

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
LICENCIATURA EN FILOSOFIA

EL OTRO: PRINCIPIO ÉTICO Y HERMENÉUTICO
FUNDAMENTAL. UNA APROXIMACIÓN
A EMMANUEL LÉVINAS Y PAUL RICOEUR

Flores Olmos Israel

Asesor: Dr. Enrique Dussel Ambrosini

Firma: _____

México, D.F.
Marzo de 2006

ÉTICA.
EL OTRO COMO PRINCIPIO HERMENÉUTICO
FUNDAMENTAL. UNA APROXIMACIÓN
A EMMANUEL LÉVINAS.

Por: Flores Olmos Israel
Matricula: 96326940

En cumplimiento a la materia de: SEMINARIO DE INVESTIGACION III.
UEA: 225418. Grupo HL09.
Asesor: Dr. Enrique Dussel Ambrosini
Lector: José Francisco Piñón Gaitán.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Trimestre (06-I)

México D.F. marzo de 2006

INTRODUCCIÓN

En este trabajo queremos exponer la necesidad del imperativo ético que Lévinas plantea como filosofía primera. Consideramos pertinente esta tema dada la situación globalizada de la pobreza y la exclusión, y que dicha situación es, más que un llamado, un clamor de aquel que sufre y padece, al que se le denomina en Lévinas el Otro.

Este un clamor que al presentarse demanda razón de la injusticia, pero también razón de la esperanza en todos los ámbitos de la vida. La filosofía no escapa a este clamor y responde de alguna manera. Aun las filosofías que ignoran este clamor son cómplices silenciosos de lo que ocasiona el dolor y la marginación de aquellos que están excluidos de un sistema-mundo que no tiene cabida para ellos.

Encontramos en la filosofía de Lévinas una respuesta humana y conciente a ese “llamada del Otro”, y que se convierte en fundamento para el quehacer filosófico, es decir en ética como filosofía primera. Pero también encontramos en Lévinas la necesidad de reflexionar a partir del otro, de su llamado desde su exterioridad que se presenta como alteridad. Esta alteridad deviene en principio hermenéutico fundamental y en categoría para replantear la tarea filosófica. En este trabajo nos tomamos de la mano también de la filosofía de Paul Ricoeur, ya que consideramos que la relación entre ambos autores es más que casual, aunque también divergente, lo que enriquece la argumentación. Y aunque Europeos ambos filósofos, vivieron la tragedia del campo de concentración, y más aun Lévinas, en tanto judío experimentó en carne propio lo que es ser parte de la “exterioridad”.

Tenemos muy presente el aporte y la riqueza de dos filósofos latinoamericanos quienes en realidad sin nuestro referentes más cercanos, Enrique Dussel y Pedro Enrique García Ruiz, quienes ya con un amplio recorrido sobre la discusión que aquí presentamos y de manera muy conciente de la problemática y desafío que para nuestra región representa ese clamor, han dado una respuesta, y que sin perder este horizonte, han entrado de lleno a la discusión con los autores Europeos.

Iniciamos esta investigación refiriéndonos a un acontecimiento lamentable, la muerte de 26 mineros atrapados en la mina de Pasta de Conchos, los cuales se presentan sin embargo con una historia, más aun como sujetos de la historia y víctimas que finalmente podríamos llamar “historia universal de la infamia”. Después nos

preguntamos si dicha historia tiene algo que decir a la filosofía, y por otro lado, si la filosofía tiene algo que decir sobre esto. Así abrimos la presente investigación.

Aprovecho en este espacio para agradecer las valiosas aportaciones del Dr. Enrique Dussel, tanto en su casa, como en el aula y con sus textos que se presentan como la posibilidad en nuestro contexto, de “dar razón de nuestra esperanza”.

1. ÉTICA COMO FILOSOFÍA PRIMERA.

1.1. “Tengo que comer”: imperativo de sentido crítico.

A Hervey Flores lo sacaron de la mina Pasta de Conchos y lo llevaron de emergencia al hospital, de donde salió ayer. Hoy volvió al socavón, convocado por el sindicato, para que no le trampeen los papeles del Seguro Social. Suelta, dispersas, sus vivencias de aquella noche: "Ese día no jaló el cable tirasillas. Bajamos a pie. Los compañeros habían dicho que para las cuatro de la madrugada dejaríamos de trabajar y nos iríamos." El desafío obrero no se consumó, pues a las tres de la madrugada estalló la mina y es hora que no se sabe de los otros 65 mineros que estaban dispuestos a parar.

-¿Cómo eran las condiciones de seguridad?

-De todas las minas donde he trabajado la seguridad, aquí está por los suelos.

-¿Por qué trabajabas aquí?

-*Porque tienes que comer* -concluye antes de entrar a las instalaciones de Pasta de Conchos¹.

“Porque tienes que comer”, este imperativo con el cual Harvey Flores irrumpe como minero, con una historia particular, ¿tiene algo que decirle a la filosofía hoy en día?, por otro lado la filosofía tiene algo que decir sobre este imperativo, que se cumple cada vez menos en América Latina, o bien, cuando se cumple con este “tienes que comer”, ¿bajo qué condiciones se da?. Esta tragedia de muerte en donde se dice que “hubo violaciones a los derechos laborales y donde los mineros debían cumplir extenuantes jornadas de hasta doce horas”² se suma a los ya más de mil quinientos cincuenta y dos mineros muertos en el país en la explotación de minas de carbón³. Pero no solo a estas víctimas, sino a los miles de indígenas que también perecieron en las minas del Potosí colonial, de Zacatecas y Guanajuato; de la Bolivia, Colombia, Perú, Ecuador y Chile; todo a causa de la fiebre del oro y la plata que brotó salvajemente en Europa en los siglos XVI al XX. No solo a ellos, ya que son parte de una historia de explotación, marginación y muerte más grande, que como Eduardo Galeano ha documentado, ha venido padeciendo América Latina de diversas maneras y por diferentes tipos de explotación de los recursos naturales, en donde la víctima siempre ha sido el pobre⁴. Pero no solo América Latina y los indígenas de esta zona geográfica y política, sino también los negros, las mujeres, los campesinos y obreros de los países excluidos en el “sistema mundo” en esta edad de la globalización, usando las categorías de Enrique

¹ Reportaje de Alonso URRUTIA y Leopoldo RAMOS, Publicado por *La jornada*. 23 de febrero de 2006. El subrayado es nuestro.

² Según la investigación de Javier CASSIO, publicada por *Milenio*. 17 de marzo de 2006.

³ Cf. Patricia MUÑOZ Y Laura POY, *La Jornada*. 25 de febrero de 2006.

⁴ Cf. Eduardo GALEANO, *Las venas abiertas de América Latina*. 68ª ed. México, Siglo XXI. 1996, 486 pp.

Dussel⁵, son también las muchas víctimas a las que se suman los 65 mineros muertos en Pasta de Conchos y sus familias.

Repetimos, ¿esta historia de explotación, marginación y pobreza, interpela en algo a la filosofía? Creemos que sí, que hay un pensamiento que surge de este contexto, y este es un pensamiento crítico que nace en la periferia y crea nuevas categorías. Pero asumir dicha historia y plantear dicho pensamiento crítico es hacer una opción previa a la reflexión, una opción ética, así pues, una ética como filosofía primera, a decir de Lévinas. ¿Cómo es esto posible sin caer en el mero “discurso”? Solo es posible cuando esta filosofía es desde la experiencia del pueblo que sufre, desde esa experiencia del que padece, como menciona Enrique Dussel, pero con “nuevas categorías que se conviertan en una cadena de categorías que redefinen [¿reinterpretan?] todas las demás”⁶. Así pues, desde el clamor del que sufre por lograr el imperativo “tengo que comer”, desde “ese sujeto del cual tenemos una biografía única y que es corporal [material...] es cuando la corporalidad viviente sufre que nuestra subjetividad reacciona con el dolor”⁷. El encuentro con el dolor, es el encuentro con el Otro, con el que es totalmente otro. ¿Qué respuesta se puede dar en tal caso? Una respuesta ética. Emmanuel Lévinas⁸ dirá que lo esencial de la ética está en su intención trascendente, va más allá de la Totalidad, del Mismo, de la hipocresía Occidental. La ética es una óptica que va más allá de “lo visto”. De ahí que Lévinas va a transitar de la totalidad hasta la llamada del infinito, la trascendencia, la exterioridad, el rostro que excede dicha totalidad; es un transitar desde la ontología hasta la ética como filosofía primera. En un sentido profundo y en una toma de postura sobre lo que venimos exponiendo, Dussel afirma:

Todo esto cobra realidad práctica cuando alguien dice: "¡Tengo hambre!". El hambre del oprimido, del pobre es un fruto del sistema injusto. Como tal no tiene lugar en el sistema. En primer lugar por ser negatividad, falta-de, no-ente en el mundo. Pero, fundamentalmente, porque saciar estructuralmente el hambre del oprimido es cambiar radicalmente el sistema. En tanto tal el hambre es la exterioridad práctica o la trascendentalidad interna más subversiva contra el sistema: el "más allá" infranqueable y total⁹.

⁵ Enrique DUSSEL, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. 2ª ed. Madrid, Trotta, 1998, pp. 50-86.

⁶ Enrique DUSSEL, “Pensar el mundo desde la filosofía de la liberación”, conferencia magistral para el Coloquio internacional: pensamiento y producción del conocimiento: Vigencias y desafíos en América Latina. UNAM-CREFAL. Conferencia en DVD.

⁷ *Idem*.

⁸ Emmanuel LÉVINAS, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. 4ª ed. Trad. Daniel E. GUILLOT, Salamanca, Sígueme.1997, p. 55.

⁹ Enrique DUSSEL, *Filosofía de la liberación*. 4ª ed. México, Contraste. 1989, p. 54.

Pero se puede ir más allá y el mismo Dussel lo explica. La filosofía ha de partir de una experiencia originaria, al menos la filosofía que quiere ser coherente con lo que se vive y con el contexto, de modo que de entrada planteamos que sí, la filosofía es interpelada por el clamor del que sufre y del que padece. Dussel se referirá a esto cuando da cuenta del origen de la filosofía de la liberación y su relación con la filosofía de Emmanuel Lévinas:

Porque la experiencia originaria de la filosofía de la liberación consiste en descubrir el "hecho" masivo de la dominación, del constituirse de una subjetividad como "señor" de otra subjetividad, en el plano mundial (desde el comienzo de la expansión europea en 1492: hecho constitutivo originario de la "Modernidad"), centro-periferia; en el plano nacional (élites-masas, burguesía nacional-clase obrera y pueblo); en el plano erótico (varón-mujer); en el plano pedagógico (cultura imperial, elitaria, versus cultura periférica, popular, etc.); en el plano religioso (el fetichismo en todos los niveles); etc. Esta "experiencia" originaria -vivida por todo latinoamericano aun en las aulas universitarias europeas de la filosofía-, quedaba mejor indicada en la categoría de "*Autrui*" (otra persona como Otro), como *pauper*. El pobre, el dominado, el indio masacrado, el negro esclavo, el asiático de la guerra del opio, el judío en los campos de concentración, la mujer objeto sexual, el niño bajo la manipulación ideológica (o la juventud, la cultura popular o el mercado bajo la publicidad) no pueden partir simplemente de "*l'estime de soi*". El oprimido, torturado, destruido en su corporalidad sufriente simplemente grita, clama justicia: "¡Tengo hambre! ¡No me mates! ¡Ten compasión de mí!" -exclama el miserable-¹⁰.

1.2. Deseo metafísico antes que ontología

"La verdadera vida está ausente"¹¹, dice Lévinas. La metafísica se dirige a "otra parte", a lo "otro". Lo Otro metafísicamente deseado tiende "hacia lo *totalmente otro*, hacia lo *absolutamente otro*", el deseo metafísico es ruptura con la totalidad que va hacia lo infinito. El infinito, la trascendencia del rostro del otro, el ente del cual se puede tener una idea cuyo contenido la desborda, no es una representación del infinito, ya que esto implicaría un horizonte ontológico a la luz del ser en el mundo. El infinito es la nueva fuente de la actividad y la teoría. La infinición del infinito se da en la relación de "lo mismo" y "lo otro". De este modo, se da un movimiento, un éxodo de este mundo, donde la vida está ausente; surge la metafísica como movimiento hacia otro modo.

Para Lévinas, la relación con el otro es deseo metafísico, que es deseo de lo absolutamente Otro. ¿Cómo se da esta relación entre el Mismo y el Otro? Es una alteridad, la cual solo es posible a partir del Yo, ya que para que la alteridad se de es necesario "un pensamiento". El Otro metafísico es una alteridad que no es formal. El

¹⁰ Enrique DUSSEL, *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación. Con respuestas de Kart-Otto Apel y Paul Ricoeur*. Jalisco, Universidad de Guadalajara. 1993, p.141.

¹¹ E. LÉVINAS, *op cit*, p. 57.

Otro no limita al Mismo, de ser así el Otro no sería rigurosamente Otro, sino el Mismo por la comunidad de frontera. Entre el Mismo y el Otro no se pierde la distancia, sino que se mantiene, ya que la relación funciona como discurso, “en el que el Mismo, resumido en su *ipseidad* de “yo”-de ente particular único y autóctono- sale de sí”, por el discurso se impide que la relación entre el Mismo y el Otro se de la Totalidad. La relación es en el lenguaje, en donde el Mismo se ve forzado a salir de sí y el otro no corre el riesgo de perder su alteridad. El Otro es el Otro, se niega al sistema, pero no es negatividad, ya que esta no es capaz de trascendencia¹². El Otro no quiere “transformarse” en el Mismo, no es negatividad del ser, sino que es otro modo, pero no otro modo de ser del mismo.

Lévinas dirá que la metafísica precede la ontología. En la alteridad del Otro al Mismo, se da el cuestionamiento de la espontaneidad del Mismo, como ética. Es un cuestionamiento del Otro hacia el mismo, crítica del saber. Ahora bien, la teoría como “inteligencia de los seres” es “ontología que retorna lo Otro al Mismo”, pero “antes” de esta inteligencia de los seres, se da el cuestionamiento del Mismo por el Otro, y este cuestionamiento se formula así: “la crítica precede al dogmatismo, y la metafísica precede a la ontología”. Lévinas critica así el concepto de teoría como saber que le quita al otro su alteridad y junto con esta crítica al concepto de teoría, también critica el concepto de la libertad, entendida ésta como el no recibir nada fuera de mí. Así entendida la libertad, el conocimiento solo es identidad de sí, no abierto al otro, y aquí hace nuevamente una crítica a la tradición filosófica Occidental en cuanto al concepto de libertad:

Si la libertad denota el modo de permanecer el Mismo en el seno de lo Otro, el saber (en el que el ente, por la mediación del ser impersonal, se da) contiene el sentido último de la libertad. Se opondría a la justicia que comporta obligaciones frente a un ente que se niega a darse, frente a Otro que, en ese sentido sería ente por excelencia¹³.

Así entendida la libertad, hace del otro, lo mismo, le quita su alteridad ya que conocer es suspender al Otro para comprenderlo, para hacerlo “lo mismo”, asegura la autarquía del Yo. Una filosofía en donde no se cuestiona al Mismo, es según Lévinas una filosofía del poder que es por esencia asesino de lo Otro, una filosofía de la injusticia, esto es la ontología como filosofía primera. Lévinas se plantea en este ensayo la consideración del

¹² *Ibid*, pp. 62-66.

¹³ *Ibid*, p. 69

Otro como filosofía primera, ética “comunidad anónima, la sociedad del Yo con el Otro, lenguaje y bondad”¹⁴. Enrique Dussel, asumiendo la anterior dice: “El rostro del hombre se revela como otro cuando se recorta en nuestro sistema de instrumentos como exterior, como alguien, como una libertad que interpela, que provoca, que aparece como el que resiste a la totalización instrumental. No es algo; es alguien”¹⁵.

El otro resiste la posesión y rechaza el contacto, exigiendo una absoluta separación. En el deseo metafísico, Lévinas quiere superar el ontologismo parmenideano y reconocer otro campo de experiencia en que el ser es de otro modo, ya que el ser parmenideano solo sabe de de totalización, es el origen del saqueo a la tierra, es apropiarse, llevar el otro al mismo, es “egología” que pretende quitarle al otro su alteridad: “filosofía del poder, la ontología, como filosofía primera que no cuestiona el Mismo, es una filosofía de la injusticia”¹⁶. Una vez más, Dussel secundará esto diciendo:

El otro es la noción precisa con la que denominaremos la exterioridad en cuanto tal, la histórica, y no la meramente cósmica o físico-viviente. El otro es alteridad de todo sistema posible, más allá de "lo mismo" que la totalidad siempre es. El ser es y el no-ser es todavía o puede serlo el otro, diríamos contra Parménides y la ontología clásica¹⁷.

1.3. El Otro: principio de sentido

En el *humanismo del otro hombre*¹⁸, Lévinas va a hablar sobre la significación y el sentido como en acto que impugna la prioridad del Acto y de su privilegio de inteligibilidad y de significado, dice un “no” a la actualidad del ser en acto como inteligibilidad última y plantea que antes de toda significación hay una relación. Se reconoce la ética y no a la experiencia como fuente exclusiva de sentido. Es la no-prioridad del Mismo y el sí a lo intempestivo de lo extraño: el prójimo, el inenglobable.

Lévinas cuestiona el intelectualismo que reduce la significación a “contenidos dados a la conciencia”¹⁹ y en donde “la intuición, en rectitud de una conciencia que acoge datos, permanece como la fuente de toda significación, sean datos ideas, relaciones o cualidades sensibles”²⁰. En cambio, Lévinas va a decir que ningún dato está provisto de identidad por sí mismo, sino que necesita que dicho dato esté previamente

¹⁴ *Ibid*, p. 70-71.

¹⁵ E. DUSSEL, *Filosofía de la liberación*. p. 53.

¹⁶ E. Lévinas, op cit, p. 70.

¹⁷ E. Dussel, *Filosofía de la liberación*, p. 55.

¹⁸ Emmanuel LÉVINAS, *Humanismo del otro hombre*. 2ª ed. Trad. Graciano González y R. Arnáiz. Madrid, Caparrós. 1998, 113 pp. [Espirit, 6].

¹⁹ *Ibid*, p. 20.

²⁰ *Idem*.

insertado en un “horizonte iluminado”, de manera que sea posible la comprensión de dicho dato a la conciencia que la recibe y concluye: “la significación sería la iluminación misma de ese horizonte”²¹. Para Lévinas es posible hacer un paralelo entre el lenguaje y la experiencia, los cuales no son elementos aislados, sino que “significan” a partir del “mundo” y de la posición del que mira, de este modo la significación precede a los datos y los esclarece, “lo dado se presenta de entrada *en tanto que* esto o aquello, es decir, en tanto que significación. La experiencia es una lectura; la comprensión del sentido, una hermenéutica y nunca una intuición”²².

Lévinas plantea que la significación involucra todo el ser: “el ojo que ve está *esencialmente* en un cuerpo”²³ que es actividad por gesto y lenguaje. Y siguiendo Merleau-Ponty, retoma lo corporal en el ejercicio de la significación, en donde “el espectador se convierte en actor” y “simultáneamente, la visión opera en el seno mismo del espectáculo que acoge”²⁴:

El conjunto del ser debe producirse para iluminar lo dado. Debe producirse antes de que un ser se refleje en el pensamiento como objeto. Porque nada puede reflejarse en un pensamiento antes de que los focos se enciendan y el telón se levante del lado del ser. La función del que debe estar ahí para “recibir el reflejo” está supeditada a esa iluminación. Y esa iluminación es un proceso de reunión del ser²⁵.

