencia entre el sueño y la

[278] *Ibid;* p. 451.
[279] *Idem.*
[280] *Ibid;* p. 452.
[281] *Cf. Ibid;* pp. 452-453.

obra de arte, vemos que en el primero predomina el encubrimiento sobre el descubrimiento, mira más hacia el pasado y la infancia, en cambio, en la obra de arte hay un predominio del descubrimiento, por ende, representa un símbolo prospectivo de la síntesis personal y del porvenir del ser humano[282].

Ricoeur llevó las reflexiones anteriores hasta sus últimas consecuencias en que propuso considerar al fenómeno de la cultura como aquel medio objetivo en el que se sedimenta la gran empresa de la sublimación en su doble valencia de encubrimiento y descubrimiento, por ejemplo, vio en la "educación" un movimiento por el que el ser humano sale de su infancia y se desarcaíza, la *Bildung* en su doble connotación de edificación y como emergencia de los *Bilder* – las "imágenes del hombre"- que impulsan la conciencia de sí y que abren al ser humano a lo que ellas descubren, esta *Bildung* opera como una segunda naturaleza en tanto que remodela la primera[283]. Se trata de la función simbólica misma.

3.4.1. Aspectos ontológicos del Símbolo y la Interpretación.

Hasta el momento las implicaciones ontológicas del símbolo y la interpretación no las he expuesto de una forma "directa" porque para ello era necesario primeramente exponer la dimensión hermenéutica y reflexiva de esta tarea. Ricoeur se preguntó la cuestión acerca de cómo puede ser alcanzada una problemática de la existencia por vía regresiva. La propuesta ricoeuriana es que desde su marco no es posible alcanzar una ontología directa al modo de Heidegger en que se dio un giro del problema de la consideración de un modo de conocer por la de un modo de ser ya que el proceder de Ricoeur opera indirectamente y por grados[284]. No es posible alcanzar una ontología separada, sólo a través de la interpretación es que se puede captar al ser interpretado, así, no es posible alcanzar una ontología unificada como tampoco una ontología separada y es sólo dentro del marco del conflicto de las interpretaciones en que podemos captar algo del ser interpretado, lo que sí puede afirmarse es que cada hermenéutica descubre el aspecto de la existencia que la funda y posibilita como método[285].

---

[282] *Cf. Ibid;* p. 456.
[283] *Ibid;* p. 458.
[284] P. Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones, op.cit;* p. 23.
[285] *Idem.*

Estas advertencias no deben desestimar la tarea de dar cuenta de los fundamentos ontológicos del análisis semántico y reflexivo pues una ontología quebrada no deja de ser por ello una ontología, Ricoeur tomó como una primera pista de este análisis una reflexión filosófica sobre el psicoanálisis, el filósofo se preguntó qué podría ofrecer esta hermenéutica para una ontología fundamental, a lo que respondió que principalmente podía aportar las siguientes dos cuestiones: en primer lugar, una destitución del problema ya clásico del sujeto como conciencia y, en segundo lugar, la restauración de la existencia como deseo[286]. Es través de la crítica radical de la conciencia en que el psicoanálisis apuntó hacia la ontología, fue a través de la interpretación que propuso acerca de las diversas formaciones del inconsciente como los sueños, las fantasías, los mitos y los símbolos en la que de alguna medida siempre está presente la crítica a la conciencia en sus pretensiones de ser el centro y origen del sentido, es por ello que el filósofo que transita este aprendizaje difícil es llevado a realizar y experimentar una verdadera ascesis de la subjetividad para dejarse desposeer de este origen del sentido, esta tarea es, al mismo tiempo, un ejercicio reflexivo que tiene que devenir en una verdadera pérdida del más arcaico de los objetos: el yo[287].

Para Ricoeur, es posible decir respecto del sujeto de la reflexión lo que el Evangelio afirma con respecto al alma: es necesario perderlo para salvarlo, en este sentido, el psicoanálisis siempre habla de objetos perdidos que es necesario recuperar simbólicamente y es a la filosofía reflexiva a la que le corresponde integrar ese descubrimiento a su propia tarea, hay que perder el yo *(moi)* para reencontrar el propio yo *(je)*, así, si el psicoanálisis puede no ser propiamente una disciplina filosófica, no obstante, lo que sí es con toda seguridad es una disciplina para filósofos, el inconsciente obliga a éste a tratar el ordenamiento de las significaciones de una forma que está desfasada con respecto del sujeto inmediato, la tópica de Freud le enseña que las significaciones más arcaicas se organizan en torno de un "lugar" de sentido diferente al de la conciencia lo que conduce hacia un tipo de hermenéutica liberada de los prejuicios del *ego*, de modo que, a sus espaldas el *Cogito* descubre una *arqueología del sujeto*[288].

---

[286] *Ibid;* pp. 23-24.
[287] *Ibid;* p. 24.
[288] *Ibid;* pp. 24-25.

El tipo de existencia que el psicoanálisis nos señala a través de la interpretación es la existencia como deseo y esa existencia se muestra en una arqueología del sujeto, por otra parte, otra hermenéutica como lo es la de la fenomenología del espíritu nos muestra otra forma de desplazamiento del sentido que ya no se encuentra detrás de él sino por delante de él, Ricoeur mencionó que existe una hermenéutica del Dios que viene y que opera como una profecía de la conciencia en que ésta es arrastrada hacia adelante fuera de su infancia y arqueología, por ende, Ricoeur consideró que la filosofía es una hermenéutica que apunta al sentido oculto en el texto del sentido aparente, la tarea de esta hermenéutica es la de mostrar el hecho de que la existencia sólo accede a la palabra y al sentido a través de la exégesis de todas las significaciones que se encuentran en el mundo de la cultura en el que la existencia no puede devenir en adulta más que a través de la apropiación del sentido que en una primera instancia reside "fuera", sea en las instituciones, obras y monumentos de la cultura en que se ha objetivado la vida del espíritu[289].

