Paul Ricoeur: Hermenéutica y simbolismo

Abstract. *This work analyses Ricoeur's hermeneutics as an attempt of contemporary philosophy to re-establish to the status of language a symbolical dimension after the critique of linguistic conventionalism. Through a study on the symbols of evil, metaphor and narrative, Paul Ricoeur tries to find the significant, symbolical side of language that makes human experience an experience of the present.*

Key words: Ricoeur, hermeneutics, symbolism, philosophy of language.

Resumen. *Este trabajo analizará la hermenéutica de Ricoeur como un intento en la filosofía contemporánea de restituir a la situación moderna del lenguaje, después de la crítica del convencionalismo, una dimensión simbólica. A través del estudio sobre los símbolos del mal, la metáfora y la narrativa del tiempo, Ricoeur trata de encontrar el lado simbólico, significativo al construir una dimensión lingüística que haga de la experiencia humana una experiencia originaria del presente.*

Palabras clave: Ricoeur, hermenéutica, simbolismo, filosofía del lenguaje.

I. Introducción

El presente estudio hace referencia a la oposición presente entre una hermenéutica de los símbolos en la obra de Paul Ricoeur que trata de rescatar para la reflexión filosófica el acceso a una experiencia significativa, y la exclusión de

una hermenéutica alegórica, profana y didáctica que Ricoeur califica como frío intelectualismo, tal y como lo plantea en la *Introducción a la simbólica del mal*. ¿Por qué Ricoeur, que siempre trata de encontrar los complementos de las diversas hermenéuticas que están en conflicto (estructuralismo y fenomenología, psicoanálisis y dialéctica) no lo encuentra a la hora de estudiar los símbolos y sus opuestos, las alegorías? Ricoeur nos dice: “¿Cómo pensar partiendo del símbolo, dado que éste no es una alegoría?... Lo que necesitamos es una interpretación que respete el enigma original de los símbolos, que aproveche sus luces y lecciones...” (1982, 491). ¿Por qué la hermenéutica de Ricoeur es exclusivamente simbólica? Porque aún cuando ya no nos hable de los símbolos específicamente, sus estudios posteriores sobre la metáfora y la narratividad significativa del tiempo están ligados por completo a esa preocupación por la experiencia simbólica. En este texto, arriba mencionado, Ricoeur nos explica que la filosofía (hermenéutica) se enfrenta a dos peligros: a ser críptica y misteriosa como en la gnosis, o simple alegoría formal. Porque la posibilidad de extraer contenido racional y discursivo de los símbolos —fuente de la reflexión filosófica— sería para Ricoeur, puras formulaciones alegóricas. Otra es dejar oculto el contenido del símbolo y substancializarlo como pasa en las filosofías misteriosas de las diferentes gnosis. La filosofía, en este sentido, se presentaría como mediación reflexiva y especulativa de la inmediatez simbólica. Pero entonces hablar de símbolos sería hablar de ideales, y lo material —el dominio y la violencia material como experiencias del mal— quedaría relegados a un segundo plano.

El objetivo de este trabajo es entonces revelar la unilateralidad que la hermenéutica de Ricoeur posee en su consideración de lo simbólico ya sea como símbolo, como metáfora o como memoria significativa. Esto constituiría el desarrollo central del estudio. Las conclusiones estarían destinadas al análisis crítico del símbolo a través de sus conexiones con la ideología, de la confusión que éste hace de la naturaleza con lo Santo y del papel crítico y salvador que juega la alegoría —ignorada por Ricoeur— en su énfasis por la materialidad y lo fragmentario para evitar que lo simbólico sea susceptible de la manipulación ideológica. En este sentido, ambas figuras probarán ser complementarias porque por un lado, el énfasis alegórico en lo no ideal pone a salvo la verdadera experiencia de lo simbólico, lo Santo; y por otro, precisamente por esta salvación de lo simbólico de la manipulación ideológica, la alegoría tendrá una naturaleza simbólica trascendente. La exclusión, esto es, la ausencia de relación entre ambos, trae como consecuencia que el símbolo se transforme en pura ideología y la alegoría en una pura convención lingüística, en un signo muerto.