Hacer posible la significación es la función del “objeto- obra o gesto cultural” y esta significación esta cargada de cuerpo, lenguaje y por tanto poesía.

La acción cultural no expresa un pensamiento previo, sino más bien, el ser al que dicha acción ya pertenece en tanto que encarnada. La significación no puede inventariarse en la interioridad de un pensamiento. El pensamiento mismo se inscribe en la Cultura a través del gesto verbal del cuerpo que lo precede y lo sobrepasa²⁶.

Para Lévinas será evidente, que el lenguaje a través del que la significación se produce en el ser es “un lenguaje hablado por espíritus encarnados” y por ello

El cuerpo es el hecho mismo de que el pensamiento se sumerja en el mundo que piensa y, en consecuencia, exprese ese mundo a la vez que lo piensa. El gesto corporal no es una descarga nerviosa, sino celebración del mundo, poesía. El cuerpo es un sintiente sentido; ésa es, según Merleau-Ponty, su maravilla²⁷.

²¹ *Ibid*, p. 22.

²² *Ibid*, p. 24.

²³ *Ibid*. p.. 25.

²⁴ *Ibid*. p. 26.

²⁵ *Idem*.

²⁶ *Ibid*, p. 27

²⁷ *Ibid*. p. 28

De este modo, la relación privilegiada entre el mismo y el otro, no es relación una relación que elimina la distancia, sino más bien es el discurso, es decir una relación de lenguaje, donde el otro es trascendental al Mismo y el Mismo sale de sí de modo que tal relación ya no es una relación de la totalidad, sino una relación de sentido²⁸. En su *Para una ética de la liberación II*, Enrique Dussel lo explica:

La voz que invoca, que llama, que interpela nos e-voca el olvido del Otro en el que permanentemente cae lo óntico-ontológico. La voz-del-Otro como otro re-voca la pretensión de absoluto que tiene la Totalidad y la con-voca en su in-vo-cación a a-vocarse a la causa del Otro, en la promoción de la justicia. Oír la voz-del-Otro como otro significa una apertura ética, un exponerse por el Otro que sobrepasa la mera apertura ontológica (la *Erschlossenheit* de Heidegger es un haber-nosla con la Totalidad; aún el "estado de resuelto" -*Entschlossenheit*- no es sino el modo auténtico de dicha apertura ontológica y no-ética): es la apertura misma de la Totalidad al Otro, apertura meta-física²⁹.

La conciencia ética o metafísica, se da entonces en el encuentro con la voz del otro quien clama por la justicia desde la exterioridad y cuestiona así la totalidad del Mismo.

2. EL CARA-A-CARA COMO METÁFORA VIVA

2.1. La metáfora, excedente de sentido

Paul Ricoeur en *La metáfora viva*³⁰, nos abre un mundo nuevo de sentido, que nos parece, podemos tomar para explorar más profundamente la cuestión del otro y del cara-a-cara que encierra, en términos levinasianos, el infinito y por otro lado el otro modo de ser. Ricoeur en su análisis de la metáfora retoma la definición aristotélica de la misma. Inicia este estudio recordando que el problema de la metáfora es el legado de una disciplina que desapareció de los cursos de los centros docentes desde el siglo XIX, la retórica. No obstante, como el tema tiene un carácter relevante para nuestros días. Se remonta Ricoeur, pues, hasta Aristóteles, en especial porque en él aparecen una misma definición para la metáfora en dos de sus textos, a saber, la *Retórica* y la *Poética*. Esto es lo que llama la atención, ya que el primero es un texto dedicado expresar lo verosímil como prueba de la elocuencia, una relación entre el concepto retórico y el concepto lógico que va a ser base para toda la retórica filosófica, de la cual se excluye la poética. La *Poética* en cambio, no es elocuencia, sino que trata de las pasiones y la compasión; la poesía no pretende probar nada, su finalidad es mimética, su verdad está en el *mythos*

²⁸ E. LÉVINAS, *Totalidad e infinito*, pp. 63-65.

²⁹ Enrique DUSSEL, *Para una ética de la liberación*. T. II. Buenos Aires, Siglo XXI. 1973, pp. 53-54.

³⁰ RICOEUR, Paul, *La metáfora viva*. 2ª ed. Trad. Agustín NEIRA. Madrid, Cristiandad-Trotta. 2001, 434 pp.

trágico. Así lo que llama la atención es que al ser dos obras con un universo diferente cada una, la metáfora se hace presente en ambas. Hay pues “una única *estructura* de la metáfora, pero con dos *funciones*: una retórica y otra poética”. Esta dualidad distintiva de la metáfora es en la que se basa su justificación última³¹.

La definición de la metáfora que aparece en ambas obras bajo el epígrafe de *lexis* es: “la metáfora consiste en trasladar a una cosa un nombre que designa otra, una traslación de género a especie o de especie a género, o de especie a especie o según una analogía”³². De aquí se pregunta Ricoeur de qué manera la *lexis* se relaciona con la *Poética*. Así inicia todo un riguroso análisis del término y de su lugar en ambas obras de Aristóteles, de donde va sacando sus conclusiones, en primer lugar que la metáfora afecta al nombre, no al discurso; en segundo lugar que la metáfora se define en términos de movimiento, en donde la epífora de una palabra se describe como una especie de desplazamiento desde... hacia, el subsiguiente análisis de esta conclusión llevará a Ricoeur a otra más y es que la epífora del nombre es lo que se impone como el núcleo común de la *Poética* y a la *Retórica*, además de que la epífora va a garantizar la unidad de sentido de la metáfora, también queda esbozada una tipología de la metáfora en base a su definición. Por otro lado Ricoeur va a notar la relación entre metáfora y comparación que se encuentra en el capítulo IV de la *Retórica* cosa que se excluye de la *Poética*, de donde subraya Ricoeur la importancia que la metáfora ocupará en el discurso filosófico en tanto toque de inspiración y expresión de brillantez, mecanismo que permitirá el puente entre filosofía y poética³³.

A continuación Ricoeur se pregunta por el lugar de la *lexis* tanto en la retórica como en la poética. En primer lugar enfatiza que la función retórica y la función poética de la metáfora no coinciden. En la *Retórica* su función es de claridad, el calor, el tono, la conveniencia y las palabras escogidas, ayuda pues al fin mismo de la retórica: persuadir al oyente. En cambio la función poética de la *lexis* es otra, en tanto el poema tiene una trama (*mythos*), pero una trama que intenta imitar la acción, o de la naturaleza, la *lexis* tiene una función mimética.

Más adelante Ricoeur expone y analiza “la perplejidad”, como él mismo la llama, que se encuentra en toda la exposición anterior y que tiene que ver con la función de la semejanza que aparece en la explicación de la metáfora. Aquí Ricoeur da un giro y

³¹ Cf. *Ibid*, pp. 15-20.

³² *Ibid*, p. 21.

³³ Cf. *Ibid*, pp. 21-43.

pasa a disociar la condición de la semejanza de la condición de la teoría de la sustitución y reinterpreta la función de la semejanza en la línea de la teoría de la interacción. Lo primero que hace Ricoeur es comprobar la relación entre sustitución y semejanza y ver los problemas que esto representa para la relación entre interacción y semejanza. De modo que encuentra en la tropología clásica de la retórica, que la metáfora es el tropo por semejanza, como ya se expuso y esta relación con la semejanza no es un rasgo aislado, sino que la semejanza actúa en las ideas cuyos nombres son palabras. Esta solidaridad entre metáfora y semejanza, se ve en que después de Aristóteles se invierte la relación que había entre metáfora y comparación, y por otro en que la lingüística estructural se queda solo con la metáfora y la metonimia, es decir con la contigüidad y la semejanza, en su afán por simplificar el cuadro de los tropos³⁴.

Ricoeur aborda luego lo que él llama el momento “icónico” de la metáfora. Este aspecto es fundamental para nuestro tema, ya que empesaremos a ver que la metáfora dice más de lo que enuncia. Aquí sigue el estudio de Paul Henle para mostrar un primer intento de desvincular el pacto de unión entre la sustitución y la semejanza. Henle comienza por reformular la definición de Aristóteles de la metáfora sin constituir una teoría preactiva, aunque sí se vinculará a ella. Dice: “llamemos metáfora a todo deslizamiento (*shift*) del sentido literal al sentido figurativo”³⁵. Luego se prepara la introducción de la semejanza y dice que todo sentido metafórico es mediato ya que la palabra es el signo inmediato de su sentido literal y el signo mediato de su sentido figurativo. Hablar por metáfora, es decir algo de otro “a través de” (*through*) algún sentido literal, “este rasgo dice más que *shift*, que también se podría interpretar en términos de desviación y de sustitución”³⁶. Y termina diciendo que si la metáfora hace pensar en un breve discurso, es porque ella misma es un breve discurso. Aquí ve Ricoeur la introducción del carácter icónico que especifica la metáfora entre todos los tropos. Henle, toma de Peirce su concepto de Icono: “lo propio del icono es contener una dualidad interna que es al mismo tiempo superada”. De ahí que la metáfora se analice en dos modalidades de relación semántica, tanto literalmente e icónicamente. Esto será lo que distinga a la metáfora de los demás tropos, ya que esta es capaz de extender el vocabulario y se presenta como una guía para nombrar nuevos objetos. Por lo que, la metáfora, si no añade nada a la descripción de mundo, al menos, en tanto

³⁴ Cf. *Ibid*, pp. 233-234.

³⁵ *Ibid*, p. 252.

³⁶ *Idem*.

función poética, aumenta nuestro modo de sentir, al simbolizar una situación por medio de otra, así en la función poética, la metáfora extiende el poder en dos sentidos, desde lo cognoscitivo a lo afectivo. Lo que es relevante en esta teoría de Henle es que no obliga a elegir entre una teoría predicativa y otra icónica. Pero esta teoría, a pesar de las intuiciones que aporta, no encontró eco debido a la pérdida de interés en el tema de la semejanza en estudios posteriores³⁷.

Sin embargo, Ricoeur va a exponer sus razones para seguir en la línea de la semejanza, ya que para él ésta es un factor necesario en la teoría de la tensión, más que en la de la sustitución, por otro lado, la semejanza no es sólo una construcción del enunciado metafórico, sino más bien su producto. Además de que la semejanza puede admitir un estatuto lógico que puede superar la equívocidad y finalmente que el carácter icónico de esta se debe formular de tal manera que la imaginación misma se convierta en ocasión propiamente semántica del enunciado metafórico³⁸. Este estudio contiene una propuesta de Ricoeur sobre la necesidad de una nueva disciplina, la metalingüística, es decir una psicología que no sea pre-lingüística sino pos-lingüística para que pueda unir el análisis componencial de los sémicos y las operaciones de la mente que atraviesa estos campos.

Luego, Ricoeur estudia la relación “Icono e imagen”, estudio que lo lleva a la pregunta ¿Qué es “ver como”? y siguiendo la ruta de Wittgenstein, el “ver como” resultará ser la inversión necesaria en todo este estudio, que permitirá el paso del campo semántico al campo hermenéutico que se verá en el siguiente estudio. El “ver como” es un acto, el acto de leer, comprender es hacer algo, y asegura el acto de unión entre el sentido verbal y la plenitud de la imagen en el mismo contexto del lenguaje, no en el de las ideas, “el sentido metafórico se nutre en la densidad de lo imaginario liberado por el poema”³⁹ dirá Ricoeur, después de mencionar que el secreto de la epífora reside en la naturaleza icónica del paso intuitivo. Así, “ver como... designa la mediación no verbal del enunciado metafórico. Con esta afirmación, la semántica reconoce su frontera; y al hacerlo, culmina su obra”⁴⁰.

¿El enunciado metafórico dice algo de la realidad? Esta es la cuestión que Ricoeur aborda en casi al final del libro. Pero aun más, se cuestiona si tiene algún sentido ésta pregunta, de donde entra a la descripción de los postulados de referencia, que se pueden

³⁷ Cf. *Ibid*, pp. 255-258.

³⁸ Cf. *Ibid*, pp. 258-268.

³⁹ *Ibid*, p. 285.

⁴⁰ *Idem*.

plantear por dos vías, la semántica y la hermenéutica. En cuanto al postulado semántico, se centra en el carácter sintético de la operación central del discurso, es decir, la predicación, la cual enfrenta las diferencias y oposiciones entre significantes y significados en el ámbito fonológico y léxico de una lengua dada. Ricoeur recorre los postulados de referencia en Frege, Benveniste, Wittgenstein y Strawson, de los cuales se separa, ya que el postulado de referencia al que Ricoeur se dirige es a las entidades particulares del discurso que llama “textos”, lo que implica una extensión mayor que la frase, de modo que lo que compete ahora no es ya la semántica, sino la hermenéutica⁴¹. El texto es para Ricoeur,

Una realidad compleja de discurso cuyos caracteres no se reducen a los de la unidad de discurso o frase. Por texto, no entiendo sólo ni principalmente la escritura, aunque ésta plantea por sí misma problemas originales que interesan directamente a la referencia; entiendo, prioritariamente, la producción del discurso como una obra. Con la obra, como la palabra indica, nuevas categorías, esencialmente prácticas, surgen en el campo del discurso, categorías de la producción y del trabajo⁴².

El trabajo al que se refiere en esta definición tiene que ver con que el discurso es la sede de un trabajo de composición, o de “disposición”. Que no es reductible a una suma de frases, por otro lado, esa disposición obedece a reglas formales que no son tanto de la lengua sino del discurso, o sea, los géneros literarios, y finalmente esa producción codificada en una obra singular, se puede llamar estilo. Es a esto a lo que Ricoeur se dirige en esta trabajo de interpretación “es el texto como obra: disposición, pertenencia a géneros, realización en un estilo singular, son las categorías propias de la producción del discurso como obra”⁴³. Pero da un paso más Ricoeur, no se trata solo de la obra y su estructura, sino que supone su mundo, lo primero es su sentido, el segundo su denotación. De modo que ya no solo son los enunciados científicos los que exclusivamente denotan, “en la obra literaria, el discurso despliega su denotación como de segundo rango, en favor de la suspensión de la denotación de primer rango del discurso”⁴⁴. De modo que si es verdad que tanto el sentido literal como el metafórico se distinguen, por otro lado, se articulan en una interpretación, también en una interpretación se libera otra de segundo rango que “es propiamente la denotación metafórica”.

⁴¹ Cf. *Ibid*, pp. 287-290.

⁴² *Ibid*, p. 291.

⁴³ *Idem*.

⁴⁴ *Ibid*, p. 293.

Desde luego que hay objeciones a la referencia que pudieran permitir a la metáfora suscitar una pretensión de verdad. Ricoeur las enumera y no obstante muestra que algunos autores ya empezaban a vislumbrar la posibilidad de que la frase poética, aunque “objetivamente falsa sea subjetivamente verdadera” como Jean Cohen confiesa. Por otro lado, después de una búsqueda de “otra” referencia que la interpretación debe explicitar, la metáfora gana una firmeza a dicha teoría de la referencia por la transferencia de una relación que es lo inverso de la denotación. Luego pasa a los modelos de metáfora, en donde de manera sorprendente se evidencia que los modelos científicos (a escala, análogos, teóricos) son precisamente modelos de re-descripción, son una “referencia metafórica”, donde las cosas mismas son “vistas como”. De aquí Ricoeur enuncia con toda seguridad que la obra poética es como un todo y “proyecta un mundo”⁴⁵.

Finalmente Ricoeur expone el concepto de verdad metafórica y desarrolla tres conclusiones: “la función poética y la función retórica sólo se distinguen plenamente una vez aclarada la unión entre ficción y re-descripción”; “la metáfora es, al servicio de la función poética, esa estrategia de discurso por la que el lenguaje se despoja de su función de descripción directa para llegar al nivel mítico en el que se libera su función de descubrimiento”; “podemos aventurarnos a hablar de verdad metafórica para designar la intención “realista” que se vincula al poder de re-descripción del lenguaje poético”⁴⁶. De este modo, Ricoeur muestra cómo la metáfora es un proceso retórico por el que el discurso libera el poder de las ficciones para describir la realidad, de modo que nuevamente se vincula con Aristóteles en su *Poética*: la *poiêsis* del lenguaje procede de la conexión entre *mythos* y *mimesis*. Finalmente, se descubre el verdadero lugar de la metáfora en este estudio, el cual no le corresponde en el nombre, no en la frase, sino que la metáfora tiene su lugar más íntimo y último en la cópula del verbo ser: el “es” metafórico significa a la vez “no es” y “es como”.

Después de haber hecho este recorrido sobre el tema de la metáfora, queremos ahora establecer la relación entre los resultados expuestos y los conceptos levinasianos sobre el otro y el cara-a-cara los cuales, nos parece se acercan a las características de la metáfora sin limitarse a ello.

2.2. Cara-a-cara: más allá del discurso

⁴⁵ Cf. *Ibid*, pp. 302-321.

⁴⁶ *Ibid*, pp. 325-326.

La apertura ética es más que oír la voz del Otro. Lévinas habla del privilegio de la visión en la relación con el Otro. Si bien, el recibimiento del rostro se da fundamentalmente en el lenguaje, la visión no queda excluida, al contrario, la visión supone tanto el ojo, la cosa y la luz. La visión ve al objeto en la luz e invita a tocarlo, al tacto, que implica una relación de significación, y sin embargo, la luz condiciona las relaciones entre los datos, por ello, finalmente para Lévinas, la visión no es una trascendencia, la luz muestra el espacio vacío o limita al objeto siendo la visión pues: “una condición de significación *lateral* de las cosas en el Mismo”⁴⁷, la luz muestra la forma de las cosas, pero bajo la forma, las cosas se ocultan, la visión al ser sensible, está condicionado por el mismo, a sus facultades, a la luz o a la oscuridad, la visión domina a los seres, ejerce un poder sobre ellos. Más bien, la posición de cara, el rostro se mantiene en relación conmigo por el discurso y no por la visión. Discurso que cuestiona el Yo, este cuestionamiento parte del otro, no del mismo⁴⁸.

La relación del otro por el discurso no violenta al Mismo, su resistencia no obra negativamente, sino que más bien “tiene una estructura positiva: ética”⁴⁹, el otro se revela, aunque en su epifanía niega la posesión de mis poderes, desafía así mi poder de poder. “El ser que se expresa impone, pero precisamente desde su miseria y desde su desnudez –desde su hambre- sin que pueda hacer oídos sordos a su llamado”⁵⁰, por el rostro del otro, que se abre en el discurso, no me puedo ocultar en el silencio. El plano ético precede al plano de la ontología, ya que la relación del ente del Otro y el ente del Mismo en anterior a la especulación de un ente sobre el ser de otro, y como ya se dijo esta relación, este cara-a-cara se da en el discurso, en el lenguaje que instaura la significación. Pero Lévinas va más allá y dice que el lenguaje funda la razón cuando es instaurado por el cara-a-cara: “Si el cara-acara funda el lenguaje, si el rostro aporta la primera significación, instaura la significación misma en el ser, el lenguaje no sirve solamente a la razón, sino que es la razón”⁵¹, la racionalidad del lenguaje, como racionalidad primera es lo infinito que se presenta en el rostro y es primera significación que rompe con lo impersonal dando acceso al Yo de una relación. En el lenguaje, pues, el Yo es capaz de socializar.