Las hermenéuticas antitéticas señalan cada una hacia las raíces ontológicas de la comprensión y manifiestan la dependencia del sí-mismo con respecto a la existencia, ahora bien, esta ontología quebrada está lo suficientemente capacitada para afirmar que estas diferentes hermenéuticas no sólo son "juegos del lenguaje"[290]. "Para una filosofía lingüística, todas las interpretaciones son igualmente válidas en los límites de la teoría que funda las reglas de lectura en cuestión, pero estas interpretaciones igualmente válidas son "juegos de lenguaje", cuyas reglas pueden ser cambiadas arbitrariamente […]"[291]. Ricoeur no está de acuerdo con la consideración de las hermenéuticas sólo como "juegos del lenguaje" y esto sólo puede objetarse si se demuestra que cada una de ellas se funda en una determinada función existencial, así, el psicoanálisis tiene su fundamento en una arqueología del sujeto, la fenomenología del espíritu en la teleología y la fenomenología de la religión en una escatología[292].

Es en la dialéctica entre arqueología, teleología y escatología en que se anuncia una estructura ontológica que puede reunir las interpretaciones opuestas que se dan en el plano

[289] *Ibid;* pp. 25-26.
[290] *Ibid;* p. 27.
[291] *Idem.*
[292] *Idem.*

lingüístico, así, una hermenéutica instruida por los símbolos es la que puede mostrar que esas diferentes modalidades de la existencia pertenecen en realidad a un único problema, en efecto, son los símbolos más ricos los que aseguran la unidad de la multiplicidad de las interpretaciones, son estos símbolos los que contienen en potencia las diferentes hermenéuticas, tanto las que se dirigen a la creación de nuevos sentidos como aquellas que se dirigen a las fantasías arcaicas, de modo que, la filosofía hermenéutica sólo puede hablar de la existencia en tanto existencia interpretada, la multiplicidad de interpretaciones muestra la diversidad de formas de dependencia del sí mismo, por ejemplo, como su dependencia del deseo que se muestra en una arqueología, su dependencia del espíritu en una teleología y su dependencia de lo sagrado en una escatología[293].

3.4.2 La ambigüedad del *Símbolo* y el problema de lo *Sagrado*.

Después del camino recorrido hasta este punto, ya se encuentra la discusión en el límite de lo que fue el punto de inicio: la interpretación del simbolismo religioso, Ricoeur con la honestidad intelectual que siempre lo caracterizó, reconoció que el método llevado a cabo hasta este momento no resultaba suficiente para poder responder a cabalidad sobre este tema sino que sólo había permitido obtener una visión fronteriza del mismo, así, no pretendió alcanzar el fondo de tal simbolismo sólo ampliando el método reflexivo hasta este punto, no hay modo de probar una problemática auténtica de la fe a partir de una fenomenología del espíritu, ni con los recursos de una filosofía reflexiva, tampoco con los de una arqueología, ni con la dialéctica de las interpretaciones, pues el conjunto de ellas pertenecen a un método de inmanencia[294].

Si existe una verdadera problemática de la fe, entonces debe corresponder a otra nueva dimensión que en el ensayo sobre Freud se denominó como interpelación, kerigma, como palabra que me es dirigida, Ricoeur en este sentido se adhirió al planteamiento del problema teológico elaborado por Karl Barth en que el origen de la fe radica en la solicitación del ser humano por parte del objeto de la fe, este origen radical no puede considerarse como la extensión de una arqueología del Cogito o partiendo de un fin último en la teleología porque esta arqueología se dirige siempre, en último término, a lo ya ahí

[293] *Idem.*
[294] *Cf. Ibid;* pp. 458-459.

puesto por el Cogito, la teleología, por su parte, puede entenderse análogamente como la progresión del espíritu sobre sí mismo, como la proyección de sí por medio de un *telos*, puede afirmarse entonces que en último término, esta arqueología y teleología siempre son de mí mismo, por el contrario, en la génesis y la escatología siempre se trata de lo Totalmente-Otro, hablar de lo Totalmente-Otro siempre es en cuanto se dirige a mí, el kerigma es la palabra que se me dirige sin que nunca deje de ser lo Totalmente-Otro, incluso, de cualquier *arché* y *telos* que yo mismo pueda alcanzar reflexivamente, no obstante, lo Totalmente-Otro no es la otredad radical en tanto me interpela y se dirige a mí[295].

Si bien es cierto que una problemática de la fe tiene un origen diferente de lo que he tratado hasta el momento, no obstante, el ámbito en que se muestra es idéntico a lo revisado hasta ahora, es decir, el itinerario de la fe a la comprensión atraviesa necesariamente una dialéctica de la reflexión pues ésta es su medio de expresión, es en este punto, que el problema de la fe se transforma en cuestión hermenéutica, lo Totalmente-Otro se vuelve "inmanente" a la palabra del ser humano y se da a comprender en y por la dialéctica entre arqueología y teleología, hay que dejar en claro que la génesis y la escatología son las que se promueven como *horizonte* tanto de mi arqueología como de mi teleología[296]. Ese *horizonte* es una metáfora de aquello que se aproxima pero que jamás se convierte en un determinado objeto que pueda ser poseído, el alfa y el omega se aproximan a la reflexión como horizonte de mis raíces y de mi porvenir[297]. Además, es este horizonte del alfa y omega el que produce un desasimiento de la conciencia más radical que el de cualquier arqueología y teleología de la inmanencia pues lo sagrado se le presenta al ser humano como aquello que dispone de su existencia y lo afirma. Lo sagrado –siguiendo a Eliade- es aquel ámbito de ser que se le presenta a la conciencia religiosa como ámbito de realidad por completo diferente a la experiencia profana como fundamento ontológico del mundo y, son precisamente los símbolos que la religión manifiesta, aquellas estructuras mediadoras entre ambos órdenes de realidad.