II. Símbolos y alegorías

La oposición entre símbolos y alegorías tiene sus orígenes más definidos en el Romanticismo. Los románticos ponían al símbolo en un lugar privilegiado, mientras que a la alegoría la desterraban por ser estéticamente fea y moralmente decadente. Esta oposición se encuentra también en Ricoeur al considerar que la hermenéutica debe ser simbólica en el sentido que el símbolo da que interpretar, mientras que la alegoría cae en el intelectualismo. Entendemos que el símbolo, por su riqueza reflexiva, es algo plurisignificativo y polisémico: “Todos los símbolos incitan a pensar pero los símbolos del mal muestran de manera ejemplar que en los mitos y en los símbolos siempre hay más que en toda nuestra filosofía y que una interpretación filosófica de los símbolos jamás alcanzará el nivel de un conocimiento absoluto.” (Ricoeur, 1975, 72). La opacidad del símbolo, su falta de comprensión definitiva deriva hacia

una multitud de significados. Dichos significados, empero, no son construidos —aunque sí interpretados— y por radicar su fuente originaria en un tiempo anterior se pretenden naturales. Por eso la hermenéutica es arqueológica y teleológica a la vez porque trata de restituir en un futuro, a través de la reflexión racional como modo *moderno* de conocimiento, la riqueza de ese pasado significativo: “La hermenéutica, esta conquista de la modernidad, constituye uno de los recursos con que esa misma modernidad supera su propio olvido de lo sagrado.” (Ricoeur, 1982, 494). La naturalidad propia de lo simbólico, que es consecuencia de la referencia lingüística objetivada, posee, sin embargo, un carácter fijo puesto que es el objeto sagrado quien fija su sentido. De esta manera, el símbolo es una figura de la interpretación porque su referencia es opaca, tal y como lo vió Kant; sin embargo, precisamente por el predominio de la referencia, es unívoco. Ricoeur: “1. El símbolo subsiste como algo opaco, no transparente, puesto que está dado por medio de una analogía, sobre la base de un significado, que le confiere a la vez raíces concretas y un peso material, una opacidad.” (1975, 57). Se entiende, entonces, que el símbolo estético es la figura por la cual el objeto se une con su ideal en un momento de trascendencia. A esto le oponemos la figura alegórica: aquella por la cual el objeto deviene en otros significados expresando así una ausencia de sentido. El símbolo expresa indirectamente un ideal, sería una metáfora viva, esto es, que se presenta primero a sí mismo y luego significa algo. La alegoría designa inmediatamente otra cosa: sería más metonímica que metafórica. Esta oposición no se clausura, por así decirlo, en el origen, en el comienzo del mundo. Tanto alegoría como símbolo pertenecían a dos esferas diferentes en el mundo antiguo y medieval. La alegoría a la esfera del logos, a la retórica de decir siempre otra cosa y como técnica exegética de textos sagrados. El símbolo, como señal, contrato, unión y en la época cristiana como pertenencia a la comunidad eclesiástica. Por ejemplo, el conocimiento de una persona de los ritos cristianos y de los evangelios implicaba su pertenencia a una comunidad. Dicho conocimiento era una señal y en este sentido tanto el rito como la escritura eran símbolos. La alegoría,

por otro lado, en la exegética trataba de eliminar aquellos hechos aparentemente fútiles al buscarles una significación religiosa. El símbolo de esta manera constituye, al igual que la alegoría, un modo de conocer. Al estar habituados a lo sensible debemos interpretar simbólicamente para encontrar su lado suprasensible. Kant nos define el símbolo de la manera siguiente: "Todas las intuiciones que se ponen bajo conceptos a priori son *esquemas* o *símbolos*, encerrando los primeros exposiciones directas de conceptos; los segundos, indirectas. Los primeros lo hacen demostrativamente; los segundos, por medio de una analogía (para la cual también se utilizan intuiciones empíricas), en la cual el Juicio realiza una doble ocupación: primero, aplicar el concepto al objeto de una intuición sensible, y después, en segundo lugar, aplicar la mera regla de la reflexión sobre aquella intuición a un objeto totalmente distinto, y del cual el primero es solo el símbolo." (2001, 41). Tanto esquema como símbolo para Kant son presentaciones no sensibles de los objetos, los cuales desarrollan esos objetos según el mundo inteligible. El esquema pertenece a la imaginación trascendental en la cual se expresa la relación de un objeto con la intuición sensible a través de una categoría. Es, por tanto, una designación directa. El símbolo, por la imaginación productiva, trata de expresar una idea estética la cual no puede ser ubicada en una intuición sensible y por tanto su exposición es indirecta mediante una analogía con otra esquematización. El símbolo es "el transporte de la reflexión sobre un objeto de la intuición, a otro concepto totalmente distinto, al cual quizá no pueda jamás corresponder directamente una intuición." El hecho de que al objeto del símbolo no le pueda corresponder ninguna intuición sensible ni ninguna categoría es lo que marca su inefabilidad. Ricoeur nos vuelve a decir: "...2. El símbolo está aprisionado por la diversidad de lenguas y de culturas y, en tanto tal, permanece contingente: ¿porqué esos símbolos y no otros?" Esta caracterización del símbolo la desarrolló Goethe más detalladamente, en oposición a la alegoría, en su *Doctrina del color*: "La alegoría transforma el fenómeno en concepto, el concepto en imagen, pero de tal manera que el