⁴⁷ E. LÉVINAS, *Totalidad e infinito*, p. 205.

⁴⁸ Cf. *Ibid*, pp. 207-209.

⁴⁹ *Ibid*, p. 211.

⁵⁰ *Ibid*, p. 214.

⁵¹ *Ibid*, p. 221.

Lévinas da un paso más, y afirma que en la socialización se me presenta el rostro del Otro en su desnudez, indigente, pobre y extranjero y esta es expresión del otro que me cuestiona, de esta forma este pobre y extranjero se presenta como igual ante un tercero que nos mira y es toda la humanidad, esta relación con el otro es mandato, señala mi responsabilidad, es exhortación, la palabra profética⁵². Paulo Freire, en un su intencionalidad pedagógica de búsqueda de diálogo y con ello el encuentro con el los hombres (rostro del otro) haciendo a un lado mi la autosuficiencia y promoviendo la socialización demanda la “fe” en los hombres (en el otro) como condición previa a el diálogo y dice:

La autosuficiencia es incompatible con el diálogo. Los hombres que carecen de humildad y la han perdido no pueden aproximarse al pueblo. No pueden ser su compañero de pronunciación del mundo. Si alguien no es capaz de sentirse y saberse tan hombre como los otros, significa que le falta mucho por caminar, para llegar al lugar de encuentro con ellos. [...] No hay diálogo, tampoco, si no existe una intensa fe el los hombres [...] La fe en los hombres es un dato a priori del dialogo. Por ello, existe aun antes de que éste se instaure. El hombre dialógico tiene fe en los hombres antes de encontrarse frente a frente con ellos. Ésta sin embargo, no es una fe ingenua. El hombre dialógico que es crítico sabe que el poder de hacer, de crear, de transformar, es un poder de los hombres⁵³.

2.3. Cara-a-cara como excedencia de sentido

Es en el cara-a-cara que el ente puede entrar en relación con lo otro sin que eso otro destruya su sí mismo, es la relación con otro que se da y al mismo tiempo se oculta. Pero esta relación con otro “no es solamente un alter ego: es que yo no soy. Y no lo es por su carácter, por su fisonomía o su psicología, sino en razón de su alteridad. Es por ejemplo, el débil, el pobre, “la viuda y el huérfano”, mientras que yo soy el rico y poderoso”⁵⁴. El cara-a-cara es el modo en que se lleva a cabo la relación con lo separado, el lazo sin contacto entre el mismo y el otro. Esta relación se da como hospitalidad, acogida desinteresada del otro en la otredad que se exhibe en su rostro: no es visión, como ya vimos, sino un tomar a cargo. El cara-a-cara es abordar sin hacer propio, la caricia que cumple con la “excedencia”. La trascendencia de la caricia, movimiento ético y erótico, permite surgir como lo heterogéneo⁵⁵. Una alteridad a título positivo es lo femenino la cual es contrariedad que permite que un término retenga

⁵² Cf. *Ibid*, p. 226.

⁵³ Paulo FREIRE. *Pedagogía del oprimido*. 49ª ed. Trad Jorge Mellado. México, Siglo XXI. 1997, p.104.

⁵⁴ Emmanuel LÉVINAS, *El tiempo y el otro*. Trad. José Luis Prado Torío. Barcelona, Paidós. 1993, p. 127.

⁵⁵ Cf. Mario LIPSITZ, *Eros y nacimiento fuera de la ontología griega: Emmanuel Lévinas y Michel Henry*. Buenos Aires, Prometeo Libros. 2004, pp. 132-133.

absolutamente su otredad⁵⁶. La diferencia sexual troquea la realidad de otro modo y condiciona la posibilidad de la realidad como multiplicidad, esto contra Parménides y su unidad del ser. Lo femenino es el misterio por en el pudor (aquí se aleja Lévinas de las lecturas de culto a lo femenino que la presentan romántica, desconocida o ignorada), todo su poder consiste en su alteridad, su misterio constituye su alteridad, la cual “consiste en retirarse a otro lugar, es un movimiento opuesto al de la conciencia. Pero no por ello es inconciente o subconsciente, y no veo otra posibilidad que llamarlo misterio”, dice Lévinas. Así el eros, no es una relación de poder, ni de posesión sino de conocimiento, no de lucha ni fusión, sino que:

La caricia es un modo de ser del sujeto en el que el sujeto, por el contacto con otro, va más allá de ese contacto. El contacto en cuanto sensación forma parte del mundo de la luz. Pero lo acariciado, propiamente hablando, no se toca. No es la suavidad o el calor de la mano que se da en el contacto lo que busca la caricia. Esta búsqueda de la caricia constituye su esencia debido a que la caricia no sabe lo que busca [...] es como un juego con algo que se escapa, un juego absolutamente sin plan ni proyecto, no con aquello que puede convertirse en nuestro o convertirse en nosotros mismos, sino con algo diferente, siempre otro, siempre inaccesible, siempre por venir. La caricia es la espera de ese puro porvenir sin contenido⁵⁷.

Pedro Enrique García comenta, “en la diferencia sexual no hay contradicción y tampoco dualidad; la diferencia sexual designa un misterio, un acontecimiento que se encuentra más allá de todo análisis genético y afectivo”⁵⁸. Esta relación erótica en Lévinas se presenta como la inadecuación total entre el “*intentio* y el *intentum*” en la relación erótica, que más adelante, en su *Totalidad e infinito*, Lévinas definirá como deseo y que será central en esa obra⁵⁹. Así, en el cara-a-cara, en la caricia y en el otro metafísicamente deseado, el cual no es deseo del pan que como, no es deseo de “lo que puedo satisfacerme como si hubiese simplemente faltado. Por ello mismo, su alteridad se reabsorbe en mi identidad pensante o de poseedor”⁶⁰. En el cara-a-cara encontramos una alteridad, pero, como dice Pedro Enrique García:

La alteridad se vuelve, paradójicamente, un presente que rompe con la identidad, se es uno-en-otro. Así llegamos a lo que Lévinas designa un “existir pluralista” [...] Frente a toda una tradición que concibió la identidad como el principio de la filosofía, Lévinas

⁵⁶ Cf. E. LÉVINAS, *El tiempo y el otro*, p. 128.

⁵⁷ *Ibid*, p. 133.

⁵⁸ Pedro Enrique GARCÍA RUIZ, *Emmanuel Lévinas: fenomenología y subjetividad de la ontología fundamental a la pasividad ética. Un estudio del primer periodo de su obra (1930-1949)*, Tesis de Maestría. México, UNAM. 1999, p. 167.

⁵⁹ *Idem*.

⁶⁰ E. LÉVINAS, *Totalidad e infinito*, p. 57.

propondrá una filosofía fundada en la diferencia, en una alteridad que nunca podrá ser correlato de una conciencia intencional, ni parte de una estructura ontológica anónima de la cual se participa desde siempre; en suma: la alteridad no es la negación de la identidad como lo creyó Hegel, es la naturaleza misma de la subjetividad”⁶¹.

Por otro lado, notamos que para Lévinas, Eros, se presenta como contacto, como caricia que consiste en “no apresar nada”, es sensibilidad. La caricia no busca apresar, poseer, dominar una libertad hostil, hacer de ella su objeto, la caricia “busca lo que no es aún”⁶². Eros va más allá del rostro, pero la voluptuosidad de la relación entre los amantes, por otro lado, excluye al tercero, es “intimidad, soledad de dos, sociedad cerrada, lo no-público por excelencia”. Pero por esa relación se da una nueva categoría, la presentación del porvenir, que se aleja de este amarse a sí mismo (por cuanto amo al amor que me tiene la amada), esa categoría nueva que rompe con ese retornar a sí mismo es la relación con el hijo⁶³. De este modo, “la fecundidad testimonia una unidad que no se opone a la multiplicidad, sino que, en el sentido preciso del término, la engendra”⁶⁴. El cara-a-cara como caricia, se desprende como deseo metafísico y se presenta como excedencia de sentido que, dirá Lévinas, “tiende hacia lo *totalmente otro*, hacia lo *absolutamente otro*”⁶⁵.

2.4. De otro modo que ser o más allá de la metáfora

Al finalizar el recorrido sobre el estudio de Paul Ricoeur acerca de la metáfora, vimos cómo el verdadero lugar de la metáfora más íntimo y último está en la cópula del verbo ser: el “es” metafórico significa a la vez “no es” y “es como”. Veremos cómo el “de otro modo de ser”, coincide con este sentido de la metáfora, pero aun va más allá, más allá de la esencia.

2.4.1. El Otro “da lugar”: metáfora creativa

Lévinas se pregunta de dónde se ha de producir lo “de-otro modo” absoluto de lo “más allá del ser” que tanto Platón y Plotino enunciaron, si hay una indescartable identidad de los mismo. El propone que surgirá solo en la sustitución del otro⁶⁶. Ante el tedio de “lo mismo”, todo queda absorbido en la “vanidad de vanidades” de modo que “no hay

⁶¹ Pedro E. GARCIA, *op cit*, pp 170-171.

⁶² Cf. E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, pp. 167-268.

⁶³ Cf. *Ibid*, pp. 274-276.

⁶⁴ *Ibid*, p. 282.

⁶⁵ *Ibid*, p. 57.

⁶⁶ Emmanuel LÉVINAS, “Ideología e idealismo”, en su *De Dios que viene a la idea*. Trad. G. González y J.M. Ayuso. Madrid, Caparrós. 1995, p. 37.

nada nuevo bajo el sol, como Quohélet menciona. Lo único que no se absorbe, que no se deja absorber es “el otro”, de modo que el Otro es la más original excepción del orden⁶⁷. El Otro “da lugar” a una relación de trascendencia no porque sea novedad, por el contrario, debido a que la responsabilidad por el Otro es trascendencia es por lo que puede haber algo nuevo bajo el sol. En este transgredir el orden, encontramos uno de los principales aspectos de la metáfora en Ricoeur, como expresa Manuel Maceiras Fafian: “La metáfora –a su vez- produce una transgresión categorial al introducir una diferencia en relación a un orden lógico constituido”⁶⁸. Por otro lado, dice Lévinas:

Que lo otro (*autre*) en tanto no sea una forma inteligible unida a otras formas en un proceso de “devalimiento” intencional, sino más bien un rostro, la desnudez proletaria, la privación; que lo otro sea lo otro (*autrui*), que la salida de sí mismo sea la aproximación al prójimo, que la trascendencia sea proximidad, que la proximidad sea responsabilidad para con el otro, sustitución del otro, expropiación por el otro, condición –o incondición- de rehén, que la responsabilidad como respuesta sea el Decir previo; que la trascendencia intercambio de signos, el “don”, la “casa abierta”: todos ellos son términos éticos a través de los que se significa la trascendencia como humanidad o el éxtasis como des-interesamiento. Idealismo anterior a la Ciencia y a la Ideología⁶⁹.

2.4.2. Más allá de la metáfora

Lévinas va a plantear en su *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*⁷⁰, la facticidad de pensar “lo otro que el ser, de otro modo que ser” y aclara que no se trata del ser ni del no ser, sino de *otro modo que ser*, e inmediatamente se pregunta si en este adverbio “de otro modo”, no está implícito el verbo ser, a lo que responde que si bien, en nuestras lenguas occidentales, el ser es “indestronable”, si nos quedáramos ahí, aquí mismos se acabaría toda posibilidad de pensar otros mundos. Hay un contraste, dice Lévinas, por un lado la esencia es interés, egoísmo, guerra. Por otro lado, la paz, en la que reina la razón, se presenta como “otro modo que ser”, en esta tensión se da lo más allá de la esencia⁷¹.

Lévinas pasa al problema que plantea el decir y lo dicho. En especial surge la pregunta de si el ser, encierra a lo otro que el ser, en el enunciado que el ser hace de lo otro que el ser: “El destino sin salida en el cual el ser encierra inmediatamente al enunciado de lo *otro* que el ser ¿no depende del encarcelamiento que lo dicho ejerce

⁶⁷ Cf. *Ibid*, p. 38.

⁶⁸ Manuel MACEIRAS Fafian, J. TREBOLLE B. *La hermenéutica contemporánea*. Colombia, Cincel. 1990, p. 165.

⁶⁹ E. LÉVINAS, “Ideología e idealismo”, p. 40.

⁷⁰ Emmanuel LÉVINAS, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. 3ª ed. Trad. Antonio Pintor Ramos. Salamanca, Sígueme. 1999. 267 pp.

⁷¹ Cf. *Ibid*, pp 46-47.

sobre el decir, del oráculo en el que se inmoviliza lo dicho?”⁷². Aquí Lévinas trata sobre el decir pre-original, que es del orden más “grave” que el ser y anterior al ser y en este decir pre-original el decir y lo dicho son correlativos entre sí. Aunque Lévinas reconoce que al fin el lenguaje es esclavo pero indispensable para el esclarecimiento de lo otro que el ser, y sin embargo el lenguaje es infiel pues, en lo dicho ya se haya traicionado el de otro modo que ser, ya que el decir que lo anuncia está sometido a lo dicho. A este problema, de orden metodológico, propone:

Lo de otro modo que ser se anuncia en un decir que también debe desdecirse para de este modo, arrancar también lo de otro modo que ser a lo dicho en que lo de otro modo que ser comienza ya a no significar otra cosa que un ser de otro modo [...] ¿Este decir y este desdecirse pueden reunirse, pueden darse al mismo tiempo? De hecho, exigir tal simultaneidad significa ya referir lo otro que al ser y al no-ser⁷³.

Realizar lo anterior, reconoce Lévinas, requiere de mucha audacia, ya que, continúa, “De otro modo que ser: se trata de enunciar el relampagueo de un destino que reina en la esencia y cuyos fragmentos y modalidades, a pesar de su diversidad, pertenecen unos a otros”⁷⁴, no escapan al Orden. Encontrar ese relampagueo implica la tarea de pensar en un “desgarrón de la esencia” que nos lleva a un no-lugar. Por otro lado, explica, la excepción de “lo otro que el ser” es la subjetividad, la humanidad, el sí-mismo que no tolera las anexionas a la esencia: el hombre.

Lo de otro modo que ser, no se sitúa en un orden sustraído al tiempo, pero en el tiempo debe darse también esa quiebra para que aflore la subjetividad, es decir, el tiempo “debe mostrar la ambigüedad del ser y de lo de otro modo que ser”, es por ello que se debe pensar en su temporalización no como esencia, sino como Decir, pero éste escapa al *epos* de la esencia que “lo engloba y lo significa más allá”, la vía que propone Lévinas para el “nudo y desanudamiento de la esencia y lo otro que la esencia” es la “subjetividad”, y ésta es el no-lugar ante la responsabilidad para con el otro. La responsabilidad para con el otro es el tiempo de lo dicho y de la esencia en donde se deja de escuchar el decir pre-original ⁷⁵.

La responsabilidad para con el Otro, me impele al otro y me acerca a él, me lo hace próximo. Lévinas dirá que “la subjetividad, obligada a la vista del prójimo, es el

⁷² *Ibid*, p. 48.

⁷³ *Ibid*, p. 50.

⁷⁴ *Ibid*, p. 51

⁷⁵ Cf. *Ibid*, pp. 52-53.

punto de ruptura de la esencia excedida por el Infinito”⁷⁶. Pero continúa diciendo que es “punto de ruptura pero también de sutura”, ya que la subjetividad en su ser, si bien deshace la esencia, por otro lado se substituye por el otro y en tanto que uno-para-el-otro, “se reabsorbe en significación, en decir, o verbo del infinito”⁷⁷. La significación, por otro lado, precede a la esencia. La substitución-significación es substitución de la subjetividad del sujeto. Ya no es un Yo generalizado, no un sujeto en general, pasa del Yo al mí, de tal manera que no puede escapar de su responsabilidad de hacerse cargo del otro.

La humanidad y la subjetividad significan uno-en-lugar-del-otro, esto es signo antes de la esencia, gratuidad, por lo que dirá Lévinas: “la ruptura de la esencia es ética”⁷⁸. Esa ruptura es la subjetividad del sujeto, su sensibilidad, deserción o derrota de la identidad del Yo, expiación. La responsabilidad para con el Otro es alteridad, exposición, Decir. Esta expresión es responsabilidad más allá del ser, el cual se altera en la sinceridad del Decir, “a través del descubrimiento del sufrimiento”⁷⁹. Al ser asumida por el Bien, deja de ser una alteridad violenta.

3. ALTERIDAD: PRINCIPIO DEL CONFLICTO DE LAS INTERPRETACIONES

3.1. El texto y el otro

3.1.1. El texto

Más arriba, cuando expusimos la teoría de Ricoeur sobre la metáfora viva, citamos su concepto de texto el cual tiene su antecedente⁸⁰ el dos de sus escritos previos: “Qué es un texto” y “La función hermenéutica del distanciamiento”, publicados en español en *Del texto a la acción*⁸¹. Aquí Ricoeur propone que el texto es el paradigma de la distanciación en la comunicación y desarrolla esta noción de texto en base algunos aspectos. El primero es el que el discurso oral es ya “un rasgo de distanciamiento absolutamente primitivo, que es la condición de posibilidad de todos los que consideraremos luego”⁸². En segundo lugar, esta distanciación primitiva se amplía más

⁷⁶ *Ibid*, p. 56.

⁷⁷ Cf. *Ibid*, 58.

⁷⁸ *Ibid*, p. 59

⁷⁹ *Ibid*, p. 60.

⁸⁰ Cf. Javier Bengoa RUIZ de Azúa. *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*. Barcelona, Herder. 1992. p. 110.

⁸¹ Cf. Paul RICOEUR, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Trad. Pablo Corona. Buenos Aires-México. FCE, 2001.

⁸² *Ibid*, p. 97.

allá del acto de hablar de modo que el discurso es una obra y este carácter de obra del discurso hace que la noción de significación reciba una especificación nueva y por ello hay un problema de interpretación de las obras que es irreductible a la mera intelección de las frases unas tras otras, el resultado es que en adelante, la explicación es el camino obligado de la comprensión, desde luego, esto no significa que la explicación pueda eliminar el acto de la comprensión⁸³. En tercer lugar, a las distancias se añade la producida por la escritura. Esta, en primer lugar, convierte al texto en algo autónomo respecto de la intención del autor, de modo que lo que el texto significa ya no coincide con lo que el autor ha querido decir pues, significación verbal y significación mental tienen destinos diferentes. En cuarto lugar, como menciona explica Javier Bengoa, la escritura libera al discurso de la referencia inmediata a un mundo común presupuesto en diálogo y lo abre a un mundo propio que es el mundo de la obra, que finalmente constituye la problemática decisiva de la hermenéutica⁸⁴. Ricoeur va a mostrar un concepto de texto muy amplio y rico, el cual no se limita a lo literario, sino como un modelo interdisciplinar que, como expone Víctor Hernández:

Se fundamenta en el lenguaje, es decir que va de la experiencia más básica, perceptiva incluso, hasta la experiencia histórica, es decir que va de la fenomenología hasta la historia, pasando por las ciencias del lenguaje, de la comunicación, el psicoanálisis y la crítica literaria. Dicho modelo consiste en definir un texto como la fijación del discurso, pero no se reduce a una mera objetivación sino que apunta a un proceso de creación de sentido, en el cual el texto dice algo que no se ha podido decir en el habla cotidiana y que se expresa a través de procedimientos que configuran el texto mismo (distanciación, variaciones imaginativas, proceso de lectura, etc.)⁸⁵.