---

[295] *Ibid;* p. 459.
[296] *Ibid;* pp. 459-460.
[297] *Ibid;* p. 460.

Una aclaración importante que es necesario hacer es que una fenomenología de lo sagrado no es una prolongación de una fenomenología del espíritu al estilo de Hegel porque ésta no tiene como fin o *eschaton* lo sagrado tal como se muestra en el mito, el rito y la creencia, su objetivo no es de ningún modo la fe sino el saber absoluto pues no hay en su planteamiento una propuesta de trascendencia sino que todo es reabsorbido en un saber de sí mediatizado, ahora bien, si la reflexión no puede producir por sí misma el sentido que se proclama en esa aproximación lo que sí puede hacer es arribar al entendimiento de por qué no puede quedarse encerrada sobre sí misma ni otorgar el sentido desde sí, para Ricoeur, este "fracaso" se debe, ante todo, al problema del mal, en él radica la razón de por qué es no posible un saber absoluto, los símbolos del mal son símbolos privilegiados pues nos muestran algo muy importante en el paso de una fenomenología del espíritu a una fenomenología de lo sagrado pues son símbolos no reductibles a un saber racional[298].

En este punto es en el que han fracasado todas las teodiceas y el conjunto de sistemas racionales que han tratado de dar cuenta del mal, es el fracaso del saber absoluto de Hegel, los símbolos del mal son un recordatorio de que hay en ellos algo más que en toda nuestra filosofía y que la exégesis de carácter filosófico de estos símbolos jamás podrá ser un saber absoluto, esto implica un regreso de Hegel a Kant, es decir, al reconocimiento en la dimensión del mal de algo inescrutable y, por ende, irrecuperable en un saber total, ahora bien, los símbolos del mal también implican una simbólica de la reconciliación que no se cumple fuera de los signos que la prometen, tal inteligencia de la fe es una inteligencia del umbral porque no es una inteligencia que alegoriza sino que más bien piensa conforme a los símbolos[299].

Una cuestión central a subrayar es el diálogo que puede existir entre el psicoanálisis de la religión y su potencia iconoclasta con la hermenéutica que se ha planteado hasta este momento. La función de horizonte que se mencionó acerca del alfa y omega referente a cualquier aspecto inmanente de la reflexión siempre puede convertirse en objeto y fue Kant quien nos enseñó a tener a la ilusión como una estructura necesaria sobre el pensamiento de lo incondicionado –según Ricoeur- en ella radica el origen fundamental de toda falsa

[298] *Ibid;* pp. 460-461.
[299] *Ibid;* p. 461.

conciencia en que los trabajos de Marx, Freud y Nietzsche operarían ya en niveles secundarios y derivados de esta ilusión originaria[300].

Ahora bien, en un texto previo al ensayo sobre Freud que lleva por título *Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica I*, Ricoeur ya había abordado esta inquietud sobre el problema de la reificación del horizonte simbólico que lo torna en ídolo. Se preguntó, entonces, cómo era posible pensar de acuerdo al símbolo sin caer en el alegorismo y la gnosis pues para él este último movimiento comprendió al mal como cosa, como mal-sustancia y mal-exterioridad que tuvo como consecuencia el establecimiento de un seudosaber y, por ende, de una mitología dogmática, en este sentido, es que habría una lucha entre el *pensamiento* y la *simbólica* en que el primero se desplegaría en el *problema del mal* como *reflexión* y *especulación*[301]. El pensamiento como *reflexión* sería desmitologizante por lo que su transposición del mito eliminaría su función etiológica así como su apertura de descubrimiento, esta reflexión de *La Simbólica del mal* arribaría a una visión ética del mal que se ha nutrido de los símbolos primarios y los mitos en que habría un movimiento de reducción de la impureza y el pecado hacia la culpabilidad interior y personal, por otra parte, la desmitologización de los mitos, a excepción del adánico, quedaría reducido a un alegorismo del siervo-arbitrio[302].

Así, el pensamiento reflexivo entra en conflicto con el pensamiento como *especulación* porque precisamente éste último quiere recuperar todo lo que una visión ética del mal elimina e, incluso quiere señalar su *necesidad*, por ende, el peligro del pensamiento especulativo es siempre la gnosis, según Ricoeur, este nivel de desmitologización tiene que ser atravesado hasta el final en la lectura de los símbolos del mal aunque sea un nivel en el que no se pueda permanecer[303]. ¿Por qué? porque en una visión ética de este fenómeno se pierde precisamente la dimensión tenebrosa de mal que se muestra de muchas formas a lo largo de la simbólica del mal, se trata de lo "trágico" del mal, la visión ética de este fenómeno sólo tematiza su actualidad pero no da cuenta del mal que ya está ahí y que sólo

[300] *Ibid;* p. 463.
[301] P. Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones, op.cit;* pp. 272-273.
[302] *Ibid;* p. 273.
[303] *Idem.*

continuamos[304]. Lo inescrutable de mal consiste en que el mal siempre comienza *por* la libertad y que éste siempre este ahí *para* ella, por esta razón, es que Kant vio ese enigma del mal para la filosofía en la transposición simbólica de la imagen de la serpiente[305].