concepto permanezca siempre contenido en la imagen y que se pueda aprehenderlo enteramente y expresarlo en ella. La simbólica transforma el fenómeno en idea, la idea en imagen, y de tal manera que la idea siempre persista infinitamente activa e inaccesible en la imagen y que, aunque dicha en todas las lenguas, permanezca indecible". La estética romántica de la vivencia interior (*Erleben*) daba, por lo tanto, una primacía a lo simbólico puesto que era una manera de representación más cercana al sentimiento que la fría e intelectual alegoría.

Podemos concebir, entonces, el esquema de lo alegórico en oposición a lo simbólico como sigue: 1) *Expresivamente*, la alegoría es expresión de lo temporal mientras que el símbolo es expresión de la eternidad. 2) *Teológicamente*, la alegoría es referencia remota a un significado trascendental mientras que el símbolo es una coincidencia: encarna en su figura la potencia de lo sagrado. 3) *Estéticamente*, la alegoría es ruinosa, catastrófica mientras que el símbolo es belleza y totalidad. 4) *Constructivamente*, la alegoría es artificial mientras que el símbolo es natural. De esta manera, la intencionalidad material de la alegoría iría en contra de la conciliación de la realidad y el pensamiento en la intencionalidad metafísica. No busca una conciliación inmediata, como lo hace el símbolo, de la realidad con lo sagrado (pero también utópico, ideal); sino que se resiste a dicha conciliación.

III. El simbolismo de lo sagrado

Esta es la hermenéutica que encontramos en Ricoeur: la exclusión de la alegoría de toda tarea interpretativa y la fijación exclusiva con lo simbólico. Para demostrar la permanencia de lo simbólico en su tarea hermenéutica, me referiré más o menos detalladamente a tres de sus trabajos donde lo simbólico es la preocupación central. El primer texto son las dos *Introducciones a la simbólica del mal* subtituladas "Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica", así como la conclusión de dicho trabajo, titulada "El Símbolo da que pensar" donde se ve que de todos los símbolos, los que se refieren al mal son los más

provechosos para la interpretación, o en otras palabras, los que poseen más riqueza simbólica, precisamente porque se refieren a nuestra existencia. De esta manera, el símbolo es el origen y el fin de la reflexión filosófica porque de ellos brota todo un mundo de significaciones. En este trabajo, pues, se ubica al símbolo como centro de la hermenéutica (a). El segundo trabajo que analizaré será *La metáfora viva*, específicamente el Estudio VIII llamado “Metáfora y discurso filosófico”, donde lo simbólico se desplaza pero no desaparece, sino que toma, a mi parecer, la figura retórica de la metáfora y ésta se convertirá a su vez en el principio motor del discurso filosófico. Con esto Ricoeur tratará de demostrar la presencia de lo simbólico en el lenguaje ordinario y filosófico a través de la figura de la metáfora (b). El tercer trabajo será *Tiempo y narración III*, donde se analizaría la memoria de un tiempo significativo a través del relato y la construcción filosófica que sobreviene de éste (c). Así, pues, la hermenéutica simbólica tendría tres etapas específicas: como símbolo propiamente dicho, como metáfora y como memoria.

Hermenéutica y símbolo. La estructura del símbolo es la condición de posibilidad del círculo hermenéutico: para comprender un símbolo, por tanto interpretarlo, se necesita creer en él. Pero no es una fe, que Ricoeur llama “precrítica”, sino que la creencia viene fundamentada en la comprensión racional: “Si bien es cierto que no podemos revivir las grandes simbólicas de lo sagrado en su auténtica fe original, en cambio, podemos, como hombres modernos, aspirar a una nueva ingenuidad en la crítica y por la crítica. En una palabra, la *interpretación* es la que nos puede abrir de nuevo las puertas de la comprensión; de esta manera vuelve a soldarse por medio de la hermenéutica la donación del sentido, característica del símbolo, con la iniciativa inteligible y racional, propia de la labor crítica-interpretativa.” (Ricoeur, 1982, 493). Contra el *triángulo* epistemológico, el *círculo* hermenéutico. A diferencia del concepto definitivo de la epistemología, de su *dead-end* conceptual; el símbolo inagotable de la hermenéutica está en movimiento perpetuo. La comprensión racional de la hermenéutica filosófica desmitologiza; sin embargo, lo