De este modo, el concepto de texto en Ricoeur nos abre la posibilidad de ver al texto mismo como “emancipado” de su relación con el autor y que no se limita, como ya se expuso a lo escrito. Por otro lado, hay una triple autonomía del texto que Mauricio Ferraris enuncia: “El texto ‘cerrado’ goza de una triple autonomía: respecto al autor original, al contexto cultural de producción y al lector originario”⁸⁶. Nos parece que el Otro se presenta ante el Mismo como texto en este sentido ricoeureano, lo cual expondremos a continuación.

⁸³ Cf. *Ibid*, pp. 100-104.

⁸⁴ Cf. J.B. RUIZ, *De Heidegger a Habermas*, p 109.

⁸⁵ Víctor Manuel HERNÁNDEZ Ramírez, *Psicología colectiva y filosofía hermenéutica*. Tesis de licenciatura. México, UNAM, 2003, p. 54.

⁸⁶ Mauricio FERRARIS, *Historia de la hermenéutica*. Trad. Armando PEREA Cortés. México. Siglo XXI. 2002, p. 332.

3.1.2. El Otro como texto: principio hermenéutico

Para Lévinas el otro no es una expresión cultural, ni un dato, es primordialmente *sentido* pero es un sentido oculto. Así también para Ricoeur para quién el prójimo está oculto⁸⁷ y muestra la tensión en el seno de la sociología en donde al importarle las relaciones humanas de grupos organizados, desaparece el prójimo. En su análisis de la parábola del samaritano, en donde, en tanto “relato”, “da qué pensar” y va más allá de los grupos sociales y se centra en el extranjero (el que no está en un grupo social reconocido) de donde se pasa de la parábola a la profecía: “tuve hambre y me diste de comer...” Aquí pues se pregunta ¿quién es nuestro prójimo? ¿qué significa hablar del prójimo en la situación presente? En la dialéctica histórica de la caridad la oposición “*socius*”-prójimo no es la más significativa⁸⁸. Y que lo social tiende a impedir las relaciones interhumanas, a “disimular” la caridad tras la que se encuentra el hijo del hombre. Así el prójimo se plantea como la doble exigencia entre lo lejano y lo cercano.

Por ello para Lévinas la comprensión del Otro dentro de su contexto cultural demanda una hermenéutica, una exégesis, y por otro lado, la epifanía del Otro conlleva un significado propio, que es independiente de la significación recibida del mundo, el Otro significa para sí mismo, sin esa mediación cultural, así pues lo expresa Lévinas:

El Otro se presenta en un contexto cultural y se ilumina por ese contexto, como un texto se ilumina por su contexto. La manifestación del concepto asegura su presencia. Se esclarece por la luz del mundo. La comprensión del Otro es, así, una hermenéutica, una exégesis. El Otro se da en lo concreto de la totalidad a la que es inminente y que [...] nuestra iniciativa cultural –el gesto corporal, lingüístico o artístico- expresa y desvela⁸⁹.

Es necesario, pues una hermenéutica para la comprensión del Otro, o más bien, el otro se presenta como el principio, como la exigencia al Mismo de una hermenéutica, sin la cual no puede darse el diálogo del que hemos venido hablando. Así, para Lévinas el acontecimiento ético posee una estructura relacional entre el Mismo y el Otro, pero ello exige un proceso hermenéutico promovido por el otro como alteridad, como el que “desgarra el tejido del mundo”. Este Otro, se presenta por un lado como inmediato, y se me planta como la excepción del mundo, pero por otro lado es también trascendencia, ya que se presenta como el totalmente otro, fuera pues, del orden mundano. La vía que puede conciliar esto es solo el lenguaje, ya que la esencia del lenguaje es la relación con el prójimo. Y como ya hemos expuesto, el Otro habla y el Mismo escucha, pero solo en

⁸⁷ Paul RICOEUR, *Historia y verdad*. 3ª ed. Trad. Alfonso Ortiz García. Madrid, Encuentro. 1990, p 73.

⁸⁸ Cf. *Ibid*, pp. 74-97.

⁸⁹ E. LÉVINAS, *Humanismo del otro hombre*, p. 45.

tanto el Mismo escucha, lo cual es la “llamada ética” que se convierte en deseo del infinito. Así es donde Alberto Sucasas encuentre la relación entre el texto y el rostro: “Antes de ser leído, la existencia del libro es, en gran medida, virtual; sólo adquiere su plena realidad al entrar en relación con la humanidad del lector” y luego dice: “La lectura es un modo de la obediencia al Otro. Leer es escuchar”⁹⁰.

3.2. El Otro: conflictividad hermenéutica

Al rostro no podemos reducirlo a la percepción, como ya explicamos antes, ya que la desborda: la trascendencia es rostro y “su revelación es la palabra”, dirá Lévinas. La relación con el Otro es pasar al plano de la trascendencia, a una relación distinta a la experiencia dominada por el egoísmo. El Otro como rostro me cuestiona, me habla y yo respondo de manera que el discurso entre él y yo rompe la totalidad. Aquí nos parece que hay una relación con lo que Ricoeur plantea en cuanto a la vía semántica de la comprensión⁹¹, del problema hermenéutico con la fenomenología, dado que ve que es en el lenguaje en donde se ha de buscar la pauta de que la comprensión es un modo de ser y que se encadena con el enfoque reflexivo, en donde el sujeto que se interpreta al interpretar los signos ya no es el *Cogito*, sino que es:

Un existente que descubre, por la exégesis de su vida, que está puesto en el ser aun antes de que se sitúe y se posea. Así la hermenéutica debería descubrir un modo de existir que fuese, de cabo a rabo, *ser-interpretado*. Sólo hacia la reflexión, al abolirse a sí misma como reflexión, puede guiarnos hacia las raíces ontológicas de la comprensión. Pero eso no cesa de acontecer en el lenguaje y mediante el movimiento de la reflexión⁹².

En lo que se refiere al plano semántico, Ricoeur recurre al “símbolo”, entendiendo a este como la estructura de significación en donde el sentido directo, designa otro sentido indirecto que se puede aprehender por el primero. Es una expresión multívoca. El símbolo ha de ser interpretado, pero esta interpretación se ha de entender como “*el trabajo del pensamiento que consiste en descifrar el sentido oculto en el sentido aparente, en desplegar los niveles de significación implicados en la significación literal*”⁹³, interpretación de los sentidos ocultos.

⁹⁰ Alberto SUCASAS, *El rostro y el texto. La unidad de ética y hermenéutica*. Barcelona, Anthropos. 2001, p. 30

⁹¹ Paul RICOEUR, “Hermenéutica y existencia” en *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Trad. Alejandro Falcón. Argentina, FCE. 2003, 462 pp.

⁹² *Ibid*, p. 16.

⁹³ *Ibid*, p. 17.

Por otro lado, el plano reflexivo se presenta como el punto intermedio entre la comprensión de los signos, y la comprensión del sí, el cual nos da la posibilidad de reconocer un existente. En este ensanchamiento de la comprensión del sí a través de la comprensión de lo otro, se hace implícito que toda hermenéutica es comprensión de sí por el desvío de la comprensión del otro⁹⁴. Desde luego que esta hermenéutica será radical si se entiende dentro del contexto de una lógica del doble sentido, de modo que no es en el ámbito de la lógica formal, sino en la de la lógica trascendental, entendiendo que ella se establece en el nivel de las condiciones de posibilidad y no en las de la objetividad, esta hermenéutica filosófica permanece como existencia interpretada⁹⁵.

Lévinas expone la trascendencia como idea de infinito⁹⁶. El yo, provocado por el deseo metafísico es empujado a salir de sí, se trasciende por el otro, la trascendencia es el único *ideatum* del cual no puede haber más que una idea en nosotros pero que está infinitamente alejado de su idea, es exterior, porque es infinito. Es pues recibir del Otro más allá de la capacidad del Yo, tener la idea de lo infinito. Por otro lado “el modo por el cual se presenta el Otro, que supera la idea de lo Otro en mí, lo llamamos, en efecto, rostro”⁹⁷. Por su parte el Deseo se produce en la relación entre el “yo que conoce” y el “ser conocido”, Deseo es el infinito en lo finito, es el “más” en “lo menos”.

Lévinas establece una relación entre separación y discurso. La idea de lo infinito supone la separación entre el Mismo y el Otro, pero esta separación, no es una negatividad, ni una oposición. La separación del Mismo es también una resistencia a la totalidad, ya que la separación del Mismo que se produce como un psiquismo, es un acontecimiento en el ser que se opone a la totalización de su ser, es una separación radical. Pero gracias a esa interioridad y esa conciencia del yo es que se puede dar la relación con el “otro”. La interioridad que piensa, que toma conciencia de su historia, de su tiempo, irrumpe también en la historia a partir de intenciones interiores⁹⁸.

La separación atea que es exigida por la idea de lo infinito, se vuelca por el deseo hacia el otro, la búsqueda de esa reunión, es la verdad. La verdad no se da porque falte algo, sino por ese deseo metafísico: “La idea de exterioridad que guía la búsqueda de la verdad, solo es posible como idea de lo Infinito”⁹⁹. La verdad surge precisamente cuando un ser separado del otro le habla: lenguaje. Así en Lévinas, “Separación, e

⁹⁴ Cf. *Ibid*, pp. 20-21.

⁹⁵ Cf. *Ibid*, p. 23.

⁹⁶ Cf. E. LÉVINAS, *Totalidad e infinito*, p. 105.

⁹⁷ *Ibid*, p. 74

⁹⁸ *Ibid* pp. 76-82

⁹⁹ *Ibid*, p. 85.

interioridad, verdad y lenguaje, constituyen las categorías de la idea de lo infinito o de la metafísica”¹⁰⁰.

El rostro que se presenta ya es discurso, ya que el rostro del otro “significa”, tiene sentido. Discurso es relación original con el ser exterior¹⁰¹ y nos parece que, para que este proceso se da un medio de la conflictividad hermenéutica, ya que al haber discurso y que significa, que “da que pensar” se impone un proceso de interpretación en donde precisamente el Otro es origen y cuasa de sentido.

En la relación del discurso en el cara-a-cara, la verdad se conecta con la relación social que es justicia, “la verdad consiste en reconocer en el otro a mi maestro”¹⁰²; pero hay que reparar en que “sólo lo absolutamente extraño nos puede instruir”¹⁰³ y solo el hombre me puede ser absolutamente extraño, solo los hombres libres pueden ser extraños mutuamente, ya que la libertad que les es “común”, es lo que los separa.

3.3. Pensar desde la alteridad. Más allá de Lévinas

En *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, para Lévinas, la alteridad se presenta como trascendencia del otro que es su ausencia de éste mundo al que entra, pero que se hace presente como indigente, como el que padece frío, como extranjero, despojado y desnudo. La mirada del otro que no tiene nada y con dicho mirar suplica y exige todo porque tiene derecho a todo, es epifanía del rostro como rostro, su desnudez es indigencia, reconocer al Otro es dar, pero dar al maestro, “al señor que se le aborda como Usted en una dimensión de grandeza”¹⁰⁴. El hablar es parte de ese dar y ahí el lenguaje no es la universalidad de una serie de conceptos, sino la base de una posesión común, hablar es volver el mundo común, Lévinas expresará así la relación del cara-a-cara:

El Mismo y el Otro no podrían entrar en un conocimiento que los abarcara. Las relaciones que sostienen el ser separado con el que lo trasciende no se producen sobre el fondo de la totalidad, ni se cristalizan en el sistema. ¿Pero no lo designamos en conjunto? La síntesis *formal* de la palabra que los designa juntos es ya parte de un discurso, es decir, de conjunción de trascendencia, que rompe la totalidad. La conjunción entre el Mismo y el Otro en la que se sostiene, su vecindad verbal, es el recibimiento *de frente y de cara* del Otro por mí. Conjunción irreducible a la totalidad, porque la posición del “frente a frente” no es una modificación del “junto a...”¹⁰⁵.

¹⁰⁰ *Idem*.

¹⁰¹ *Ibid*, p. 89.

¹⁰² *Ibid*, p. 96.

¹⁰³ *Ibid*, p. 97.

¹⁰⁴ *Ibid*, p. 99.

¹⁰⁵ *Ibid*, p. 103-104.

Sin embargo, esta alteridad no es suficiente, Enrique Dussel lo explica:

La "categoría" analógica de Totalidad no se descubre sino en el cara-a-cara: desde el Otro. El que piensa el mundo, la *fysis*, como lo único, "implícitamente" acepta la Totalidad pero no la descubre como tal, como Totalidad. Para poder pensarla como categoría es necesario pensarla desde el Otro, desde la Alteridad¹⁰⁶.

Es aquí donde empieza a ser insuficiente, aunque no menos valiosa la reflexión de Lévinas en lo que se refiere a la relación entre el otro y la hermenéutica, ya que si para él, el Otro es irreductible al Todo, en cambio, como lo explica Pedro E. García, "Para Dussel debe salir de su condición miserable para convertirse en el sujeto ético de una nueva totalidad que sea más justa que la anterior"¹⁰⁷ y por otro lado, "las figuras de alteridad que Lévinas alude para definir al Otro, ahora hay que situarlas geopolíticamente". Para nosotros inicia aquí el verdadero proceso de la interpretación, la cual, al ser desde la alteridad, se torna conflictiva. No es pues, suficiente el planteamiento de Lévinas, aunque nos parece importante una referencia necesaria en este proceso de dar "razón" ante el clamor del Otro, pero solo de "cierto modo" como dirá E. Dussel:

Aunque en Lévinas la actitud de servicio que en su generosidad se introduce encuentra, en cierto sentido, desalojada por la radicalidad de la concepción que sitúa toda efectividad, ya en el entorno del egoísmo de lo Mismo y la Totalidad opuesta a una escatología profética que en la distancia infinita y sin contacto del lenguaje articula una bondad que no puede ser alienada. Decimos "en cierto sentido" porque hay en *Totalidad e Infinito* un par de frases que indican que Levinas no puede resignarse a una caridad sin obras, lo cual implicaría caer nuevamente en una ética de las intenciones que se autosatisfacen en el examen de conciencia y en la intimidad de la comprensión familiar, más acá de la objetividad ética-social implantada por el Otro como tercero. Una moral que se refugia en la rectitud de la intención en su alejamiento de la obra, o de la responsabilidad por la obra, abre paso a todas las hipocresías, en tanto que no puede ser crítica y ante el juicio radical del pobre siempre tiene una razón para justificarse. La verdad moral es posible gracias a la objetividad del juicio crítico del Otro que oprimido pide justicia¹⁰⁸.

Esto nos lleva a la pregunta que se hace Pedro E. García en su tesis doctoral sobre Lévinas y Ricoeur, La aceptación de la diferencia ontológica ¿implica llevar hasta sus

¹⁰⁶ Enrique DUSSEL, *Para una ética de la liberación latinoamericana II*, p. 175.

¹⁰⁷ Pedro Enrique GARCIA RUIZ. *Filosofía de la liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*. México, Driada. 2003, p. 214.

¹⁰⁸ Enrique DUSSEL y Enrique E. GUILLOT, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas*. Buenos Aires, Bonum. 1975, pp. 94-95.

últimas consecuencias los principios de la filosofía de la conciencia? [...] ¿Cómo se puede tener experiencia del otro y de ahí conformar una comunidad? O en otros términos ¿en qué tipo de relación interpersonal se sustenta la ética y la socialidad?”¹⁰⁹. No es nuestra intención seguir todo el argumento de Pedro Enrique, que sería tema de un ejercicio posterior para nosotros, sin embargo nos parece muy relevante lo que a continuación menciona:

Ante la postura de Lévinas respecto al status de la subjetividad, Ricoeur desarrolla un programa de investigación que pone énfasis en la estructura compleja de “sí mismo” (*soi-même*), buscando recatar la dimensión reflexiva y hermenéutica de la subjetividad [...] Ricoeur recobra una dimensión que el planteamiento levinasiano no desarrolla con la suficiente radicalidad dado su rechazo a la tradición reflexiva; para esta tradición la subjetividad, antes que tomar una postura teórica o práctica, se comprende e interpreta al mundo desde unos supuestos que conforman una estructura de alteridad, por ello la subjetividad no es transparente, necesita la mediación de la interpretación. Proponemos una teoría del sujeto que apunta al ámbito de la ética como estructura básica de la subjetividad.

Como, mencioné, la discusión sobre este punto sería una oportunidad para discutir en un trabajo posterior. Desde luego que no se viene abajo con esto todo lo expuesto anteriormente, sino que se sitúa en otro contexto, en el contexto ético más que teórico, pues la relación con el otro se define básicamente por ser una relación interpersonal normativamente condicionada, ya que “la experiencia de lo extraño nunca acontece en un espacio estrictamente teórico; el otro siempre es otro de..., esto es, el otro se constituye como tal sólo a partir de un sistema de referencias histórica, política y culturalmente establecidas”¹¹⁰. Más adelante continúa Pedro Enrique:

La ética es para Lévinas, como para Ricoeur, el cuestionamiento de todo solipsismo; la alteridad del otro se constituye en el elemento que permite pensar la ética como una relación entre uno y otro; relación con los demás que se define como “el cara a cara con el otro, el encuentro con un rostro en el que el otro se da y al mismo tiempo se oculta”¹¹¹.

Si se oculta ¿cómo reflexionar “desde” el Otro? Es posible porque finalmente es otro que “se da”, pero al que se debe asumir y no solo “desear”, hay que ir a el, de tal modo que la filosofía sea convertida en una filosofía “desde” el otro y no solo “por” el otro.

¹⁰⁹ Pedro Enrique GARCIA Ruiz, *La unicidad humana del pronombre “yo”. Un estudio sobre el estatuto ético de la subjetividad en la obra de E. Lévinas y P. Ricoeur*. Tesis de doctorado. México, UNAM. 2005, pp. 14,16.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 32.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 78.

En un ejercicio hermenéutico, queremos citar lo que Alejandro Nadal reflexiona y que es aleccionador para la filosofía en un intento de respuesta a los 65 mineros muertos de Pasta de Conchos y a los que lo victimaron:

La tragedia de los mineros en Coahuila es una triste alegoría del capitalismo. En ella se combinan las empresas insaciables, los sindicatos corruptos, el gobierno ineficaz y mediocre, los trabajadores en el socavón y una nación cansada de tanta basura. En la coreografía del calvario minero desfilan los personajes habituales: desde antiguos funcionarios, hoy convertidos en consejeros de empresa, hasta líderes sindicales serviles de décadas. Los personajes de la epopeya del oro del Rin, leída como parábola del capital, vienen a la mente por esta procesión de prototipos. Cada elemento de la tragedia de Pasta de Conchos tiene su contrapartida en el mito del capital al estilo Wagner.

El oro del Rin es el principio de la destrucción del mundo de los dioses antiguos y el comienzo de la barbarie cívica del capitalismo. Alberich, el nibelungo enano, roba el oro del Rin, renunciando al amor con el fin de obtener el poder sobre todos. Las ninfas del río le revelan el secreto: "Aquel que forje de oro del Rin el anillo/ Que le otorgará una fuerza inmensa /Podrá ganar para sí la riqueza del mundo/ Sólo el que abjure del amor/ Obtendrá los poderes para hacer del oro un anillo".