Si regresamos al tema de la ilusión en Kant y a la conversión en objeto del horizonte de sentido, puede decirse entonces que fue este proceso de reificación el que dio origen a que la metafísica hiciera de Dios un ente supremo y que la religión abordara la dimensión de lo sagrado como un conjunto de objetos e instituciones en que habría *objetos* sagrados y ya no *signos* de lo sagrado, esta transformación "diabólica" reifíca la religión y enajena la fe lo que la deja vulnerable ante las objeciones de la hermenéutica reductiva, los signos de lo Totalmente-Otro sólo pueden ser escuchados e interpretados hoy día más que con el uso riguroso de esta hermenéutica porque la fe es esa esfera de lo simbólico siempre proclive a convertirse en objeto, en ídolo, que no es otra cosa que la reificación de ese horizonte en cosa, la caída del símbolo en objeto sobrenatural y supracultural que da cabida a la enajenación religiosa, es, por ende, necesario, que el ídolo muera para que el símbolo viva[306].

Es así como la hermenéutica de Freud puede articularse con otra hermenéutica dirigida a la función mítico-poética en la que los mitos ya no son historias falsas e irreales sino una exploración simbólica de nuestra relación con todos los seres y el Ser[307]. Tal potencial vislumbrado en el símbolo y la hermenéutica Ricoeur lo expresó con bastante sagacidad en un texto paralelo a la época de su primera hermenéutica en *Historia y verdad*: "[…] la imaginación tiene una función metafísica que no se podría reducir a una simple proyección de los deseos vitales inconscientes o reprimidos; la imaginación tiene una función de prospección, de exploración respecto de los posibles del hombre. Es por excelencia la institución y la constitución de lo posible humano. […] la imaginación en tanto que función poética es también la sede de un trabajo en profundidad que dirige los cambios decisivos de nuestras visiones del mundo; toda conversión *real* es, ante todo, una revolución en el nivel

[304] *Ibid;* pp. 276-277.
[305] *Ibid*; p.280.
[306] P. Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura, op.cit;* pp. 463-464.
[307] *Ibid;* p. 483.

de nuestras imágenes rectoras; al cambiar su imaginación, el hombre cambia su existencia"[308]

Conclusiones

En la *Introducción* a este trabajo formulé la siguiente pregunta como eje de la investigación: *¿es posible que la filosofía pueda tener como materia de reflexión al símbolo y transformarse ella misma en hermenéutica de una forma justificada, crítica y rigurosa?*, y de ser el caso, *¿qué implicaciones ontológicas se derivarían de ello?* Para responder a ello, propongo el siguiente orden: 1) Realizar una breve síntesis de la *hipótesis interpretativa* que propuse sobre el desarrollo de la primera hermenéutica de Ricoeur y 2) dar cuenta de los criterios de justificación del uso del lenguaje simbólico para la reflexión filosófica que se derivan a partir de esta lectura.

La *hipótesis interpretativa* que expuse sobre el primer giro hermenéutico de Ricoeur se basó en la idea siguiente. En la conclusión de *La Simbólica del mal: El símbolo da que pensar* se propuso a este mismo texto como un eje en el que debía centrarse el seguimiento a su proyecto de una *Filosofía de la Voluntad* programado desde 1950 en *Lo voluntario y lo involuntario* en el que debía aparecer un tercer libro de *Finitud y culpabilidad* y el tercer tomo de la *Poética de la voluntad* que trataría sobre la trascendencia, no obstante, estas obras no aparecieron nunca[309] o, por lo menos, no bajo esta forma. El por qué no se haya cumplido este programa es una pregunta apasionante en los estudios ricoeurianos que innegablemente tuvo que ver con su primer giro hermenéutico de 1960[310]. Por otra parte, hay que considerar que esta programación de una *Filosofía de la voluntad* desde 1950 se debió a cuestiones de "método" y no a un intento de tratamiento sistemático de la voluntad humana que implicaría un cierto tipo de violencia[311].

No obstante, en lugar de seguirse la programación original de este proyecto, se publicó precisamente *Freud: una interpretación de la cultura* que es, sin duda, una obra monumental que resultó, no obstante, muy conflictuante para Ricoeur por el rechazo que

---

[308] P. Ricoeur, *Historia y verdad,* Trad. de Vera Waskman, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2015, pp. 149-150.
[309] J. Grondin, *Paul Ricoeur, op.cit;* pp. 97-98.
[310] *Ibid;* p. 40.
[311] *Ibid;* p. 44.

despertó entre los lacanianos y en el propio Lacan, en que lo acusaron falsamente de haber robado sus ideas al psicoanalista, además de que ciertos colegas de formación más clásica, lo criticaron por haber tratado a un autor como Freud que no consideraban un verdadero filósofo, Ricoeur padeció tanto este proceso que durante mucho tiempo casi no se volvió a pronunciar por el psicoanálisis, sin embargo, esta obra es un verdadero tratado sobre la *interpretación*[312]. Es posible que por estas razones, en cierta parte, esta obra ha permanecido en el silencio -en diferentes grados- sobre lo que considero lo más fundamental de ella: el ser un tratado de la *interpretación filosófica* y no sólo un libro más sobre Freud y el psicoanálisis.

Así, esta *hipótesis interpretativa* que propongo concluye lo siguiente: si este primer proyecto no continuó en su forma original tal como fue planeado fue porque una filosofía desplegada a partir de los símbolos junto a la tarea asignada a la hermenéutica que era la de brindar, por una parte, criterios de transposición entre *simbólica* y *filosofía* y, por otra, el de ser una respuesta a la Modernidad en que el ser humano había olvidado su pertenencia a la esfera de lo sagrado, no podía satisfacerse con la solidez teórica suficiente porque en *La simbólica del mal* y su conclusión *El símbolo da que pensar* quedaron ciertos problemas presupuestos y no del todo elaborados. De esos problemas implícitos y no formulados me parece que hubo uno fundamental: el de *la elaboración de la justificación radical de la hermenéutica*.