simbólico es el sello de autenticidad de cualquier filosofía de tal manera que ésta se ve atrapada en el círculo mágico del símbolo, porque, como expondré en las conclusiones, la hermenéutica vendría a ser una racionalización crítica de lo mágico, pero lo mágico y mítico es algo que estará estructurado anteriormente al discurso, de manera tal que éste se constituirá en un destino inevitable para la hermenéutica. La hermenéutica, precisamente por su ansia de significación, pagará por ese deseo el verse atrapada en la armazón mágica de lo simbólico. Sin embargo, ante esto Ricoeur nos dice: “En efecto, el mundo de los símbolos no es un reino tranquilo, pacífico y bien avenido; todo símbolo tiende a destruir a los demás, lo mismo que todo símbolo abandonado a sí mismo tiende a condensarse, consolidarse, hasta cuajar en idolatría.” (1982, 495). Pero ¿qué significa pensar *a partir* de los símbolos y no ya dentro de ellos, tal como la plantea Ricoeur después? Pensar dentro de los símbolos significaría transformar la filosofía en un pensamiento mágico, prerracional. Por eso el discurso filosófico es autónomo tanto frente al discurso mágico como el discurso poético, como planteará en *La metáfora viva*. Sin embargo, pensar *a partir* de los símbolos significa ‘traducirlos’ al discurso filosófico, desvelar los contenidos filosóficos inherentes a las narraciones míticas, pero nunca plantear una crítica a la estructura de ellos: “Todos los símbolos de la culpabilidad y todos los mitos cuentan la situación del ser del hombre en el ser del mundo. Entonces la tarea del pensador consiste en elaborar, partiendo de los símbolos, conceptos existenciales, es decir, no solo ya estructuras de la reflexión sino estructuras de la existencia en cuanto que la existencia es el ser del hombre.” (1982, 498). De esta manera, tanto la filosofía de la existencia como la hermenéutica tendría en el símbolo un punto de partida absoluto. Según Ricoeur, el alcance ontológico de los símbolos de lo Santo es que son —tomando de la filosofía heideggeriana del lenguaje— como palabras del Ser. Ricoeur, posteriormente, en *La metáfora viva* criticará esta confusión, o subrepción entre ontología y teología en la comprensión de lo simbólico que en la retórica, la semántica y la filosofía toma la figura de la metáfora. ¿Dice Ricoeur

algo en todo esto respecto a la alegoría? Entre la hermenéutica filosófica se sitúan dos polos irreductibles: el pensamiento crítico, escéptico e intelectual que limita la comprensión del símbolo a una actividad formalista, y el pensamiento especulativo, ontologizante que cae en la imposibilidad de extraer contenido racional de los símbolos ya que su contenido está más allá de toda experiencia posible: el primer pensamiento es propio de la alegoría, el segundo propio de la gnosis. Ricoeur, de esta manera, recoge la comprensión específicamente romántica de la alegoría al considerar solamente su lado designativo, esto es, considerarla como una figura retórica que expresa y compara mediante las personificaciones conceptos ya acabados sin ningún potencial simbólico ni rejuvenecedor. Trataré de exponer no muy adelante a este respecto la analogía entre la pareja metáfora viva-metáfora muerta y símbolo-alegoría. Lo que Ricoeur no considera es el lado expresivo de la alegoría que puede ser complementario de lo simbólico y que evita respecto al símbolo una idealidad anticipada. Hans-Georg Gadamer nos dice respecto a esta utilidad de la alegoría en el terreno de la estética lo siguiente: "La firmeza de la oposición conceptual, que se ha desarrollado 'orgánicamente' y la fría y racional alegoría, pierde su vinculatividad en cuanto se reconoce su relación con la estética del genio y la vivencia." (1990, 119). La estética romántica ponía la actividad simbolizadora del genio en el centro de la creación estética. De la misma manera, podemos hablar que la hermenéutica de los símbolos ayuda a una ampliación de la consciencia y de la situación existencial del hombre en el mundo. Nos dice Ricoeur: "Yo apuesto a que comprendo mejor el hombre y los lazos que unen el ser del hombre con el ser de todos los demás seres, siguiendo las indicaciones del pensamiento simbólico..." (1982, 496) Y más adelante: "(Esto) nos orienta hacia la idea de que la justificación del símbolo por su mismo poder revelador constituye un simple aumento en la consciencia del yo... En último término, todo símbolo representa una hierofanía, una manifestación del lazo que une al hombre con lo sagrado..." (497). En esto Ricoeur pone de manifiesto el carácter teológico del símbolo.