Al apoderarse del oro, Alberich desfigura la naturaleza y destruye la vida en la ciudad, rompiendo el tejido social. La minería no es solamente la actividad más agresiva en materia ambiental, degradando acuíferos y suelos. La mina de los nibelungos es una gruta fétida en la que impera el leitmotiv de la servidumbre y se arruina la vida de las comunidades que la rodean. Los nibelungos son el proletariado, explotado, sometido y vigilado. Una vez entrado en la circulación del capital, Alberich atormenta a su pueblo, forzándolo a trabajar día y noche. Mime le fabrica un yelmo mágico que permite hacerse invisible y adoptar todas las formas posibles, desde serpiente portentosa hasta batracio insignificante. En épocas de crisis el capital prefiere la liquidez para escapar hacia un lugar seguro. Es la metáfora del capital en su forma líquida: puede escoger mil modalidades y reproducirse, adaptarse y ser flexible.

Wotan es el peor de todos. Envidioso, diligente en el engaño, dispuesto a entregar a Freia a los gigantes como pago por su nueva residencia palaciega en el Valhala. Su ambición burguesa no tiene medida, es delirante. Con engaños quita todo a Alberich: el yelmo, el oro y el anillo. Con ello se hace acreedor de la maldición: quien tenga el anillo vivirá en el terror, consumido por la angustia de perderlo. Al igual que con el oro, el poseedor del anillo será su esclavo y lo único que logrará será atraer a su asesino. Aun así, Wotan no puede romper los pactos y debe pagar a los gigantes. El capitalismo irrumpe y el hilo conductor de la epopeya será la muerte de los dioses.

Los gigantes Fasolt y Fafner, que reclamarán el anillo de oro del Rin como dividendo, constituyen el preámbulo del capital. Representan los grandes grupos corporativos, testimonio de la lucha fratricida entre capitalistas: Fafner asesina a Fasolt y cumple con la maldición del oro.

Los objetos materiales no dicen nada sobre las relaciones sociales. Aquí entra Marx: por el simple olor del pan recién horneado, nadie puede saber si sus ingredientes fueron producidos bajo el látigo brutal del amo de esclavos, el señor feudal o el ojo inquieto del capitalista. Pero todos los objetos, incluyendo el carbón extraído en Coahuila, pueden transformarse en oro; sólo se necesita pasar por una forma de circulación mercantil para lograrlo.

Todos los precios de los minerales producidos por Grupo México aumentaron de manera notable entre 2001 y 2004. El cobre se incrementó 77 por ciento, el zinc 20 por ciento, la plata 53 por ciento, el oro 51 por ciento y el molibdeno 56 por ciento. Nada mal. Los precios internacionales del carbón también aumentaron en 2004 y 2005 por la demanda de China y la debilidad del dólar. La producción en Nueva Rosita siguió a la baja debido al agotamiento de las vetas ya explotadas. Pero en 2004 la empresa invirtió

para expandir la capacidad de la mina Pasta de Conchos y buscaba doblar la producción de carbón coquizable. A ver cómo quedaron sus planes después de la tragedia. Por lo pronto sus acciones cayeron, pero el grupo se recuperará por su alta diversificación.

Para las ganancias del Grupo México, la rapaz empresa "dueña" de la mina Pasta de Conchos, el destino de los mineros con salario de esclavos es poca cosa. El último informe disponible en la página electrónica de la empresa tiene un poco de todo, pero brilla por su ausencia un capítulo sobre seguridad laboral o apoyo a las comunidades que viven alrededor de las minas. Al Grupo México le ayuda Mime, triste figura de sindicato corrupto y su séquito de consejeros provenientes de la legión de funcionarios de los últimos tres sexenios. La seguridad del ejército de nibelungos nunca fue una prioridad. El poema musical épico de Wagner proporciona un réquiem adecuado a la tragedia en San Juan de Sabinas. La maldición recaerá sobre los dueños del oro¹¹².

¹¹² Alejandro Nadal, "Pasta de Conchos: el ejército de la noche". *La Jornada*. Miércoles 1 de marzo de 2006.

REPORTE DE LECTURA DE EMMANUEL
LEVINAS.

El tiempo y el otro.

Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad.

Humanismo del otro hombre.

Dentro modo que ser, o más allá de la esencia.

Por: Flores Olmos Israel

Número de cuenta: 96326940

En cumplimiento a la materia de: SEMINARIO DE INVESTIGACION I

Profesor: Dr. Enrique Dussel Ambrosini

UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA

Trimestre (05-P)

México D.F. mayo del 2005

Reporte de *El tiempo y el otro*¹.

Este texto publica cuatro conferencias de Emmanuel Lévinas las cuales dictó después de la segunda guerra mundial en 1947, estas conferencias parten de la soledad, del tiempo, la muerte y el amor y el deseo, la redención y otros temas más, a partir de los cuales Lévinas intenta pensar el tiempo, como él mismo lo dice en el prefacio que escribió para la publicación de la obra treinta años después:

No como una degradación de la eternidad, sino como relación con aquello que, siendo de suyo inasimilable, absolutamente otro, no se dejará asimilar por la experiencia, o con aquello que, siendo de suyo infinito, no se dejará com-prender, si es que ese Infinito o ese Otro tolera que se le designe con el dedo mediante un demostrativo, como un simple objeto, y no exige un artículo determinado o indeterminado para tomar cuerpo².

1- SUJETO Y TIEMPO.

El primer capítulo plantea de entrada el objetivo de las conferencias, que es “mostrar que el tiempo no remite a un sujeto aislado y solitario, sino que se trata de la relación misma del sujeto con los demás”³. El tiempo mismo es lo que Lévinas quiere abordar en primer lugar. Para ello desarrolla la noción de soledad, y avisa su análisis de la relación del tiempo con la soledad, no será ni sociológico, ni antropológico, sino ontológico.

Lévinas se separa de entrada de la concepción heideggeriana de la soledad que la considera como un momento previo a la relación con otro. Al remontarse a la raíz ontológica de la soledad, Lévinas sugiere que la soledad se puede superar. Es posible salir de ella, pero no por vía del conocimiento ni por éxtasis ya que estas conducen a la desaparición de lo otro. El superar la soledad implica presentarse ante el problema del sufrimiento y la muerte, y es en la muerte precisamente en donde la soledad muestra su misterio más profundo. La muerte es soledad pero como misterio positivo, no como “nada”⁴.

“Soy en soledad”, los seres pueden intercambiarse todo, menos su existir. Ser es aislarse mediante el existir y en este existir se rechaza toda relación, no hay más referencia que el existente, así la soledad es la unidad indisoluble entre el existente y su acción de existir. La acción por la cual el existente se liga a su existir, Lévinas lo llama

¹ LEVINAS, Emmanuel, *El tiempo y el otro*. Trad. José Luis PRADO Torío. Barcelona, Paidós. 1993. 139 pp. [Pensamiento contemporáneo, 26].

² *Ibid*, p. 69.

³ *Ibid*, p. 77.

⁴ Cf. *Ibid*, pp. 77-79

hipóstasis⁵. Lévinas retoma la distinción de Heidegger entre el existir y el existente (ser y ente), pero Lévinas no solo distingue, sino que separa al existir del existente. Y afirma, en base a la noción heideggeriana del desamparo y de la *Geworfenheit* (el-hecho-de-ser-arrojado-a...), que la existencia precede al existente, como si la existencia fuese independiente del existente⁶. Pregunta entonces Lévinas ¿cómo aproximarnos a ese existir sin existencia? Bueno, según Lévinas, aunque pudiéramos imaginarnos la aniquilación de todas las cosas, su reducción a la nada; aun quedaría una expresión de ser, la presencia del “*hay*”, esta presencia del hay es como la de la noche, en donde se da la atmósfera del ser. La ausencia universal es a su vez una presencia, “irremisible existir puro”⁷. Para dar soporte a la afirmación anterior sobre la conversión de la nada en existir, Lévinas recurre a otra afirmación de Heidegger, “la nada anonada. No permanece tranquila”⁸. En el existir sin existente que Lévinas llama *hay*, es el lugar en el que precisamente se va a producir la hipóstasis.

La aparición de “algo que es”, la aparición de un existente es la constitución misma de un poder, de una libertad que permanece anónima, para que se de aquí un existente en este existir anónimo, es necesaria la salida de sí y un retorno a sí, el existente es pues, mónada y soledad.

Ahora bien, el acontecimiento de la hipóstasis es el presente, pero ello no implica introducir el tiempo en el ser:

Es una especie de esquema ontológico. Por una parte, es un acontecimiento y aún no una cosa, no existe; pero es, por otra parte, el acontecimiento del existir gracias al cual algo sucede a partir de sí; por una parte, es aún un puro aconteciendo que debe expresarse en un verbo; y, sin embargo por otra parte, hay una especie de mutación en ese existir, hay ya algo inexistente⁹.

Luego continúa diciendo Lévinas, “Es esencial considerar el presente en el límite del existir y el existente en el que, como función del existir, se transmuta ya en existente”¹⁰. Desde aquí Lévinas va a pasar al “yo”, salvando su ambigüedad (no es substancia y sin embargo es un existente), aclarando que el yo no es inicialmente un existente, “sino el modo de existir en cuanto tal que propiamente hablando no existe”¹¹.

⁵ Cf. *Ibid*, pp. 81-82

⁶ Cf. *Ibid*, pp. 82-83.

⁷ *Ibid*, p. 84

⁸ *Ibid*, p. 86.

⁹ *Ibid*, pp. 89-90

¹⁰ *Idem*.

¹¹ *Ibid*, p. 91,

Lévinas continua con dos temas, la soledad e hipóstasis, en donde expresa el otro lado de la soledad existencialista (desesperación, desamparo), y dice que ésta también es soberanía, ya que tiene la libertad del comienzo, y la libertad del dominio propio del existente sobre el existir. El segundo tema es el de la soledad y materialidad. En esta parte Lévinas explica el giro dialéctico de la soberanía del sujeto sobre el existir, y explica que la libertad del existente está limitada por su responsabilidad, responsable de sí mismo, relación consigo mismo del que el yo no puede desprenderse precisamente por ser yo, hay que ocuparse de sí mismo y continúa “la relación entre Yo y Sí Mismo no es una reflexión inofensiva del espíritu sobre sí mismo. Es toda la materialidad del hombre”¹².

2 – SOLEDAD E HIPOSTASIS.

Esta segunda conferencia aborda lo cotidiano, el alimento y lo que es necesario para la vida, inicia: “La materia es la desdicha de la hipóstasis”. Pero esta frase no es la preocupación por poner la atención en lo necesario para la vida, no es una pretensión de superioridad de la metafísica, al contrario, como continúa la conferencia:

La vida cotidiana lejos de consistir en una caída, lejos de aparecer como una traición a nuestro destino metafísico, emana de nuestra soledad, constituye la realización misma de la soledad y la tentativa, infinitamente grave de responder a su profunda infelicidad. La vida cotidiana es una preocupación por la salvación¹³.

Así pues, la evasión del ser solitario en la tarea del día a día corrobora un intervalo entre el yo y el sí mismo, pero el retorno al sí mismo no es inmediato, ya que es necesario la relación con todo aquello que se necesita para vivir, el alimento, los nutrimentos¹⁴. Al reconocer todo el peso de lo material, Lévinas intenta ligar la soledad y la materialidad del sujeto, en su lucha por sobreponerse a la carga que él representa para sí mismo al tratar de superar la materialidad, “para romper las ligaduras entre el yo y el sí mismo”¹⁵, así Lévinas afirmará, por grotesco que parezca, que los alimentos son lo que caracteriza nuestra existencia en el mundo, y dice: “la moral de los manjares terrestres es la primera moral. La primera abnegación. No la última, pero es necesario pasar por ella”¹⁶, de este modo Lévinas hace una crítica al cálculo platónico.

¹² *Ibid*, p. 94.

¹³ *Ibid*, p. 97.

¹⁴ Cf *Ibid*, pp. 102-103.

¹⁵ *Ibid*, p. 101.

¹⁶ *Ibid*, p. 103.

Luego trata sobre la luz y la razón, en la luz como aquello que ilumina algo distinto de mí, pero que encuentro, es decir, de alguna manera sale de mí, no veo por la luz que sale de mí, no hay pues extrañeza radical, “la exterioridad de la luz no basta para la liberación del yo cautivo de sí”¹⁷, la objetividad de del saber racional, no elimina la soledad de la razón. La materialidad, la preocupación del yo por el sí mismo, hace el proceso de encadenación misma de la identificación. La soledad no parte, va a decir Lévinas (en repuesta a Heidegger nuevamente), “de estar desamparados, sino de ser arrojado como pasto para sí mismo, de sumergirse en sí mismo. Esto es la materialidad”¹⁸.

En la tercera conferencia Lévinas va a iniciar diciendo que en el goce, en el presentarse el mundo como alimento para el sujeto, en toda sensación (conocimiento y luz) se da una distancia entre el sujeto y el objeto y que sin embargo esa distancia no nos saca de la soledad. Hay una exterioridad espacial, la razón está sola. En la necesidad el espacio que nos aleja de nosotros mismos, es siempre un espacio que se ha de conquistar, esto es el trabajo. Es necesario atravesar, tomar el objeto, trabajar con las propias manos. “El que no trabaja que no coma”, añadirá Lévinas¹⁹, como una proposición analítica.

En el dolor del trabajo, en el esfuerzo, en el sufrimiento “el sujeto recupera el peso de su existencia que implica su propia libertad de existente”, en este esfuerzo y sufrimiento encontramos la tragedia de la soledad. En el sufrimiento se da la extrema exposición al ser, no hay refugio. Lévinas hace una aclara distinción entre el dolor físico y el dolor moral: “mientras que en el dolor moral es posible conservar una actitud de dignidad y de compunción y, por tanto, de liberación, el sufrimiento físico es, en todos sus grados, imposibilidad de separación del instante de la existencia. Representa la propia irreductibilidad del ser”²⁰. Lévinas insistirá en el dolor físico. El sufrimiento es la imposibilidad de la nada y la proximidad de la muerte por otro lado.

La muerte se presenta, como ya mencionó Lévinas en las conferencias anteriores, como un misterio, y no como la nada, “el sujeto entre en relación con algo que no proviene de él”²¹, la forma en que se anuncia la muerte en el sufrimiento es una

¹⁷ *Ibid*, p. 104.

¹⁸ *Ibid*, p. 107.

¹⁹ *Ibid*, p. 108. Esta es una frase que San Pablo usa en su segunda carta a los Tesalonicenses (Cap 3, verso 10) criticando a aquellos que viven en sus esperanzas escatológicas deslindándose de sus responsabilidades materiales.

²⁰ *Ibid*, p. 109.

²¹ *Ibid*, p. 110.

experiencia de pasividad del sujeto que hasta entonces ha sido activo. La muerte, acontecimiento en donde el sujeto deja de ser, precisamente, sujeto. Lévinas continúa con el tema de la muerte, ahora como porvenir, la muerte nunca es ahora, ahora es la virilidad y el heroísmo del sujeto, en la muerte eso no es más, sino que es la conversión aun estado de sollozo infantil, el estado de irresponsabilidad. En la muerte “ya no podemos poder”²², es la imposibilidad de tener un proyecto. Por ello, va a decir Lévinas, es que la existencia es un pluralismo, la relación con otro, no es una relación armoniosa, no es una empatía, sino un misterio, así dice Lévinas, solo quien haya alcanzado la exasperación del sufrimiento y la relación con la muerte puede situarse en el terreno de la relación con el otro. El prototipo de esta relación es la relación erótica.

La muerte es porvenir, pero la relación con el otro también es porvenir, de tal modo que, contra Sartre y Bergson, Lévinas señala que no hay posibilidad de hablar de tiempo a partir de un sujeto solo. El tiempo mismo remite más bien a una relación del cara a cara, y ahí, en esa relación se da también la presencia del porvenir en el presente, “la condición del tiempo es la relación entre seres humanos, la historia”²³.

En la última conferencia, Lévinas se dedica a la reflexión en torno a la situación en la que el sujeto se enfrenta ante la relación con los demás, el “cara a cara” con los otros. El encuentro con un rostro en el que el otro se da y al mismo tiempo se oculta. El otro en cuanto otro es aquello que no soy yo en razón de su alteridad misma, es el pobre, el débil, la viuda y el huérfano. Pero por otro lado, hay otra alteridad a título positivo, “la contrariedad que permite que un término retenga absolutamente su otredad es lo *femenino*”²⁴. La diferencia sexual troquea la realidad de otro modo y condiciona la posibilidad de la realidad como multiplicidad, esto contra Parménides y su unidad del ser. Lo femenino es el misterio por en el pudor (aquí se aleja Lévinas de las lecturas de culto a lo femenino que la presentan romántica, desconocida o ignorada), todo su poder consiste en su alteridad, su misterio constituye su alteridad, la cual “consiste en retirarse a otro lugar, es un movimiento opuesto al de la conciencia. Pero no por ello es inconsciente o subconsciente, y no veo otra posibilidad que llamarlo misterio”, dice Lévinas. Así el eros, no es una relación de poder, ni de posesión sino de conocimiento, no de lucha ni fusión, sino que:

²² *Ibid*, p. 115.

²³ *Ibid*, p. 121.

²⁴ *Ibid*, p. 128. Las cursivas son originales del texto.

La caricia es un modo de ser del sujeto en el que el sujeto, por el contacto con otro, va más allá de ese contacto. El contacto en cuanto sensación forma parte del mundo de la luz. Pero lo acariciado, propiamente hablando, no se toca. No es la suavidad o el calor de la mano que se da en el contacto lo que busca la caricia. Esta búsqueda de la caricia constituye su esencia debido a que la caricia no sabe lo que busca [...] es como un juego con algo que se escapa, un juego absolutamente sin plan ni proyecto, no con aquello que puede convertirse en nuestro o convertirse en nosotros mismos, sino con algo diferente, siempre otro, siempre inaccesible, siempre por venir. La caricia es la espera de ese puro porvenir sin contenido²⁵.

Por otro lado, Lévinas va a decir sobre la paternidad que es una relación con un extraño que sin dejar de ser ajeno, es yo. A mi hijo, no lo tengo, sino que lo soy. No es la alteridad de un *alter ego*, ni la renovación del padre en el hijo, sino que es exterioridad del padre respecto al hijo, es un existir pluralista²⁶.

Lévinas termina esta conferencia subrayando su punto principal: “la alteridad no es pura y simplemente la existencia de otra libertad junto a la mía” y, separándose de Platón y de Buber, continúa: “lo que he buscado es la trascendencia temporal de un presente hacia el misterio del porvenir”.

²⁵ *Ibid*, p. 133.

²⁶ Cf. *Ibid*, p. 136.

Reporte de *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*²⁷.

¿Podemos sospechar que la moral es una farsa? Esta es la interrogante con que Lévinas abre este ensayo y va a tratar de dar respuesta desde la ética que es *por sí misma* una óptica²⁸. Lo esencial de la ética está en su intención trascendente, va más allá de la Totalidad, del Mismo, de la hipocresía Occidental. La ética es una óptica que va más allá de “lo visto”. De ahí que Lévinas va a transitar de la totalidad hasta la llamada del infinito, la trascendencia, la exterioridad, el rostro que excede dicha totalidad; es un transitar desde la ontología hasta la ética como filosofía primera.

1.- EL MISMO Y LO OTRO.