En *La simbólica del mal* este problema no se abordó directamente, en cambio, la idea que enfatizó este texto fue la de aclarar la necesidad de un giro metodológico, es decir, el paso de una fenomenología eidética a una hermenéutica para la comprensión de los símbolos que hablan del mal y que expresa la conciencia religiosa porque se trata de un lenguaje completamente simbólico que necesita de una exégesis, incluso, como lo mencioné en el primer capítulo, se habla de la necesidad de que el filósofo se dirija a los símbolos más primarios de esta confesión como la mancilla y no se quede sólo al nivel de los símbolos más racionalizados como el del *pecado original*. No obstante, *todo esto presuponía la validez filosófica de la hermenéutica y, con ello, la justificación del uso del símbolo para la*

[312] *Ibid;* pp. 101-103.

reflexión filosófica. No podía continuarse un proyecto como *Filosofía de la voluntad* a partir de los símbolos si este problema no era confrontado.

En este sentido, fue la aparición de *Freud: una interpretación de la cultura* en que se abordó directamente este problema que -hasta donde tengo conocimiento- ha sido un aspecto poco subrayado e investigado en los estudios ricoeurianos sobre el primer giro hermenéutico de Ricoeur. Este trabajo pretende ser una modesta contribución a esta labor. Mi lectura propone además, que si bien es cierto e innegable que el ingreso formal a la hermenéutica por parte de Ricoeur fue con *La Simbólica del mal*, no es menos cierto, que mucho de su riqueza se pierde y no se comprende a cabalidad si no se articula con una lectura conjunta y dialéctica con *Freud: una interpretación de la cultura* que resulta fundamental para quien aspira a una hermenéutica filosófica sólidamente fundamentada pues como lo mencioné en la *Introducción* a esta investigación, las objeciones al uso del símbolo en filosofía no son menores y provienen tanto de *dentro* como de *fuera* del campo hermenéutico. Aunado a que, la problemática y estudio de lo *religioso* como estructura fundamental del ser humano ha quedado sesgada dentro de los estudios universitarios. Es por estas razones, que considero de suma importancia el destacar esta problemática dentro del área de estudio de Filosofía de la Religión de nuestra universidad.

Así, pues, los criterios de justificación del uso del símbolo en filosofía que explicito a partir de esta lectura dialéctica entre *La simbólica del mal* y *Freud: una interpretación de la cultura* se expondrá por diferentes niveles. Estos criterios son los siguientes:

1) La hermenéutica encuentra, en un primer momento, su justificación en el ámbito de la *semántica*. Por eso se hacía necesario elaborar una *criteriología del símbolo* que no diera lugar a confusiones terminológicas entre diferentes estructuras, como por ejemplo, entre el *signo* y el *símbolo.* Así, ésta última estructura se definió como una expresión del lenguaje cuya arquitectura es la del doble sentido. El filósofo al dar cuenta de que el lenguaje no se limita a las expresiones unívocas tiene que elaborar una teoría de la significación más amplia que la de los signos equívocos pues disciplinas como el psicoanálisis y la fenomenología de la religión si tienen algo en común es que trabajan principalmente al nivel del símbolo. En este sentido, la *interpretación* se define entonces como la inteligencia descifradora de la riqueza de sentido que otorga el *símbolo.* A su vez, el problema de la

interpretación llevó a *El conflicto de las interpretaciones* pues no hay interpretación que no sea debatible y, por ende, no existe una hermenéutica general sino una fragmentación de hermenéuticas, lo que conlleva a que esto sea visto por la filosofía como sospechoso de ser un pensamiento falaz y poco riguroso.

2) La hermenéutica encuentra, en un segundo momento, su justificación en un *enfoque reflexivo* que no es otro que una forma de comprender la filosofía. *El conflicto de las interpretaciones* no sólo es una discusión en el nivel del lenguaje. La *reflexión* es aquella estructura de acogida para tal antitética pues comprende que tiene que "abrazarla" para poder superar su propia abstracción y esterilidad ya que no es posible que pueda autofundamentarse tal como lo pretendió la filosofía Moderna. La *reflexión* capta que la comprensión de sí sólo puede operarse en la comprensión de lo otro que son la totalidad de los símbolos que se encuentran dispersos en la cultura en un movimiento de reapropiación en que se amplíe la comprensión de sí. Vincular el lenguaje simbólico con la comprensión de sí constituye la ambición más profunda de la hermenéutica en su carácter reflexivo. Así mismo, es la reflexión la que capta que lo que parecía una antitética de las interpretaciones es, en realidad, una *dialéctica de las interpretaciones* tal como lo mostró el análisis entre el psicoanálisis y la fenomenología de la religión, será precisamente el *símbolo* aquella estructura *mixta* en que la interpretación se vuelve concreta porque acoge –como el mismo Hermes- el entrecruzamiento de caminos entre los movimientos interpretativos de la *arqueología* y la *teleología* derivados a partir de la lectura ricoeuriana del psicoanálisis y la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Por otra parte, el caso del simbolismo religioso que -aunque tiene un origen diferente pues representa el *alfa* y *omega* de cualquier *arché* y *telos* de la inmanencia- no obstante, encuentra su ámbito de manifestación en la dialéctica de las interpretaciones en la unidad del símbolo, es así, como lo sagrado deviene a la palabra humana.