Hermenéutica, símbolo y metáfora. La importancia de lo simbólico o significativo se desplaza del estudio sobre los símbolos del mal al estudio sobre la metáfora para revelar al interior de la retórica, la semántica y la filosofía las posibilidades de volver a hacer significativa el lenguaje. Para esto, haré la analogía entre metáfora-símbolo y metonimia-alegoría para demostrar la continuidad que existe en Ricoeur entre el estudio de los símbolos y el estudio de la metáfora. La preocupación de Ricoeur por una experiencia significativa del mundo se transforma de un estudio histórico-filológico de los símbolos a un análisis retórico, semántico y filosófico de la metáfora. El símbolo se entiende como expresión de una realidad interior y superior y por esto se acerca más a la metáfora que a la metonimia. Debido a los límites del lenguaje, el símbolo no puede nombrar completamente dicha realidad. Esta correspondencia entre metáfora y lo que estudiamos acerca de la opacidad del símbolo la podemos ver a partir de este texto de Derrida: "El concepto llamado 'metafísico' de la metáfora pertenecería a la metafísica en cuanto que ésta corresponde, en la epocalidad de las épocas, a una epojé; dicho de otro modo, a una retirada que deja en suspenso el ser, a lo que se traduce frecuentemente por retirada, reserva, abrigo, ya se trate de *Verborgenheit* (estar oculto), de disimulación o velamiento (*Verhüllung*)..." (1997, 56).

Fácilmente podemos sustituir en este texto la palabra "metáfora" por "símbolo" y el sentido de lo simbólico se revela con relativa sencillez. El símbolo deja "en suspenso el ser". Esto corresponde a la posición conocida de Heidegger de que el lenguaje metafísico oculta al Ser y lo manifiesta en un momento de catarsis estética mediante la esencia del lenguaje: la poesía. El símbolo es dicho lenguaje que oculta el sentido y al mismo tiempo lo quiere manifestar. El símbolo se refiere a y tiene como referente la interioridad y la presencia de lo ideal en la fijación de un sentido dado "naturalmente". Cuando Heidegger habla de que "lo metafórico se da solo dentro de la metafísica" se refiere precisamente a la confusión entre Ser y ente, donde el ente es una metáfora, una analogía del Ser. Esta confusión se debe a que en la época de la metafísica, es decir,

a la época donde el Ser se retira, lo que queda es el residuo de la metáfora como figura simbólica del Ser. Puede interpretarse que el símbolo, para Heidegger, todavía mantiene una relación con el Ser aunque esté oculto en la época de la metafísica. En cambio, la relación del objeto con su concepto, su esencia, en la alegoría es metonímica, más que metafórica. Nos plantea Walter Benjamin: "En el contexto de la alegoría la imagen es solo una firma (una *inscriptio*), solo el monograma de la esencia, no la esencia misma en una máscara" (1997, 216). Por otro lado, Ricoeur nos dice: "En su estudio 'El discurso teológico y el símbolo', Jean Ladrière observa que el funcionamiento semántico del símbolo —en nuestro vocabulario, de la metáfora— prolonga un dinamismo de la significación que se puede discernir hasta en la enunciación más simple." (1985, 401). Podemos establecer, entonces, una analogía entre metáfora viva y símbolo y metáfora muerta y alegoría. La metáfora viva es aquella que renueva el campo semántico del discurso, la que posee un potencial simbólico de resignificación en el presente, "para obtener significaciones nuevas de la impertinencia semántica y dar a conocer nuevos aspectos de la realidad mediante la innovación semántica" (Ricoeur, 1985, 394). La metáfora muerta o apagada es aquella que no da ninguna significación, la que es solamente conceptual, con una interpretación fija. Ahora bien, este conceptualismo de la metáfora muerta es propio de la alegoría, no de lo simbólico. La metáfora se vuelve un concepto, o mejor dicho, la metáfora se vuelve alegóricamente en concepto. Pierde su valor metafórico-simbólico y se desplaza al campo del lenguaje ordinario, de la metonimia (aunque en su origen fuera metafórica): "Yo creo que la eficacia de la metáfora muerta solo puede ser incrementada en concepciones semióticas que imponen la primacía de la denominación, por tanto, la sustitución del sentido..." (Ricoeur, 1985, 393). Tal y como pasa en la alegoría.