“La verdadera vida está ausente”²⁹, así inicia Lévinas esta primera parte de su ensayo. La metafísica se dirige a “otra parte”, a lo “otro”. Lo Otro metafísicamente deseado tiende “hacia lo *totalmente otro*, hacia lo *absolutamente otro*”, el deseo metafísico es ruptura con la totalidad que va hacia lo infinito. El infinito, la trascendencia del rostro del otro, el ente del cual se puede tener una idea cuyo contenido la desborda, no es una representación del infinito, ya que esto implicaría un horizonte ontológico a la luz del ser en el mundo. El infinito es la nueva fuente de la actividad y la teoría. La infinición del infinito se da en la relación de “lo mismo” y “lo otro”. De este modo, se da un movimiento, un éxodo de este mundo, donde la vida está ausente; surge la metafísica como movimiento hacia otro modo.

La relación con el otro es deseo metafísico, que es deseo de lo absolutamente Otro. ¿Cómo se da esta relación entre el Mismo y el Otro? Es una alteridad, la cual solo es posible a partir del Yo, ya que para que la alteridad se de es necesario “un pensamiento”. El Otro metafísico es una alteridad que no es formal. El Otro no limita al Mismo, de ser así el Otro no sería rigurosamente Otro, sino el Mismo por la comunidad de frontera. Entre el Mismo y el Otro no se pierde la distancia, sino que se mantiene, ya que la relación funciona como discurso, “en el que el Mismo, resumido en su *ipseidad* de “yo”-de ente particular único y autóctono- sale de sí”³⁰, por el discurso se impide que la relación entre el Mismo y el Otro se de la Totalidad. La relación es en el lenguaje, en donde el Mismo se ve forzado a salir de sí y el otro no corre el riesgo de perder su

²⁷ LEVINAS, Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. 4 ed. Trad. Daniel E. GUILLOT, Salamanca, Sígueme.1997, 315 pp. [Hermeneia, 8].

²⁸ *Ibid*, p. 55.

²⁹ *Ibid*, p. 57.

³⁰ *Ibid*, p. 62-63.

alteridad. El Otro es el Otro, se niega al sistema, pero no es negatividad, ya que esta no es capaz de trascendencia³¹. El Otro no quiere “transformarse” en el Mismo, no es negatividad del ser, sino que es otro modo, pero no otro modo de ser del mismo.

Para Lévinas la metafísica precede la ontología. En la alteridad del Otro al Mismo, se da el cuestionamiento de la espontaneidad del Mismo, como ética. Es un cuestionamiento del Otro hacia el mismo, crítica del saber. Ahora bien, Lévinas ha expuesto antes que la teoría como “inteligencia de los seres” es “ontología que retorna lo Otro al Mismo”³², pero “antes” de esta inteligencia de los seres, se da el cuestionamiento del Mismo por el Otro, como ya se dijo; y dado que el cuestionamiento, que “la crítica precede al dogmatismo, la metafísica precede a la ontología”. Lévinas critica así el concepto de teoría como saber que le quita al otro su alteridad y junto con esta crítica al concepto de teoría también critica el concepto de la libertad, entendida ésta como el no recibir nada fuera de mí. Así entendida la libertad, el conocimiento solo es identidad de sí, no abierto al otro, y aquí hace una crítica a la tradición filosófica Occidental en cuanto al concepto de libertad:

Si la libertad denota el modo de permanecer el Mismo en el seno de lo Otro, el saber (en el que el ente, por la mediación del ser impersonal, se da) contiene el sentido último de la libertad. Se opondría a la justicia que comporta obligaciones frente a un ente que se niega a darse, frente a Otro que, en ese sentido sería ente por excelencia³³.

Así entendida la libertad, hace del otro, lo mismo, le quita su alteridad ya que conocer es suspender al Otro para comprenderlo, para hacerlo “lo mismo”, asegura la autarquía del Yo. Una filosofía en donde no se cuestiona al Mismo, es según Lévinas una filosofía del poder que es por esencia asesino de lo Otro, una filosofía de la injusticia, esto es la ontología como filosofía primera³⁴. Lévinas se plantea en este ensayo la consideración del Otro como filosofía primera, ética “comunidad anónima, la sociedad del Yo con el Otro, lenguaje y bondad”³⁵.

Lévinas continúa su exposición con la trascendencia como idea de infinito. El yo, provocado por el deseo metafísico es empujado a salir de sí, se trasciende por el otro, la trascendencia es el único *ideatum* del cual no puede haber más que una idea en nosotros pero que está infinitamente alejado de su idea, es exterior, porque es infinito.

³¹ *Ibid*, pp. 64-66.

³² *Ibid*, p. 66-67

³³ *Ibid*, p. 69

³⁴ *Ibid*, p. 70.

³⁵ *Ibid*, p. 71.

Es pues recibir del Otro más allá de la capacidad del Yo, tener la idea de lo infinito. Por otro lado “el modo por el cual se presenta el Otro, que supera la idea de lo Otro en mi, lo llamamos, en efecto, rostro”³⁶. Por su parte el Deseo se produce en la relación entre el “yo que conoce” y el “ser conocido”, Deseo es el infinito en lo finito, es el “más” en “lo menos”.

Lévinas continúa con la relación entre separación y discurso. La idea de lo infinito supone la separación entre el Mismo y el Otro, pero esta separación, como ya se explicó no es una negatividad, ni una oposición. La separación del Mismo es también una resistencia a la totalidad, ya que la separación del Mismo que se produce como un psiquismo, es un acontecimiento en el ser que se opone a la totalización de su ser, es una separación radical. Pero gracias a esa interioridad y esa conciencia del yo es que se puede dar la relación con el “otro”. La interioridad que piensa, que toma conciencia de su historia, de su tiempo, irrumpe también en la historia a partir de intenciones interiores³⁷.

La separación atea que es exigida por la idea de lo infinito, se vuelca por el deseo hacia el otro, la búsqueda de esa reunión, es la verdad. La verdad no se da porque falte algo, sino por ese deseo metafísico: “La idea de exterioridad que guía la búsqueda de la verdad, solo es posible como idea de lo Infinito”³⁸. La verdad surge precisamente cuando un ser separado del otro le habla, lenguaje. Así en Lévinas, “Separación, e interioridad, verdad y lenguaje, constituyen las categorías de la idea de lo infinito o de la metafísica”³⁹.

El rostro que se presenta ya es discurso, ya que el rostro del otro “significa”, tiene sentido. Discurso es relación original con el ser exterior⁴⁰. Pero no todo discurso es relación con la exterioridad. La retórica que busca el asentimiento del otro, rompe con la libertad, la retórica es propaganda, adulación, diplomacia, es injusticia. En cambio, la relación del discurso en el cara-a-cara, discurso que deja ser, la verdad se conecta con la relación social que es justicia⁴¹, “la verdad consiste en reconocer en el otro a mi maestro”⁴²; pero hay que reparar en que “sólo lo absolutamente extraño nos

³⁶ *Ibid*, p. 74

³⁷ *Ibid* pp. 76-82

³⁸ *Ibid*, p. 85.

³⁹ *Idem*.

⁴⁰ *Ibid*, p. 89.

⁴¹ *Ibid*, p. 94.

⁴² *Ibid*, p. 96.

puede instruir”⁴³ y solo el hombre me puede ser absolutamente extraño, solo los hombres libres pueden ser extraños mutuamente, ya que la libertad que les es “común” es lo que los separa.

La trascendencia del otro es su ausencia de éste mundo al que entra, pero se hace presente como indigente, como el que padece frío, como extranjero, despojado y desnudo. La mirada del otro que no tiene nada y con dicho mirar suplica y exige todo porque tiene derecho a todo, es epifanía del rostro como rostro, su desnudez es indigencia, reconocer al Otro es dar, pero dar al maestro, “al señor que se le aborda como Usted en una dimensión de grandeza”⁴⁴. El hablar es parte de ese dar y ahí el lenguaje no es la universalidad de una serie de conceptos, sino la base de una posesión común, hablar es volver el mundo común, Lévinas expresará así la relación del cara-a-cara:

El Mismo y el Otro no podrían entrar en un conocimiento que los abarcara. Las relaciones que sostienen el ser separado con el que lo trasciende no se producen sobre el fondo de la totalidad, ni se cristalizan en el sistema. ¿Pero no lo designamos en conjunto? La síntesis *formal* de la palabra que los designa juntos es ya parte de un discurso, es decir, de conjunción de trascendencia, que rompe la totalidad. La conjunción entre el Mismo y el Otro en la que se sostiene, su vecindad verbal, es el recibimiento *de frente y de cara* del Otro por mí. Conjunción irreducible a la totalidad, porque la posición del “frente a frente” no es una modificación del “junto a...”⁴⁵

Lévinas continúa en la tercera parte de este primer capítulo con la relación entre verdad y justicia. Aquí Lévinas va criticar la libertad como espontaneidad del yo. La crítica a esa espontaneidad del yo viene del interlocutor sobre el que “yo no puedo poder”. Recibir al Otro es cuestionar mi libertad, ya que me conduce más allá del *cogito*. Cuando el sujeto es “para sí”, ese imperialismo del Mismo que se posee, que se domina, es toda la esencia de la libertad, pero el otro se impone ante tal imperialismo, indica el fin de mis poderes ya que desborda toda idea que puedo tener de él, la presencia el Otro inviste la libertad. Ahí está la esencia de la razón, según Lévinas, en que no le permita al hombre asegurar su fundamento y sus poderes, sino que cuestiona e invita a la justicia⁴⁶.

⁴³ *Ibid*, p. 97.

⁴⁴ *Ibid*, p. 99.

⁴⁵ *Ibid*, p. 103-104.

⁴⁶ *Ibid*, pp. 105-111.

2.- INTERIORIDAD Y ECONOMIA.

La segunda parte de esta obra está dedicada al Mismo, a su realización y expresión en el ámbito de la vida, en el gozo y la representación, la separación, la morada y la economía, pero Lévinas pone de manifiesto que cada una de estos aspectos que encierran la vida del Mismo, del yo, si bien se dan en la totalidad, son también la pauta para la relación con el Otro.

En primera instancia Lévinas menciona que el Mismo vive “en lo de sí”, que es donde se dan las relaciones, en su mismo seno se produce el intervalo de separación, pero que sin embargo permite gozar de aquello de lo que se vive, del “vivir de”. Hay una dependencia del “vivir de”, pero cuando se goza de eso de lo cual se vive, ya no hay dependencia sino más bien independencia, el gozo hace que las cosas de lo que se vive no sean ya más que utensilios, sino que encuentran un fin: la felicidad. De este modo, las cosas de las que se vive y que encuentran dicho fin, se tornan en contenido de la vida, es una transmutación del Otro en Mismo. La vida que goza de las cosas que encuentran su fin en la felicidad puede amarse, la vida es amor a la vida, y la relación con contenidos que no son mí ser, conforman el premio de la vida. El viviente que goza el contenido de la vida es un ser separado e independiente, ya que de lo que vivimos no nos esclaviza, sino que lo gozamos, así la felicidad es para Lévinas, realización y no la ausencia de necesidades⁴⁷. .

El contenido del gozo es siempre lo otro, “el gozo es el remolino del Mismo, no es ignorancia del otro sino su explotación”⁴⁸, el gozo es la exaltación del ente a secas. El ente es autónomo con relación al ser, “el ente por excelencia es el hombre”⁴⁹, dirá Lévinas. Pero dicho ente habita en la “morada” que es el “en lo de sí”, y desde dicha morada el ente se abre hacia el mundo y donde se retira del mundo también. El va hacia fuera desde la intimidad en donde la toma de conciencia del mundo es ya a través de un mundo. Esta morada se da en la intimidad, pero dicha intimidad implica a un alguien, este recogimiento implica una intimidad con alguien que está ausente, el Otro que me recibe en la intimidad, éste otro dirá Lévinas es la Mujer, la alteridad femenina, la casa⁵⁰

¿Es necesario agregar que de ningún modo se trata aquí de sostener, afrontando el ridículo, la verdad o la contra-verdad empírica que toda casa de hecho supone una mujer? Lo femenino ha sido recobrado en éste análisis de hecho como uno de los puntos

⁴⁷ Cf. *Ibid*, pp. 128-134.

⁴⁸ *Ibid*, p. 135

⁴⁹ *Ibid*, p. 139

⁵⁰ *Ibid*, pp. 172-173

cardinales del horizonte en el que se coloca la vida interior, y la ausencia empírica del ser humano de “sexo femenino” en una morada no cambia en nada la dimensión de la feminidad que permanece abierta aquí, con el recibimiento mismo de la morada.⁵¹

Lévinas continúa definiendo las relaciones del mismo desde lo de sí, el modo de la habitación el cual siempre es anterior a todas las demás relaciones, es decir, que hay relaciones del ente humano que son anteriores al su ser en el mundo y el ente humano toma conciencia de ellas, tales como lo corporal, el trabajo, la posesión y la representación en la que por ejemplo esta última está definida como “una determinación del Otro por el Mismo, sin que el Mismo sea determinado por el Otro”⁵². Es en esta parte en donde Lévinas va a plantear más claramente el papel del lenguaje en la producción positiva de la relación pacífica, sin frontera y sin negatividad con el Otro. Desde la habitación y por medio del lenguaje se da pues la relación con el Otro, específicamente como hospitalidad⁵³. Pero también, en “la relación con el otro, la trascendencia, consiste en decir el mundo al Otro”, la palabra juega un papel importante, “instauro un mundo en común”⁵⁴.

3.- ROSTRO Y EXTERIORIDAD.

Lévinas va exponer aquí en primer lugar, el privilegio de la visión en la relación con el Otro. Si bien, el recibimiento del rostro se da fundamentalmente en el lenguaje, la visión no queda excluida, al contrario, la visión supone tanto el ojo, la cosa y la luz. La visión ve al objeto en la luz e invita a tocarlo, al tacto, que implica una relación de significación, y sin embargo, la luz condiciona las relaciones entre los datos, por ello, finalmente para Lévinas, la visión no es una trascendencia, la luz muestra el espacio vacío o limita al objeto siendo la visión pues: “una condición de significación *lateral* de las cosas en el Mismo”⁵⁵, la luz muestra la forma de las cosas, pero bajo la forma, las cosas se ocultan, la visión al ser sensible, está condicionado por el mismo, a sus facultades, a la luz o a la obscuridad⁵⁶, la visión domina a los seres, ejerce un poder sobre ellos. Más bien, la posición de cara, el rostro se mantiene en relación conmigo por

⁵¹ *Ibid*, p 175.

⁵² *Ibid*, p. 188.

⁵³ Cf. *Ibid*, p. 190.

⁵⁴ *Ibid*, p. 191

⁵⁵ *Ibid*, p. 205.

⁵⁶ Cf. *Ibid*, p. 207

el discurso y no por la visión. Discurso que cuestiona el Yo, este cuestionamiento parte del otro, no del mismo⁵⁷.

La relación del otro por el discurso no violenta al Mismo, su resistencia no obra negativamente, sino que más bien “tiene una estructura positiva: ética”⁵⁸, el otro se revela, aunque en su epifanía niega la posesión de mis poderes, desafía así mi poder de poder. “El ser que se expresa impone, pero precisamente desde su miseria y desde su desnudez –desde su hambre- sin que pueda hacer oídos sordos a su llamado”⁵⁹, por el rostro del otro, que se abre en el discurso, no me puedo ocultar en el silencio. El plano ético precede al plano de la ontología, ya que la relación del ente del Otro y el ente del Mismo es anterior a la especulación de un ente sobre el ser de otro, y como ya se dijo esta relación, este cara-a-cara se da en el discurso, en el lenguaje que instaura la significación. Pero Lévinas va más allá y dice que el lenguaje funda la razón cuando es instaurado por el cara-a-cara: “Si el cara-acara funda el lenguaje, si el rostro aporta la primera significación, instaura la significación misma en el ser, el lenguaje no sirve solamente a la razón, sino que es la razón”⁶⁰, la racionalidad del lenguaje, como racionalidad primera es lo infinito que se presenta en el rostro y es primera significación que rompe con lo impersonal dando acceso al Yo de una relación. En el lenguaje, pues, el Yo es capaz de socializar.

Lévinas da un paso más, y afirma que en la socialización se me presenta el rostro del Otro en su desnudez, indigente, pobre y extranjero y estas son expresión del otro que me cuestiona, de esta forma este pobre y extranjero se presenta como igual ante un tercero que nos mira y es toda la humanidad, esta relación con el otro es mandato, señala mi responsabilidad, es exhortación, la palabra profética⁶¹.

En la tercera parte de este capítulo, se expone la relación ética y el tiempo. Aquí Lévinas irá cerrando algunos de los temas que ha desarrollado en toda la obra. Pero es notoria la respuesta que da a Heidegger sobre la relación del ser y el tiempo, para Lévinas,

El tiempo es precisamente el hecho de que toda la existencia del ser mortal –ofrecido a la violencia- no es el ser para la muerte, sino el “aun no” que es una modalidad de ser contra la muerte, una retirada frente a la muerte en el seno mismo de su cercanía inexorable⁶².

⁵⁷ Cf. *Ibid*, pp. 208-209.

⁵⁸ *Ibid*, p. 211.

⁵⁹ *Ibid*, p. 214.

⁶⁰ *Ibid*, p. 221.

⁶¹ Cf. *Ibid*, p. 226.

⁶² *Ibid*, p. 237.

La capacidad de los seres para la guerra es precisamente la posibilidad que se tiene para la paz. En la guerra los seres se niegan a pertenecer a una totalidad, se da una definición por su sí, en la guerra el ser es conciente de su interioridad y quien se aleja de la guerra se acerca a la muerte, en la guerra se reconoce la realidad del tiempo que separa al ser de su muerte. Ahora bien, hay una relación entre la muerte, la voluntad y el cuerpo. La voluntad que se separa de su obra, se expone a la violencia que puede doblegar dicha voluntad, esto se da en el cuerpo que puede por un lado avanzar hacia la voluntad o bien sabotearla, resistírsele, el cuerpo es pues el protagonista de la paradoja: va hacia la muerte, pero a la vez es una prórroga de ella. “Ser temporalmente es ser a la vez para la muerte y tener aún tiempo, ser contra la muerte”⁶³. De aquí en adelante Lévinas estará tratando sobre la relación entre la voluntad, el tiempo y la muerte que junto a otros temas como la paciencia, el odio, el sufrimiento, la libertad, etc, desembocan en el paso de la voluntad propia a la bondad que por su relación con el otro, va más allá del Yo mismo y se presenta la posibilidad de no ser para la muerte, sino precisamente, ser para el Otro⁶⁴.

4.- MÁS ALLÁ DEL ROSTRO.

En esta último capítulo, Lévinas desarrolla la temática del amor, la fecundidad y el eros. En el plano del amor y la fecundidad el yo, por la epifanía del Otro, se transporta más allá de la muerte y evita el retorno a sí. Lévinas trata de mostrar aquí, en primer lugar, que no solo es el lenguaje y el deseo, sino el amor el que nos acerca al Otro, inclusive, por éste la trascendencia va más lejos y a la vez más cerca que el lenguaje en su relación con el Otro⁶⁵.

En cuanto al Eros, se presenta como contacto, como caricia que consiste en “no apresar nada”, es sensibilidad. La caricia no busca apresar, poseer, dominar una libertad hostil, hacer de ella su objeto, la caricia “busca lo que no es aún”⁶⁶. Eros va más allá del rostro, pero la voluptuosidad de la relación entre los amantes, por otro lado, excluye al tercero, es “intimidad, soledad de dos, sociedad cerrada, lo no-público por excelencia”. Pero por esa relación se da una nueva categoría, la presentación del porvenir, que se aleja de este amarse a sí mismo (por cuanto amo al amor que me tiene la amada), esa

⁶³ *Ibid*, p. 248.

⁶⁴ Cf. *Ibid*, pp. 250-261.