3) La hermenéutica o, mejor dicho, las hermenéuticas se justifican porque tienen una función ontológica irremplazable. Cada hermenéutica tiene una función existencial, es decir, descubre el aspecto de la existencia que la fundamenta como método, el psicoanálisis muestra, por ejemplo, un desplazamiento del problema clásico del sujeto como conciencia para descubrir la existencia como deseo e inconsciente. En este sentido, las hermenéuticas

no son meramente “juegos del lenguaje” que puedan modificarse arbitrariamente y que harían del lenguaje algo cerrado en sí mismo, el lenguaje se dirige a la existencia y nos muestra aspectos de la misma que sólo pueden ser comprendidos en y por el símbolo y la interpretación.

4) Este punto es el que considero más importante. La hermenéutica sólo encuentra su justificación radical al salir de sus propios términos, es decir, aunque es *necesario* que resuelva el problema de *El conflicto de las interpretaciones* entre la fenomenología de la religión y el psicoanálisis para arribar a una *Dialéctica de las interpretaciones* como una etapa indispensable, en otro nivel de análisis, no resulta ser *suficiente* para lograr su justificación filosófica radical. Ésta la encuentra en la oposición más extrema que le proviene de *fuera*: la *lógica simbólica.* Si la lógica simbólica imputa a la hermenéutica es porque ella parte de una desconfianza sobre el lenguaje natural y su irreductible ambigüedad, por ello, crea distintos sistemas formales que le garanticen la no ambigüedad de los términos, lo que le permite, a su vez, establecer la validez de los argumentos. Por el contrario, la hermenéutica parece que trabaja con significaciones del lenguaje “natural” repletas de ambigüedad que dejan al pensamiento presa de la imprecisión y de los argumentos falaces que la vuelven sospecha para la filosofía que desde Platón mismo aspira a una *episteme*. Se hace necesario, entonces, establecer la diferencia entre dos niveles de lógicas. La hermenéutica no opera al nivel de una lógica formal sino en el de una *lógica trascendental* y *del doble sentido* que brinda las condiciones de posibilidad de apropiación de nuestro esfuerzo y deseo de ser que -trata nada menos- que del sentido de nuestra propia existencia en el que las expresiones simbólicas tienen un papel imprescindible en la comprensión de sí que no puede verse desplazado por las demandas univocistas de la lógica simbólica y que aplican para un tipo de discurso específico que es el del argumento. Este límite a las pretensiones de la lógica simbólica debe ser establecido al nivel de la *reflexión*. La filosofía, por ende, no puede ser arbitrada únicamente por una concepción del lenguaje entendida como sintaxis. Es, como ya lo mencioné, en la semántica del doble sentido en que la hermenéutica encuentra su anclaje. En el *símbolo* no se trata de una *confusión* sino de un *exceso* de sentido que puede ser riguroso pero no reductible a la demandas de la lógica simbólica. La oposición entre lógica simbólica y hermenéutica quizá, es la oposición más extrema que hay entre el *signo* y el *símbolo*.

5) La hermenéutica contemporánea no puede interpretar al símbolo alegóricamente ni puede yuxtaponer simplemente símbolo y filosofía, hay que pensar de acuerdo al símbolo y, pensar de acuerdo a él, significa dialectizarlo. Esto quiere decir, entonces, aplicarle la disciplina del desasimiento del sentido, la antitética de las interpretaciones y su dialéctica en la unidad mixta del propio símbolo.

6) La hermenéutica contemporánea para ser *crítica* tiene que dar cuenta de que entre el pensamiento y la simbólica hay riesgos. El *horizonte* de sentido al que abren los símbolos religiosos siempre corre el peligro de reificarse y convertirse en objeto e ídolo que rompe con el ritmo de cercanía y distancia con lo representado lo que da lugar a la enajenación, fetichización e instrumentalización de la imagen religiosa. Por eso es que una hermenéutica de los símbolos crítica debe acompañarse de una hermenéutica reductiva *necesariamente* para que dé cuenta de la "ilusión" religiosa y. pueda, en la medida de lo posible, destruir los ídolos como una etapa indispensable para arribar al otro momento de creación del sentido en la plenitud del símbolo. Por supuesto, nunca hay que pensar esta procesualidad del símbolo y el imaginario religioso como algo estático sino completamente dinámico, siempre hay una alternancia que posa a veces más del lado del símbolo y, en otras ocasiones, más del lado del ídolo, lo cual, no es un defecto del símbolo sino parte de su estructura y le corresponde a la hermenéutica dar cuenta de ello.

7) El símbolo es la estructura base del lenguaje en que la hermenéutica encuentra su anclaje y sentido, sólo a través de él accedemos a ciertas dimensiones ontológicas que de otro modo nos serían inaccesibles. En este sentido, el símbolo es el espacio privilegiado de articulación entre ontología y hermenéutica. Por supuesto, de una ontología quebrada que no por ello deja de ser una ontología y, además, de una ontología que no está separada del trabajo de la interpretación. Para Ricoeur, todo símbolo que descubra una verdad del ser humano y del ser en el que estamos inmersos debe ser materia de reflexión filosófica puesto que en ellos se plasman y elaboran nuestras posibilidades humanas más fundamentales.

8) Con los criterios anteriores podemos afirmar entonces que la hermenéutica propuesta por Ricoeur en este período de su obra es en realidad una *metahermenéutica* que elaboró la *justificación filosófica de la hermenéutica* y, por ende, *el del uso del símbolo en filosofía*. Más aún, esta *metahermenéutica* no sólo sirve de arbitraje entre las aspiraciones totalitarias

de cada hermenéutica particular en su modo de interpretar al símbolo sino que además rompe con las pretensiones de autorreferencialidad de la Filosofía Moderna y de algunas de las corrientes de la Filosofía Contemporánea.