El proyecto crítico de Ricoeur en el último estudio de *La metáfora viva*, como lo entiendo, va como sigue: el discurso filosófico posee autonomía respecto del discurso poético. La metáfora,

por tanto, pertenece exclusivamente a ésta última. La confusión que existe entre metáfora y filosofía, o que la filosofía para poner en marcha su discurso metafísico debe usar metáforas, se debe a que, por un lado, se supone un paso directo entre el funcionamiento semántico de la metáfora y los conceptos metafísicos de la filosofía; y por otro, que cierta comprensión (Heidegger, Derrida) del discurso mixto entre ontología y teología (ontoteología) es el que posibilita dicha confusión. Esta es la parte crítica de su proyecto. Sin embargo, lo que me interesa es la segunda parte: la restitución crítica de lo metafórico o simbólico en el seno del discurso filosófico: "Debemos considerar una modalidad totalmente diferente de implicación de la filosofía en la teoría de la metáfora... Apoyándome en los estudios precedentes, espero mostrar que la problemática de la metáfora muerta es derivada, y que la única salida es remontar la pendiente de esta especie de entropía del lenguaje mediante un acto nuevo de discurso. Sólo esta reviviscencia del enfoque semántico de la enunciación metafórica puede recrear las condiciones de una confrontación vivificante entre modos de discurso plenamente reconocidos en su diferencia. *A esta vivificación mutua del discurso filosófico y del poético (el de la metáfora simbólica) queremos contribuir en las dos últimas etapas de nuestra investigación.*" (Ricoeur, 1985, 346–7; las cursivas son mías). Esta vivificación del discurso filosófico es que se vuelva él mismo con una fuerza simbólica de innovar conceptualmente. De esta manera, la filosofía trata de reanimar las metáforas muertas o conceptos para descubrir nuevas significaciones de los grandes problemas filosóficos. Podemos pensar que el desarrollo de la historia del pensamiento pertenece a esta resignificación metafórica de los conceptos y por lo tanto el campo del saber filosófico sería simbólico: "La articulación conceptual propia de la modalidad especulativa (i.e. filosófica) del discurso encuentra en el funcionamiento semántico de la enunciación metafórica su posibilidad." (Ricoeur, 1985, 400). La confusión, sin embargo, de que la filosofía sea solamente metáfora y más aún, el logos filosófico

como la metáfora de metáforas hace que un estudio sobre aquello que llamamos metáfora sea también metafórico. Así llegamos a lo que Ricoeur llama "paradoja de la autoimplicación", es decir, para hablar de la metáfora sólo podemos hablar metafóricamente. Ricoeur apunta que el discurso filosófico mantiene frente al discurso propiamente metafórico de lo poético una autonomía: "La *imaginatio* es un nivel y un régimen de discurso. La *intellectio*, otro nivel y otro régimen. Aquí encuentra su límite el discurso metafórico... la intención significativa del concepto sólo se separa de las interpretaciones, de las esquematizaciones, de las ilustraciones cargadas de imágenes (la metáfora), si antes se dispone de un horizonte de constitución, el del logos especulativo." (1985, 407)

La narración y la experiencia interior.

La preocupación por la metáfora como aspecto significativo del lenguaje se traslada enseguida a la narración del tiempo y, en especial, del tiempo histórico. Ricoeur estudia la realidad/memoria del pasado histórico en la historiografía bajo tres signos: Lo Mismo, Lo Otro y Lo Análogo. Al primer signo: el de lo Mismo, le podemos corresponder el símbolo totalizante. Totalizante porque invade todas las esferas del discurso, mientras que la metáfora es un símbolo revisado críticamente porque es autoconsciente del poder puramente poético de su naturaleza, manteniendo y manteniéndose así autónomo de otras esferas del discurso. En el signo de lo Mismo, el pasado es idéntico con el presente; el presente es una reafectación de la tradición, idea defendida tanto por Collingwood (citado por Ricoeur) como por Gadamer. Así, como el símbolo es la unión trascendente de lo material con lo ideal (su índice de identidad); así el pasado se une con el presente en el *reenactment* producido por la imaginación del historiador. Esta imaginación simbólica del historiador supuestamente resucita los contenidos del pasado en el presente. Esta idea, presente en Collingwood, pero que proviene de la filosofía hegeliana de la historia subordina el pasado al presente, pero al mismo tiempo el presente es el sitio de actualidad del pasado:

"Se podría decir, en forma de paradoja, que una huella se hace huella del pasado solo en el momento en que su carácter de pasado es abolido por el acto intemporal de repensar el acontecimiento en su interior pensado." (Ricoeur, 1990, III, 845)

Lo opuesto a esto es la separación absoluta del pasado respecto al presente y que la construcción de la historia ocurre en el presente de acuerdo a intereses históricos específicos. Es lo que llama Ricoeur "una ontología negativa de la historia" presente en autores como Veyne, Le Goff o Furet, pero también en Foucault, Adorno y Benjamin. Este es el espacio característico de la alegoría: el pasado es *otro* del presente. La *presencia* del presente no es plena, sino que es siempre otra, debido a que su pasado es incognoscible, solo manifestable por la tradición que es una *tradición del presente*. El pasado es una alegoría del presente, construida en el presente, y nunca sabremos como realmente fue: "Es en este sentido como la diferencia-desviación concurre hacia una ontología negativa del pasado. Para una filosofía de la historia fiel a la idea de diferencia-desviación, el pasado es lo que falta, una ausencia pertinente." (Ricoeur, 1990, III, 853).

Contra una homogeneidad radical propia del historicismo que culmina en el presente como actualización y superación simbólica del pasado, y contra la heterogeneidad de una historia fragmentada; Ricoeur propone una aproximación al pasado mediante la metáfora capaz de reconocer la diferencia y especificidad fundamental que éste posee respecto al presente, pero también capaz de extraer contenidos significativos de dicho pasado para efectuarlos en el presente. La cuestión es conjugar el símbolo (lo mismo) y la alegoría (lo otro) mediante el signo de la semejanza. Esto es reconocer la diferencia fundamental del pasado, pero encontrar semejanzas de éste en el presente: "En la caza del haber-sido, la analogía no actúa aisladamente, sino en unión con la identidad y la alteridad: pero es tal realmente por el hecho de que es el ausente de todas nuestras construcciones. Lo análogo, precisamente, lleva en sí la fuerza de la reafectación y de la distanciamiento, en la medida en que ser-como es ser y no

ser.” (loc. cit.). De esta manera, lo simbólico del tiempo histórico se renueva en las semejanzas por la cual el pasado se manifiesta en el presente de una manera no igual, pero semejante a como fue para restablecer la continuidad histórica y, por tanto, la memoria.

IV. La complementariedad entre símbolo y alegoría

Lo que Ricoeur no considera al igual que toda la tradición romántica es el lado expresivo y crítico de la alegoría. La alegoría es más que una figura que fija la interpretación por el alegorista o interprete. Es la que fragmenta el texto, convirtiéndolo en un *torso* de su sentido. Y esto lo hace a través de su lado expresivo a través de la temporalidad. El concepto de la temporalidad, más que la referencia semántica es la categoría decisiva para la definición formal de la relación entre símbolo y alegoría. Esto implica dos diferencias con la definición canónica del Romanticismo. La primera es que antes que una relación ideal, estática entre un objeto y su concepto, la temporalidad es lo que marca la potencia de la alegoría. La segunda diferencia es que antes que modos de designación, símbolo y alegoría son modos de *expresión*. El prejuicio metafísico heredado desde los tiempos de Goethe era contra el intelectualismo de la alegoría, pero también contra la exposición consciente de la temporalidad, y más aún, de la muerte como expresión suprema de lo temporal. El símbolo *expresa* lo bello, lo ideal y lo orgánico; mientras que la alegoría expresa lo grotesco, lo material y lo fragmentario. Por esta razón los dos tipos de expresiones estéticas son iguales en poder, porque por un lado, el símbolo puede expresar de mejor manera, lo ideal; pero es insuficiente a la hora de mostrar la realidad no-bella o sufriente. De ahí que el contenido ético de la alegoría radique en recordarnos que todo lo malogrado, sufriente e inacabado de la historia no puede ignorarse bajo la apariencia orgánica y bella de la realidad. La alegoría no es simplemente una figura racional, sino que desde su lado expresivo es una figura crítica. Así, cuando el Romanticismo transforma el símbolo teológico en símbolo estético y convierte