⁶⁵ Cf. *Ibid*, pp. 264-266.

⁶⁶ Cf. *Ibid*, pp. 167-268.

categoría nueva que rompe con ese retornar a sí mismo es la relación con el hijo⁶⁷. De este modo, “la fecundidad testimonia una unidad que no se opone a la multiplicidad, sino que, en el sentido preciso del término, la engendra”⁶⁸.

Finalmente Lévinas regresa a la relación de lo infinito y el tiempo, pero ahora lo hace vía la fecundidad, más precisamente, por el hijo y dice:

Por la fecundidad detengo un tiempo infinito necesario para que la verdad se diga; para que el particularismo de la apología se convierta en bondad eficaz que mantiene el yo de la apología en su particularidad, sin que la historia quiebre y triture este acuerdo pretendidamente subjetivo⁶⁹.

⁶⁷ Cf. *Ibid*, pp. 274-276.

⁶⁸ *Ibid*, p. 282.

⁶⁹ *Ibid*, p. 291.

Reporte de *Humanismo del otro hombre*⁷⁰.

En este texto Lévinas va a caminar por la senda de la significación y el sentido y en este andar, como en una marcha impugnará la prioridad del Acto y de su privilegio de inteligibilidad y de significado, dice un “no” a la actualidad del ser en acto como inteligibilidad última y plantea que antes de toda significación hay una relación. Se reconoce la ética y no a la experiencia como fuente exclusiva de sentido. Es la no-prioridad del Mismo y el sí a lo intempestivo de lo extraño: el prójimo, el inenglobable.

El primer capítulo “la significación y el sentido” inicia con una crítica al intelectualismo que reduce la significación a “contenidos dados a la conciencia”⁷¹ y en donde “la intuición, en rectitud de una conciencia que acoge datos, permanece como la fuente de toda significación, sean datos ideas, relaciones o cualidades sensibles”⁷². Lévinas va a decir que ningún dato está provisto de identidad por sí mismo, sino que necesita que dicho dato esté previamente insertado en un “horizonte iluminado”, de manera que sea posible la comprensión de dicho dato a la conciencia que la recibe y concluye: “la significación sería la iluminación misma de ese horizonte”⁷³. Continúa Lévinas con un paralelo entre el lenguaje y la experiencia, los cuales no son elementos aislados, sino que “significan” a partir del “mundo” y de la posición del que mira⁷⁴, de este modo la significación precede a los datos y los esclarece, “lo dado se presenta de entrada *en tanto que* esto o aquello, es decir, en tanto que significación. La experiencia es una lectura; la comprensión del sentido, una hermenéutica y nunca una intuición”⁷⁵.

Lévinas plantea que la significación es libre y creador que involucra todo el ser: “el ojo que ve está *esencialmente* en un cuerpo”⁷⁶ que es actividad por gesto y lenguaje. Y siguiendo Merleau-Ponty, retoma lo corporal en el ejercicio de la significación, en donde “el espectador se convierte en actor” y “simultáneamente, la visión opera en el seno mismo del espectáculo que acoge”⁷⁷:

El conjunto del ser debe producirse para iluminar lo dado. Debe producirse antes de que un ser se refleje en el pensamiento como objeto. Porque nada puede reflejarse en un pensamiento antes de que los focos se enciendan y el telón se levante del lado del ser. La

⁷⁰ LEVINAS, Emmanuel, *Humanismo del otro hombre*. 2 ed. Trad. Graciano González R. Arnáiz. Madrid, Caparrós. 1998, 113 pp. [Espirit, 6].

⁷¹ *Ibid*, p. 20.

⁷² *Idem*.

⁷³ *Ibid*, p. 22.

⁷⁴ Cf. *Ibid*, pp. 22-23.

⁷⁵ *Ibid*, p. 24.

⁷⁶ *Ibid*. P. 25.

⁷⁷ *Ibid*. P. 26.

función del que debe estar ahí para “recibir el reflejo” está supeditada a esa iluminación. Y esa iluminación es un proceso de reunión del ser⁷⁸.

Hacer posible la significación es la función del “objeto- obra o gesto cultural” y esta significación esta cargada de cuerpo, lenguaje y por tanto poesía.

La acción cultural no expresa un pensamiento previo, sino más bien, el ser al que dicha acción ya pertenece en tanto que encarnada. La significación no puede inventariarse en la interioridad de un pensamiento. El pensamiento mismo se inscribe en la Cultura a través del gesto verbal del cuerpo que lo precede y lo sobrepasa⁷⁹.

Para Lévinas será evidente, que el lenguaje a través del que la significación se produce en el ser es “un lenguaje hablado por espíritus encarnados” y por ello

El cuerpo es el hecho mismo de que el pensamiento se sumerja en el mundo que piensa y, en consecuencia, exprese ese mundo a la vez que lo piensa. El gesto corporal no es una descarga nerviosa, sino celebración del mundo, poesía. El cuerpo es un sintiente sentido; ésa es, según Merleau-Ponty, su maravilla⁸⁰.

El cuerpo une la subjetividad del percibir con la objetividad del expresar. Después de exponer lo anterior, Lévinas señala el antiplatonismo de la filosofía contemporánea de la significación, en donde, “lo inteligible no es concebible fuera del devenir que lo sugiere”. No hay una significación en sí que un pensamiento hubiera podido alcanzar saltando por encima de los reflejos que conducen a ella⁸¹. Esto, continúa Lévinas, es contrario a Platón, ya que para él el las significaciones preceden tanto al lenguaje como a la cultura que la expresan. En este sentido, para Platón, hay una cultura que está por encima de todas las demás culturas, las cuales apenas si logran alcanzar la significación de esa gran cultura, por lo que sería justificable que esa cultura privilegiada, que se aproxima más a esa significación previa, desprecie o colonice de alguna manera al mundo⁸².

El antiplatonismo de la filosofía contemporánea de la significación, da pie al sentido multicultural, a pesar de que la significación científica y técnica pretenda “disolver” la multiplicidad de significaciones, situando al mundo bajo el signo del desarrollo científico e industrial. Pero por otro lado, la totalidad del ser a partir de las

⁷⁸ *Idem.*

⁷⁹ *Ibid*, p. 27

⁸⁰ *Ibid*. P. 28

⁸¹ *Ibid*, p. 30.

⁸² Cf. *Ibid*, p. 31.

culturas llevaría a la conclusión de que “no habría totalidad en el ser, sino totalidades. Nada las englobaría”. Así, Lévinas señala también que el surgimiento de las culturas son también expresión de un sentido equívoco, que no están fuera de la guerra, de la colonización y la conquista. Lévinas plantea ahora pregunta:

¿No es preciso, entonces, distinguir entre, por una parte, las significaciones en su pluralismo cultural y, por otra, el sentido, orientación y unidad del ser, acontecimiento primordial en el que terminan situándose todas las restantes trayectorias del pensamiento y toda la vida histórica del ser? ¿Surgen las significaciones culturales como conjuntos cualesquiera en medio de la dispersión de lo dado? ¿No adquieren significación en un diálogo mantenido con lo que de *suyo* significa, con los otros?⁸³

Sería absurdo, dirá Lévinas, en el aislamiento de las innumerables significaciones sin ningún sentido que las oriente, hace falta dirá poéticamente “el cantar de los cantares” que oriente las significaciones culturales, “el sentido de los sentidos”. Para Lévinas no será ni la economía, no la técnica y tampoco la filosofía tradicional (la que viene de Ulises y su complacencia en los Mismo, un desconocimiento del Otro), lo que concebirá la univocidad y la libertad en el ser, sino que será la orientación que “va libremente del Mismo (Meme) a los Otro (Autre) es Obra”⁸⁴. Esta Obra no pretende reducir al Otro, ni lo absorbe en el Mismo:

*La Obra pensada con radicalidad es un movimiento del Mismo hacia lo Otro que no retorna jamás al Mismo. La Obra pensada hasta el fin exige una generosidad radical del movimiento que en el Mismo va hacia el Otro. Exige, por tanto, una ingratitud por parte de lo Otro. La gratitud sería, precisamente retorno del movimiento a su origen*⁸⁵.

La Obra se orienta al Otro, a su tiempo aun cuando el Mismo no esté ya para contemplar los resultados. Es “ser para un tiempo que sería sin mí”, después de mi tiempo, así Lévinas re-enuncia el concepto heideggeriano de “ser para la muerte” y lo convierte, a partir de la Obra, en “ser-para-más-allá-de-mi-muerte”⁸⁶, la obra es liturgia (una inversión con pérdidas), es propiamente ética: “superación de sí que requiere la epifanía del Otro”⁸⁷.

Es el Deseo del Otro lo que hace posible esa liturgia. El Deseo nace de un ser a pesar de lo que le haga falta. No es deseo por necesidad, sino que en el Deseo “el Yo

⁸³ *Ibid*, pp. 36-37.

⁸⁴ *Ibid*, p. 40.

⁸⁵ *Idem*.

⁸⁶ *Ibid*, p. 41.

⁸⁷ *Ibid*, p. 42.

(*Moi*) se dirige al Otro, comprometiendo la identificación soberana del Yo consigo mismo y cuya necesidad no es más la nostalgia que la conciencia de la necesidad anticipa”⁸⁸. Esto va más allá, en el análisis del lenguaje de la estructura hermenéutica y del esfuerzo cultural del ser encarnado que se expresa, es decir, “antes de ser celebración del ser, es una relación con aquel al que yo expreso la expresión y cuya presencia es ya querida para que mi gesto cultural de expresión se produzca”⁸⁹. El otro no es una expresión cultural, ni un dato, es primordialmente *sentido*. La comprensión del Otro es, dentro de su contexto cultural una hermenéutica, una exégesis, pero por otro lado, la epifanía del Otro conlleva un significado propio, que es independiente de la significación recibida del mundo, el Otro significa para sí mismo, sin esa mediación cultural. La epifanía del rostro del otro es visitación, que en lo concreto del mundo, ese rostro es desnudo, está desprendido de cualquier ornamento cultural; el significado del rostro es “en el sentido literal del término, extraordinario, exterior a cualquier orden o mundo”⁹⁰. La desnudez del rostro es privación, es suplica y exigencia dirigida a mí directamente, ya que el rostro se me impone sin que yo pueda permanecer haciendo oídos sordos a su llamada. El Yo que es interpelado por el rostro requiere la unicidad del Yo, porque “nadie puede responder en mi lugar”⁹¹. El Yo no responde a la necesidad de responder como si fuera una obligación o un deber, sino como responsabilidad, como diaconía al modo de Isaías 53. El Yo es ante el Otro, infinitamente responsable. Esto es el Deseo: “arder con fuego distinto al de la necesidad que la saturación extingue; pensar más allá de lo que se piensa”. La idea de lo Infinito es Deseo.

Antes que en la Cultura o en la Estética, Para Lévinas la significación se sitúa en la Ética, que es presupuesto de oda cultura o significación. Percibir en la significación una situación que precede a la cultura, es volver de manera nueva al platonismo, dirá Lévinas, es juzgar a las civilizaciones desde la Ética, y ya no desde una cultura privilegiada. El ser se muestra en la significación en su simplicidad no histórica, en su desnudez, existe antes de la historia y de la cultura⁹².

El siguiente tema que aborda Lévinas es el de la huella. El rostro como abstracción, no como simple dato sino como visitación que subvierte la inmanencia, se presenta desnudo, y la relación de este rostro con lo Ausente necesita de una tercera vía,

⁸⁸ *Ibid*, p. 44.

⁸⁹ *Ibid*, p. 45.

⁹⁰ *Ibid*, p. 46.

⁹¹ *Ibid*, p. 48.

⁹² Cf. *Ibid*, pp. 52-53.

la cual Lévinas describe como la huella, la cual significa más allá del ser, el más allá del que proviene el rostro. “Más allá el ser, es una Tercera persona que no se define por el Sí mismo, por la *ipseidad*”⁹³. Sino que es la tercera persona “El” (II), que Lévinas define como “*elleidad*”. La huella es más que signo, “perturba el orden del mundo”⁹⁴. Es la inserción del espacio en el tiempo, retirada del Otro (Autre).

En el capítulo “humanismo y an-arquía”, Lévinas va a hablar de la crisis del humanismo, la cual se debe sobre todo a la ambición del ser humano, la cual desintegra todo, incluso la “propia conciencia de sí” que logra que la verdad se busque el en *ser* a partir de ese mundo fundado en el *cogito*⁹⁵. Aquí Lévinas va a señalar la crítica que al respecto hace Husserl a Descartes, cuando le reprocha haber “identificado el “yo soy” del cogito con la existencia de un alma que pertenece al mundo”⁹⁶. Luego Lévinas pasa a discutir el tema de la pasividad, la cual no se debe a la “no-libertad”, sino que la pasividad se ha de buscar más bien en el reverso del ser, anterior al plano ontológico en el que el ser se pone como naturaleza, a la anterioridad meta-física⁹⁷, la pasividad tiene que ver más con la responsabilidad, el sujeto “responsable de su responsabilidad, incapaz de sustraerse a ella sin conservar la huella de su deserción”⁹⁸. Es la pasividad de “sufrir el bien”, el lugar del Bien como excepción a la regla del ser, la excepción del presente. La pasividad es responsabilidad desde la an-arquía, el yo vuelto a sí mismo, responsable del Otro.

El último capítulo de este texto es una reflexión sobre la libertad, la cual, para Lévinas otorga un significado al sentido de la acción al proponer una interpretación del rostro en que queda fijada toda resistencia a la integración del otro en el Yo. En este sentido, para Lévinas, ser libre es ser conciente de que hay alguien, otro, que se me pone con la sola fuerza de su presencia ante mí. Por eso, Lévinas dirá que ser libre es ponerse a disposición del otro, es decir, dejarse mandar por él y pero es orden sin tiranía, “el mandato es la Palabra o la verdadera palabra, la palabra en su esencia, es mandato”⁹⁹.

⁹³ *Ibid*, pp. 53-57.

⁹⁴ *Ibid*, p. 58.

⁹⁵ Cf. *Ibid*, p. 63-64.

⁹⁶ *Ibid*, p. 65.

⁹⁷ Cf. *Ibid*, p. 70.

⁹⁸ *Idem*.

⁹⁹ *Ibid*, p. 110.

Reporte de *Dentro modo que ser, o más allá de la esencia*¹⁰⁰.

Esta obra densa y compleja tanto en su estructura como en su argumento y desarrollo, es sin embargo una obra que atrae. Como Paul Ricoeur¹⁰¹ menciona, no es una obra que se presta a introducciones, sino que uno se encuentra de lleno en el mundo de la filosofía, y tampoco es una obra que presenta un argumento con progresión visible. Esto lo hemos confirmado con la lectura del texto. Sea pues el presente reporte de lectura, eso simplemente, un reporte en donde tratamos de tomar las ideas y los conceptos principales.

Esta obra de Lévinas inicia con el argumento. Aquí el autor plantea la facticidad de pensar “lo otro que el ser, de otro modo que ser”¹⁰² y aclara que no se trata del ser ni del no ser, sino de *otro modo que ser*, e inmediatamente se pregunta si en este adverbio “de otro modo”, no está implícito el verbo ser, a lo que responde que si bien, en nuestras lenguas occidentales, el ser es “indestronable”, si nos quedáramos ahí, aquí mismos se acabaría toda posibilidad de pensar otros mundos. Hay un contraste, dice Lévinas, por un lado la esencia es interés, egoísmo, guerra. Por otro lado, la paz, en la que reina la razón, se presenta como “otro modo que ser”, en esta tensión se da lo más allá de la esencia¹⁰³.

Lévinas pasa al problema que plantea el decir y lo dicho. En especial surge la pregunta de si el ser encierra a lo otro que el ser en el enunciado que el ser hace de lo otro que el ser: “El destino sin salida en el cual el ser encierra inmediatamente al enunciado de lo *otro* que el ser ¿no depende del encarcelamiento que lo dicho ejerce sobre el decir, del oráculo en el que se inmoviliza lo dicho?”¹⁰⁴. Aquí Lévinas trata sobre el decir pre-original, que es del orden más “grave” que el ser y anterior al ser y en este decir pre-original el decir y lo dicho son correlativos entre sí. Aunque Lévinas reconoce que al fin el lenguaje es esclavo pero indispensable para el esclarecimiento de lo otro que el ser, y sin embargo el lenguaje es infiel pues, en lo dicho ya se haya traicionado el de otro modo que ser, ya que el decir que lo anuncia está sometido a lo dicho. A este problema, de orden metodológico, propone:

¹⁰⁰ LEVINAS, Emmanuel, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. 3 ed. Trad. Antonio PINTOR Ramos. Salamanca, Sígueme. 1999. 267 pp.

¹⁰¹ Cf. RICOEUR, Paul. *De otro modo. Lectura de De otro modo que ser o más allá de la esencia de Emmanuel Levinas*. Trad. Alberto SUCASAS. Barcelona, Anthropos. 1999, 33 pp. [Pensamiento crítico. Pensamiento utópico, 107]

¹⁰² Cf. LEVINAS, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia, op cit.* p. 45.

¹⁰³ Cf. *Ibid*, pp 46-47.

¹⁰⁴ *Ibid*, p. 48.

Lo de otro modo que ser se anuncia en un decir que también debe desdecirse para de este modo, arrancar también *lo de otro modo que ser* a lo dicho en que *lo de otro modo que ser* comienza ya a no significar otra cosa que un *ser de otro modo* [...] ¿Este decir y este desdecirse pueden reunirse, pueden darse al mismo tiempo? De hecho, exigir tal simultaneidad significa ya referir *lo otro* que al *ser* y al *no-ser*¹⁰⁵.

Realizar lo anterior, reconoce Lévinas, requiere de mucha audacia, ya que, continúa, “De otro modo que ser: se trata de enunciar el relampagueo de un destino que reina en la esencia y cuyos fragmentos y modalidades, a pesar de su diversidad, pertenecen unos a otros”¹⁰⁶, no escapan al Orden. Encontrar ese relampagueo implica la tarea de pensar en un “desgarrón de la esencia” que nos lleva a un no-lugar. Por otro lado, explica, la ex-cepción de “lo otro que el ser” es la subjetividad, la humanidad, el sí-mismo que no tolera las anexiones a la esencia: el hombre.

Lo de otro modo que ser, no se sitúa en un orden sustraído al tiempo, pero en el tiempo debe darse también esa quiebra para que aflore la subjetividad, es decir, el tiempo “debe mostrar la ambigüedad del *ser* y de lo de otro modo que ser”, es por ello que se debe pensar en su temporalización no como esencia, sino como Decir, pero éste escapa al *epos* de la esencia que “lo engloba y lo significa más allá”, la vía que propone Lévinas para el “nudo y desanudamiento de la esencia y lo otro que la esencia” es la “subjetividad”, y ésta es el no-lugar ante la responsabilidad para con el otro. La responsabilidad para con el otro es el tiempo de lo dicho y de la esencia en donde se deja de escuchar el decir pre-original¹⁰⁷.

La responsabilidad para con el Otro, me impele al otro y me acerca a él, me lo hace próximo. Lévinas dirá que “la subjetividad, obligada a la vista del prójimo, es el punto de ruptura de la esencia excedida por el Infinito”¹⁰⁸. Pero continúa diciendo que es “punto de ruptura pero también de sutura”, ya que la subjetividad en su ser, si bien deshace la esencia, por otro lado se substituye por el otro y en tanto que uno-para-el-otro, “se reabsorbe en significación, en decir, o verbo del infinito”¹⁰⁹. La significación, por otro lado, precede a la esencia. La substitución-significación es substitución de la subjetividad del sujeto. Ya no es un Yo generalizado, no un sujeto en general, pasa del Yo al mí, de tal manera que no puede escapar de su responsabilidad de hacerse cargo del otro.