Si estos criterios son sólidos, entonces parece que podemos responder afirmativamente a la cuestión de que la filosofía tenga como materia de reflexión al símbolo y se transforme ella misma en hermenéutica de una forma justificada, crítica y rigurosa. Más aún, es la filosofía la que en la actualidad necesita del símbolo para superar su abstracción y esterilidad, esto me parece que es una de las aportaciones más relevantes de la hermenéutica filosófica contemporánea. Por otra parte, me adhiero a la idea de que el diagnóstico ricoeuriano promulgado en 1960 como un momento en que el lenguaje se tornó más abstracto y vacío por la necesidad de tener que alimentar a la humanidad a través de un dominio tecnocientífico en que se manifestó un olvido del ser humano respecto de su pertenencia a lo sagrado es más acuciante aún en la actualidad.

Considero que el Transhumanismo hoy día representa la mayor voluntad tecnocientífica –materialista y reduccionista- de dominio de la naturaleza en toda su amplitud, incluso de la llamada "naturaleza humana", además de ser una inserción en la amplitud de todas las esferas de la vida cotidiana a través de las nuevas tecnologías. No cabe duda de que éstas brindan muchas posibilidades y ventajas prácticas pero parece que en alguna medida carecen de un sentido que sólo puede provenir de una elaboración a través de la función simbólica e imaginaria del ser humano, el problema radica en que éste movimiento considera la totalidad del *anthropos* únicamente como producto de una maquinaria más sofisticada que otras que podrá ser suplantada y superada dado que su inteligencia sólo es una cuestión de cálculo y sintaxis como si el ser humano no tuviera una estructura simbólica que le hace cuestionarse sobre preguntas límites acerca de su origen, actualidad y destino: ¿de dónde vengo?, ¿quién soy? y ¿hacia dónde me dirigo? Cuestiones límites que son la materia primordial de la elaboración simbólica y en que la hermenéutica tiene un papel central e imprescindible. Para el Transhumanismo, la dimensión simbólica del hombre ni siquiera se niega o refuta, simplemente no se toma en cuenta, es "invisible" a su mirada, quizá en esto radica uno de sus mayores peligros y límites. Es una época que –como afirmó Gilbert Durand- es profundamente iconoclasta en donde se torna necesario

arribar a una nueva pedagogía del símbolo. La recuperación del sentido de la primera hermenéutica de Ricoeur me parece que es uno de los esfuerzos más sólidos por recuperar esta dimensión del ser humano de forma justificada y rigurosa, cuya necesidad tanto se hace sentir en la actualidad. Sólo una hermenéutica plenamente justificada puede responder a las objeciones de proyectos como éstos.

Bibliografía

Alcalá, D. (editora) *Filosofía medieval y hermenéutica,* 1ª edición, México, UNAM-IIFL, 2014.

Alcalá, D. y Beuchot, M. *Hermenéutica y símbolo,* México, UNAM-IIFL, 2017.

Assmann, J. *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo.* Trad. de Guadalupe Gónzalez Diéguez, Toledo, Ediciones Akal, 2006.

Beuchot, M. *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo.* Madrid, Caparrós Editores, 1999.

Beuchot, M. *La hermenéutica y el ser humano,* 1ª edición, México, Paidós, 2015.

Beuchot, M. *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación,* 5ª edición, México, UNAM, IIFL, 2015.

Blundell, B. *Paul Ricoeur between Theology and Philosophy. Detour and Return,* United States of America, Indiana University Press, 2010.

Bostrom, N. "Una historia del pensamiento transhumanista" en *Argumentos de Razón Técnica,* no. 14, 2011, pp. 157-191.

Colli, G. *El nacimiento de la filosofía,* Trad. de Carlos Manzano, México, Tusquets Editores, 2010.

Daughton, A. "Hope and Tragedy: Insights from Religión in the Philosophy of Paul Ricoeur" en *European Journal for Philosophy of Religion,* Vol. 11, No. 3, 2019, pp.135-156. DOI: 10.24204/EJPR.V11I3.2953.

Dosse, F. *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida (1993-2005),* Trad. de Pablo Corona, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2013.

Durand, Gilbert, *La imaginación simbólica,* 2ª edición, Trad. de Marta Rojzman, Buenos Aires, Amorrortu, 1968.

Eliade, M. *Tratado de historia de las religiones I,* Trad. de A. Medinaveitia, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1970.

Ferry, L. *La revolución transhumanista. Cómo la tecnomedicina y la uberización del mundo van a transformar nuestras vidas,* Trad. de Alicia Martorell, Madrid, Alianza Editorial, 2017.

Freud, S. "El malestar en la cultura" en *Sigmund Freud. Obras completas. Volumen III,* Trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, México, Siglo XXI Editores, 2012.

Freud, S. "El porvenir de una ilusión" en *Sigmund Freud. Obras completas. Volumen III,* Trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, México, Siglo XXI Editores, 2012.

Freud, S. "La represión" en *Sigmund Freud. Obras completas. Volumen II,* Trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, México, Siglo XXI Editores, 2012.

Freud, S. "Lo inconsciente" en *Sigmund Freud. Obras completas. Volumen II,* Trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, México, Siglo XXI Editores, 2012.

Freud, S. "Los instintos y sus destinos" en *Sigmund Freud. Obras completas. Volumen II,* Trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, México, Siglo XXI Editores, 2012.

Freud, S. "Los sueños" en *Sigmund Freud. Obras completas. Volumen I,* Trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, México, Siglo XXI Editores, 2012.

Freud, S. "Tótem y tabú" en *Sigmund Freud. Obras completas. Volumen II,* Trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, México, Siglo XXI Editores, 2012.

Gadamer, H. G. *Verdad y método I,* 9ª edición, Salamanca, Sígueme, 2001.

Grondin, J. *¿Qué es la hermenéutica?,* Trad. de Antoni Martínez Riu, Barcelona, Herder Editorial, 2008.