el arte en una religión, la alegoría entra como principio de destrucción frente a aquello que se ha vuelto ideológico: el arte. Es decir, la ideología, al transformar lo ideal, lo Santo, en material e histórico cumple una de sus funciones básicas: transformar lo ideal en real y así, restarle fuerza crítica a la historia. La consideración aislada del símbolo desemboca en ideología porque es precisamente ver todas las formas históricas de la cultura desde una perspectiva ideal. Ricoeur reconoce muy bien que cuando un símbolo se queda solo y triunfa en la historia, se transforma en idolatría o ideología. El verdadero significado de lo simbólico que es la salvación (precisamente porque todos los símbolos remiten, en última instancia, a la esfera teológica) es puesto a salvo por la alegoría, porque precisamente ésta quiebra toda totalidad orgánica anticipada en las formas simbólicas de la cultura. Al mismo tiempo, la consideración unilateral de la alegoría (desde el punto de vista designativo y sin relación con lo simbólico) la transforma en un signo muerto y una mera convención.

Pero como dice Walter Benjamin, la alegoría es tanto convención como expresión “y ambas son inherentemente contradictorias”. La alegoría, aunque es una escritura arbitraria como cualquier convención, va más lejos que ser una convención de una expresión lingüística o estilística. La alegoría, desde el punto de vista expresivo, es expresión de la convención. Como convención, la alegoría expresa el carácter intelectual, frío del lenguaje; pero como expresión de la convención, apunta hacia el carácter esencialmente inacabado del sentido de las convenciones lingüísticas. Esto se expresa en el fragmento como característico de la alegoría. El fragmento es aquello que no puede salirse de la convención de lo limitado para ser parte de una totalidad orgánica. Esta expresión de la convención es el fragmento y la ruina: “No es posible concebir una oposición más aguda al símbolo artístico, plástico, a la imagen de la totalidad orgánica, que el fragmento amorfo que es visto en la escritura alegórica... En el campo de la intuición alegórica la imagen es un fragmento, una ruina... La apariencia falsa de la totalidad se extingue...” (Benjamin, 1997, 176).

De esta manera, podemos ver que los símbolos tienen una naturaleza alegórica: porque primero son expresiones limitadas de lo ideal y en cuanto limitados son alegóricos (si no se pretendieran limitados serían ideológicos); segundo, que el campo que los define —el conflicto, la lucha y la contradicción— pertenecen más al espacio de la alegoría que a la apacibilidad del símbolo. Sin embargo, por otra parte, podemos ver que la naturaleza simbólica de la alegoría está en su lucha para evitar que lo simbólico sea susceptible de la manipulación ideológica. Este resguardo de lo Santo es lo que constituye la naturaleza trascendente de la alegoría. Así, ambas hermenéuticas, a través de la contradicción, encuentran su complemento.

Bibliografía

Benjamin, Walter. (1997) *Origin of German Tragic Drama*. Londres: Verso.

- Cassirer, E. (1985) *Filosofía de las Formas Simbólicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- De Man, Paul. (1983) *Blindness And Insight*. Minnnesota: University of Minnesota Press.
- Derrida, J. (1992) *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- _____. (1997) *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*. Barcelona: Paidós.
- Gadamer, H.-G. (1990) *Verdad y método. Vol. I* Salamanca: Sígueme.
- Heidegger, M. (1989) *Erläuterung Zur Hölderlins Dichtung*. Tübingen: Vittorio Klostermann.
- Kant, I. (2001) *Crítica del juicio*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Ricoeur, P. (1975) *Introducción a la simbólica del mal*. Buenos Aires: Megápolis.
- _____. (1985) *La metáfora viva*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (1982) *La simbólica del mal*. En *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Taurus.
- _____. (1982) *Tiempo y Narración* (3 Tomos). México: Siglo XXI.

me, me repugnan presuponzo que en Nietzsche y Gadamer puede encontrarse una elucidación de las razones por las cuales la filosofía debería confrontarse intencionalmente con su historia. Y me deja girar por la suposición de recibir de parte de ambos, tal vez, una pedagogía para la solución del problema que Sartre dejó conscientemente en vilo: que el encuentro con el yo o alguien nuevo es como si que detentara destino sobre nosotros mismos, con independencia de que cada filólogo se analice, o quien se dedica a las humanidades, se presponga tal cambio. Supongo que un cambio semejante sólo puede esperarse bajo condiciones muy determinadas. A esas condiciones quisiera se refiera de la valiosa y muy pensada obra de Nietzsche y Gadamer, según mi opinión, más enriquecida por la edición. A continuación intentaré sus conclusiones de la segunda manera, examinando los conceptos —aceros de las cuales Nietzsche y Gadamer se preguntan— que perduran para la filosofía y lo presentan en una relación de plenas intenciones. Al ha-