Grondin, J. *Paul Ricoeur,* Trad. de Antoni Martínez Riu, Barcelona, Herder Editorial, 2019.

Hadot, P. *El velo de Isis. Ensayo sobre la historia de la idea de Naturaleza,* 1ª edición, Trad. de Maria Cucurella Miquel, Barcelona, Ediciones Alpha Decay, 2015.

Han, B.C. *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder,* Trad. de Alfredo Bergés, Barcelona, Herder, 2014.

Hartnack, J. *Wittgenstein y la filosofía contemporánea,* 2ª Edición, Trad. de Jacobo Muñoz, Barcelona, Editorial Ariel, 1977.

Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu,* Segunda Edición, Trad. de Wenceslao Roces y Ricardo Figueroa, México, Fondo de Cultura Económica, 2017.

Jervolino, D, *The Cogito and Hermeneutics. The Question of the Subject in Ricoeur*. Translated by Gordon Poole, The Netherlands, Kluwer Academic Publishers, 1990.

Kant, I. *La religión dentro de los límites de la razón,* Trad. de Felipe Martínez Marzoa, Madrid, Alianza Editorial, 2009.

Kearney, R. "On the Hermeneutics of Evil" en *Reveu de métaphysique et de morale,* 2006/2, No. 50, p.197-215. DOI: 10.3017/rmm.062. 0197.

Kemp, P. *Sabiduría práctica de Paul Ricoeur. Ocho estudios,* 1ª edición, Trad. de Lizbeth Sagols Sales, México, Editorial Fontamara, 2011.

Kojève, A. *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel,* Trad. de Juan José Sebreli, Editorial Leviatán, Buenos Aires, 2006.

Lavaniegos, M. *Horizontes contemporáneos de la hermenéutica de la religión*, Primera Edición, México, UNAM-IIFL, 2016.

Lizaola, J. *Lo sagrado en el pensamiento de María Zambrano,* 1ª edición, México, UNAM-Ediciones Coyoacán, 2008.

McNabb, Darin. *Hombre, signo y cosmos. La filosofía de Charles S. Peirce,* México, FCE, 2018.

Nietzsche, F. *Escritos sobre retórica*, Edición y Trad. de Luis Enrique de Santiago Guervós, Madrid, Editorial Trotta, 2000.

Ricoeur, P. *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología,* 1ª edición, 1ª reimp. Trad. de Irene Agoff, Buenos Aires, Amorrortu, 2007.

Ricoeur, P. *Autobiografía intelectual,* 1ª edición, 1ª reimp. Trad. de Patricia Willson, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007.

Ricoeur, P. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II,* Trad. de Pablo Corona, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

Ricoeur, P. *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica,* 1ª edición, Trad. de Alejandrina Falcón, Argentina, Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2003.

Ricoeur, P. *Fe y Filosofía: problemas del lenguaje religioso,* Trad. de Néstor A. Corona, Ricardo Ferrara, Juan Carlos Gorlier y Marie-France Begué, Buenos Aires, Prometeo Libros: Universidad católica de Argentina, 2008.

Ricoeur, P. *Finitud y culpabilidad,* Trad. de Cristina de Peretti, Juan Díaz Galán y Carolina Meloni, Madrid, Editorial Trotta, 2011.

Ricoeur, P. *Freud: una interpretación de la cultura,* 14ª reimpresión, Trad. de Armando Suárez, México, Siglo XXI Editores, 2014.

Ricoeur, P. *Historia y verdad,* Trad. de Vera Waskman, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2015.

Ricoeur, P. *La memoria, la historia y el olvido,* 1ª edición, Trad. de Agustín Neira, Argentina, Fondo de cultura económica de Argentina, 2004.

Ricoeur, P. *La metáfora viva,* 2ª edición, Trad. de Agustín Neira, Madrid, Ediciones Cristiandad y Editorial Trotta, 2001.

Solares, B. *Gilbert Durand, escritos musicales: La estructura musical de lo imaginario*, Barcelona: Anthropos Editorial; Cuernavaca, Morelos, UNAM, CRIM, 2018.

Spinoza, B. "Ética demostrada según el orden geométrico" en *Spinoza I,* Trad. de Oscar Cohan, Madrid, Editorial Gredos, Madrid, 2014.

Talks at Google, *Conciousness in Artificial Intelligence/John Searle/ Talks at Google*, 3 de Diciembre de 2015, recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=rHKwIYsPXLg [Consultado el 6 de Enero de 2021].

Tanabe, H. *Filosofía como metanoética,* Trad. de Rebeca Maldonado con Andrés Marquina, Sasha Jair Espinosa y Cristina Pérez. Barcelona, Herder Editorial, 2014.

Tétaz, J. M. "La métaphore entre sémantique et ontologie. La réception de la philosophie analytique du langage dans l'herméneutique de Paul Ricoeur" en *Études Ricoeuriennes/Ricoeur Studies,* Vol. 5, No. 1, 2014, pp. 67-81. ISSN 2155-1162 (Online), DOI 10.5195/errs. 2014.246.

Trías, E. *El canto de las sirenas. Argumentos musicales,* Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2007.

Vallée, M. A. "Le premier écrit philosopique de Paul Ricoeur. Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau", en *Études Ricoeuriennes/Ricoeur Studies,* Vol. 3, No. 1, 2012, pp. 144-155. ISSN 2155-1162 (Online), DOI: 10.5195/errs.2012. 103.

Weber, M. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo,* Trad. de Luis Legaz Lacambra, México, Fondo de Cultura Económica, 2016.

Zelle, J. M. *Python Programming. An Introduction to Computer Science,* Third Edition, EUA, Franklin, Beedle & Associates Incorporated, 2016.