¹⁰⁵ Ibid, p. 50.

¹⁰⁶ Ibid, p. 51

¹⁰⁷ Cf. Ibid, pp. 52-53.

¹⁰⁸ Ibid, p. 56.

¹⁰⁹ Cf. Ibid, 58.

La humanidad y la subjetividad significan uno-en-lugar-del-otro, esto es signo antes de la esencia, gratuidad, por lo que dirá Lévinas: “la ruptura de la esencia es ética”¹¹⁰. Esa ruptura es la subjetividad del sujeto, su sensibilidad, deserción o derrota de la identidad del Yo, expiación. La responsabilidad para con el Otro es alteridad, exposición, Decir. Esta expresión es responsabilidad más allá del ser, el cual se altera en la sinceridad del Decir, “a través del descubrimiento del sufrimiento”¹¹¹. Al ser asumida por el Bien, deja de ser una alteridad violenta.

Ya para concluir este argumento, Lévinas subraya que este estudio piensa la proximidad pero no en función del ser, lo *de otro modo que ser* difiere de la esencia. Pero aclara que no se trata aquí de desconocer al ser, sino antes bien, mostrar su justo sentido a partir de la proximidad.

Lévinas pasa ahora a la exposición, la cual, como ya se mencionó no tiene un desarrollo lineal, y sin embargo los capítulos se proyectan y reflejan unos a otros. El capítulo dos titulado “de la intencionalidad al sentir”, a decir del mismo Lévinas: “Se dedica a extraer la subjetividad del sujeto a partir de reflexiones sobre la verdad, sobre el tiempo y el ser en la anfibiología del ser y el ente manifestada por lo Dicho; presentará luego en el Decir al sujeto como sensibilidad animada en conjunto por responsabilidades”¹¹². Aquí Lévinas inicia con el cuestionamiento y el sometimiento al otro. El cuestionamiento se da bajo la pregunta “¿qué es lo que se muestra bajo el nombre de ser?”¹¹³ que es la consecuencia del querer buscar y expresar la verdad como “ser”. Pero en el “¿qué es lo que se muestra?”, la cuestión del ¿qué? ya está envuelto por el ser. Aquí Lévinas expone la problemática que implica la cuestión del ¿qué?, haciendo evidente que nos conduce al laberinto sin salida de la ontología, y reconoce que la manifestación del ser es el acontecimiento primero, aunque es primero en el presente. Lévinas va más allá y habla del “pasado más antiguo que todo presente”, un pasado que significa más allá de todo presente y manifestación del ser. Esto nos conduce a “sorprender el *Quien mira*” como nudo de la intriga dia-crónica entre el Mismo y el Otro. Es aquí donde se hace notar que la subjetividad difiere la conciencia, ya que la subjetividad se estructura como el Otro en el Mismo, aquí el ser significará a partir del Uno-para-el-otro. Y el proceso es diferente. No es ver al sujeto como ontología o inteligencia del conocimiento, este no-proceder-del-conocimiento, sino de la

¹¹⁰ Ibid, p. 59

¹¹¹ Ibid, p. 60.

¹¹² Ibid, p. 65.

¹¹³ Ibid, p. 69.

proximidad y responsabilidad para con el otro es de donde procede toda cuestión, “de este Decir anterior a lo Dicho”, este Decir sin dicho remite a una modalidad de lo subjetivo, un *de otro modo que ser*¹¹⁴.

La reminiscencia del tiempo, permite la tensión sin rupturas del ser y se pregunta Lévinas si la temporalidad va más allá de la esencia, y si lo es, ¿eso que queda al decirlo queda atrapado por lo dicho? A decir del mismo autor, que el sujeto se comprenda hasta el límite en la ontología será lo que se pone en cuestión en esta obra, un tiempo que es reminiscencia y una reminiscencia que es tiempo es unidad de la conciencia y de la esencia. La reminiscencia está más allá de la esencia y la verdad, pero ese más allá de la esencia significa¹¹⁵. En la sección de tiempo y discurso, después de un análisis sobre la temporalidad de la sensación en Husserl, pasa Lévinas a revisar la relación de la temporalidad y el verbo, el cual alcanza su verbalidad cuando no se refiere solo a nombrar acciones y acontecimientos, sino que, continua nuestro autor: “la esencia, la temporalización es la verbalidad del verbo”¹¹⁶, en donde la temporalización es el verbo del ser.

De este modo, el lenguaje no se reduce a un sistema de signos que duplican los seres y las relaciones, concepción que se impondría si la palabra fuese Nombre. El lenguaje será más bien, excrecencia del verbo; sería ya en tanto que verbo como contendría la vida sensible que es temporalización y esencia del ser. La sensación vivida –ser y tiempo- se escucha ya en el verbo¹¹⁷.

Pero también hay una donación de sentido, en la identificación “esto en tanto que esto”, ya que el lenguaje también es un sistema de nombres y en la fluencia verbal o temporal de las sensación es la denominación la que designa o constituye identidades, y dicha identificación es kerigmática¹¹⁸. Es en lo sensible en donde la identidad se muestra en tanto que vivido y “resuena” la Esencia “como lapso de tiempo y memoria que lo recupera, como conciencia”¹¹⁹. En el análisis de lo sensible, encontramos lo dicho. “La palabra al mismo tiempo que proclama y consagra una identificación de esto y aquello en medio de los *ya dicho*”¹²⁰. En lo Dicho y el Decir Lévinas después de cuestionar que el poder de decir está al servicio del ser, menciona que la significación del Decir va más allá de lo dicho y no es la ontología quién suscita al sujeto parlante,

¹¹⁴ Cf. Ibid, pp. 69-73

¹¹⁵ Cf. Ibid, pp. 73-78.

¹¹⁶ Ibid, p. 83

¹¹⁷ Idem.

¹¹⁸ Cf. Ibid, p. 84.

¹¹⁹ Ibid, p. 85.

¹²⁰ Ibid, p. 86.

“por el contrario, es la significación del Decir que va más allá de la esencia en lo Dicho, la que podrá justificar la exposición del ser o la ontología”¹²¹.

Más adelante Lévinas va a decir que en lo Dicho se encuentra el lugar de nacimiento de la ontología y es en la anfibiología del ser y del ente en donde se enuncia¹²². El que en la anfibiología del ser y del ente sea una anfibiología del logos significa medir el peso pre-ontológico del lenguaje. No dar prioridad a lo Dicho sobre el Decir, y esto tiene consecuencias éticas ya que

La responsabilidad para con el otro es precisamente un Decir antes de todo Dicho. El sorprendente decir de la responsabilidad para con el otro es contra “viento y mareas” del ser, es una interrupción de la esencia, un desinterés impuesto por una violencia buena [...] Esta es una empresa que la propia Etica exige en su Decir de responsabilidad. Pero también es necesario que el Decir apela a la filosofía para que la luz que se encendió no fije en esencia lo más allá de la *esencia* y que la hipóstasis de un *eon* no se instala al modo de un ídolo¹²³.

El siguiente apartado de este capítulo que trata sobre el decir y la subjetividad, Lévinas lanza una pregunta: “¿Qué significa Decir antes de significar algo Dicho?”¹²⁴, y más adelante responde: “Decir significa otra cosa que un ujier que presenta esencia y entes”¹²⁵, el Decir no se agota en lo Dicho. Por otro lado el Decir es responsabilidad para con otro, con el prójimo ya que decir significa responder del otro. Esta exposición al Otro por el Decir es “acreditarle significación”¹²⁶, y no depende de lo Dicho ya que no se reduce a una intensión de “dirigirme” un mensaje.

En el Decir el sujeto se aproxima al prójimo expresándose en el sentido literal del término; esto es, expulsándose de todo lugar, no *morando* ya más, sin pisar ningún suelo. El Decir descubre, más allá de toda desnudez, lo que puede haber de disimulo en la exposición de una piel puesta como desnuda. Es la misma *respiración* de esa piel antes de cualquier respiración¹²⁷.

La subjetividad del sujeto es precisamente la vulnerabilidad, la exposición “más pasiva que cualquier pasividad”, exposición a expresar y dirá Lévinas, por lo tanto, lo mismo a Decir y a Dar, así el compromiso para con el otro supone el Decir.

Más adelante dice Lévinas que el sujeto se describe a partir de la pasividad del tiempo que es todo lo contrario que la intencionalidad gracias a la pasividad de su paciencia, es la subjetividad del envejecimiento que es una laxitud. Es la pasividad

¹²¹ Ibid, p. 88.

¹²² Ibid, p. 94

¹²³ Ibid, p.95.

¹²⁴ Ibid, p. 97.

¹²⁵ Ibid, p. 98.

¹²⁶ Ibid, p. 100.

¹²⁷ Ibid, p. 101.

inasumible de Sí mismo, el sufrir del sufrimiento, el ofrecerse último. Esta pasividad, como exposición al otro es desinterés, obsesión a su pesar, dolor. No es pues acto, es paciencia¹²⁸. En la exposición del uno-en-la-responsabilidad, es la pasividad extrema del Decir, y este dolor, o responsabilidad, no comienza en la conciencia, sino que consiste en la pre-original imposición del Bien sobre él.

En el tercer capítulo de esta obra titulado “sensibilidad y proximidad”, Lévinas quiere mostrar que la significación es sensibilidad, que la postración se justifica mediante la significación y se manifiesta en lo Dicho. Aquí intenta responder a Heidegger en tanto dice que la significación “ser” no implica que sea la fuente de esta manifestación y significación, y a Husserl en tanto dice que la postración no es el fundamento de todo lo que se manifiesta¹²⁹. En otro apartado de este mismo capítulo que trata sobre el psiquismo y la sensibilidad, menciona que lo dicho muestra, pero no es ahí, en lo Dicho donde el psiquismo significa, más bien en la diferencia entre uno y el otro el psiquismo llega a significar la no-indiferencia. Pero Lévinas va avanzando y menciona que la sensibilidad en tanto es gozo, solo puede ser Decir, es vulnerabilidad y exposición al otro, y al ser sensibilidad, es mucho más pasiva, un “haber-sido-ofrecido-sin-reserva afección por el no-fenómeno, la propia vulnerabilidad¹³⁰”.

Lo sensible va más allá de de la apercepción de sí, va a continuar nuestro autor, y en ella estoy anudado al otro antes que a mi cuerpo, y así, dirá Lévinas:

La experiencia sensible en tanto que obsesión por el otro –o maternidad- es ya la corporeidad que la filosofía de la conciencia quiere constituir a partir de ella. Corporeidad del cuerpo propio que significa, como la propia sensibilidad, un nudo o un desenlace del ser, pero que debe contener también un paso a la significación físico-química y fisiológica del cuerpo¹³¹.

Es hacia esa significación que conduce lo sensibilidad en tanto que proximidad, en “tanto que uno-para-el-otro que significa en el *dar*”. Esta significación es el dar, el alimentar, el vestir, en fin, relaciones de materialidad¹³². Así, dejar la significación en lo dicho y en el decir olvidándose de la proposición y de la exposición al otro en los que significan, es quedarse con el “sujeto-conciencia”, y finalmente, conciencia de sí y origen que conduce la filosofía occidental. Se impone aquí, pues una subjetividad en la que la corporeidad del sujeto no se separe de dicha subjetividad: “La significación de la

¹²⁸ Cf. *Ibid*, pp. 105-110.

¹²⁹ Cf. *Ibid*, p. 125.

¹³⁰ Cf. *Ibid*, pp. 126-135

¹³¹ *Ibid*, p. 137.

¹³² Cf. *Idem*.

subjetividad, el uno-para-el-otro mismo, es significancia pre-original donadora de todo sentido porque es donadora”¹³³.

Ahora, Lévinas pasa al análisis de la proximidad. La proximidad y espacio, subjetividad, obsesión, infinito, pasando por la relación de fenómeno y rostro y finaliza esta parte con la relación de significación y existencia. Aquí la proximidad va más allá del sentido espacial, no es un estado, ni un reposo, sino que es no-lugar, inquietud, la proximidad como “cada vez más próximo”, se convierte en sujeto, “la subjetividad del sujeto que se acerca es, por tanto, preliminar, an-árquica, anterior, a la conciencia, una implicación, una aceptación en la fraternidad”¹³⁴, esta aceptación en la fraternidad, Lévinas la llama significancia. Es a partir de la proximidad como se ha de abordar el problema de la subjetividad encarnada. La significación, el uno-para-el-otro: “la proximidad no es una configuración que se produce en el alma. Es una inmediatez más antigua que la abstracción de la naturaleza; tampoco es una fusión, sino que es contacto del Otro”¹³⁵. El prójimo, que me emplaza antes que yo lo designe, es una obsesión, un gemido de lo humano totalmente otro. En el acercamiento, yo soy servidor de mi prójimo. En la proximidad, se escucha un mandato que viene de un pasado y que no ha tenido comienzo en ninguna libertad, ese modo del prójimo es el rostro¹³⁶, Lévinas expondrá más adelante:

La proximidad, la inmediatez es gozar y sufrir por el otro. Pero yo no puedo gozar y sufrir por el otro más que porque soy-para-el-otro, porque soy significación, porque el contacto de la piel es todavía la proximidad del rostro, responsabilidad, obsesión del otro, ser-uno-para-el-otro; se trata del propio nacimiento de la significación más allá del ser¹³⁷.

La pasividad a la que el yo se remite de modo opuesto al imperialismo de la conciencia abierta sobre el mundo, no es tragedia sino sinceridad, veracidad que supone el cambio de informaciones, “la interpretación y la descodificación de los signos”¹³⁸. El rostro del prójimo “Me mira”, nada me es indiferente, en el acercamiento del rostro “la carne se hace verbo”, y ello lleva a Lévinas a una conclusión: “El modo según el cual el rostro indica su propia ausencia bajo mi responsabilidad exige una descripción que sólo puede traducirse en lenguaje ético”¹³⁹, es el uno-para-el-otro, y ese “para”, deviene

¹³³ *Ibid*, p. 138.

¹³⁴ *Ibid*, p. 143.

¹³⁵ *Idem*, p. 147

¹³⁶ Cf. *Ibid*, pp. 150-157.

¹³⁷ *Ibid*, p. 153.

¹³⁸ Cf. *Ibid*, p. 156.

¹³⁹ *Ibid*, p.158.

Espiritualidad, que al margen de todo saber es no-indiferencia¹⁴⁰. Esto es contrario a la tradición filosófica Occidental donde toda espiritualidad pertenece a la conciencia, exposición del ser en saber.

“La substitución” es el cuarto capítulo de esta obra. Aquí, después de haber descrito que la subjetividad no se reduce a la conciencia y a la tematización, partiendo de la sensibilidad como proximidad, en donde dicha proximidad aparece como la relación con el Otro, y esta relación no se tematiza en algún signo, sino que en el uno-para-el-otro como exceso de responsabilidad y no como simple significación. Así la proximidad es an-árquica, sin medición de ningún principio, es más bien una responsabilidad frente a los hombres que ni siquiera conocemos. Ahora bien la ascendencia del Otro se ejerce sobre el Mismo hasta la “an-arquía” que es persecución, aquí hay una inversión de la conciencia que es pasividad. La estructura “meta-ontológica y meta-lógica” de esta an-arquía, se muestra en la responsabilidad que no se justifica por ningún compromiso previo, es decir en la responsabilidad¹⁴¹.

Luego Lévinas retoma el tema del Sí mismo preguntándose si el repliegue pasivo sobre sí no coincide en la pasividad an-árquica de la obsesión. En la obsesión la acusación se mueve en un acusativo absoluto en donde el yo de la conciencia libre es tomado.

Ella despoja al Yo de su soberbia y su imperialismo dominador de mí. El sujeto está en acusativo (“me”) sin encontrar recurso en el ser, expulsado del ser, fuera del ser como el *uno* en la primera hipótesis del *Parménides*, sin fundamento; precisamente como algo “reducido a sí mismo” y, de este modo, sin condición¹⁴².

Pregunta Lévinas ahora, si la expulsión “de sí fuera de sí”, es substitución por el otro, y el menciona que de ser así, significaría que el Sí mismo se vacía de sí, Y continúa diciendo: “sufrir por el Otro no es paciencia absoluta a no ser que este “por otro” sea ya “para el otro”¹⁴³, de aquí sigue Lévinas que la subjetividad misma es esta transferencia, “de otro modo que la esencia”, que es la puesta en entre dicho de toda afirmación para sí, de todo egoísmo. A manera de síntesis va a decir nuestro autor:

En suma, la tesis de la presente obra es que el énfasis de la abertura sea la responsabilidad respecto al otro hasta llegar a la substitución, el para el otro de la responsabilidad. La abertura de la comunicación no es un simple cambio de sitio para situar la verdad al

¹⁴⁰ Cf. *Ibid*, p. 161.

¹⁴¹ Cf. *Ibid*, pp. 165-167.

¹⁴² *Ibid*, p. 178.

¹⁴³ *Ibid*, p. 179.

margen, en lugar de guardarla en sí; lo asombroso es la idea o la locura de situarla al margen¹⁴⁴.

En el capítulo cinco de esta obra, nos parece que Lévinas va a contrastar de una manera más clara lo que él ha expuesto a lo largo de este texto con la tradición filosófica occidental, y por ello, al mismo tiempo será una expresión, digamos, profética, de denuncia ante la indiferencia al Otro que la tradición ha sostenido ante el análisis clásico del sujeto, la esencia, la objetividad, la ontología y el discurso como retórica. Inicia con la significación y la relación objetiva, aquí el sujeto es absorbido por el ser y se encuentra al servicio del sistema, lo que permitirá que “*aparezca* la totalidad y la proteja contra toda otra alteridad”, esta posibilidad de que el sujeto sea absorbido es lo propio de la esencia, todo queda incluido en ella, el sujeto se borra ante el ser¹⁴⁵.

A lo anterior, Lévinas contrasta al sujeto que no se absorbe por el ser, al que denomina sujeto responsable, para el cual la relación ética es estructurada como uno-para-el-otro, pero no como esclavitud, ni como mero altruismo, sino proximidad que lleva al compromiso y no compromiso que lleva a la proximidad; la proximidad es convocatoria, diferencia que es no-indiferencia¹⁴⁶.

En este mismo capítulo, Lévinas expresa la intención de este libro: exponer “la significación de la subjetividad en la cotidianidad extraordinaria de mi responsabilidad para con los otros hombres, en el olvido extra-ordinario de la muerte”¹⁴⁷, pero va expresando los planteamientos que ha expuesto a lo largo de este texto: pasividad en tanto uno-para-el-otro, significación; el uno-para-el-otro hasta llegar al uno-rehén-del-otro y no el uno transubstanciado en el otro¹⁴⁸. “El *uno* y el *otro*, separados por el intervalo de la diferencia o por el *entretiem*po que no anula la no-indiferencia de la responsabilidad, no están obligados a reunirse dentro de la sincronía de una estructura o a comprimirse en un <estado del alma>”¹⁴⁹, y continúa más adelante diciendo que la subjetividad es substitución, no es víctima, ni acontecimiento psicológico de compasión, más bien susceptibilidad preoriginaria anterior a toda libertad y fuera de todo presente, “obediencia a la gloria del infinito que me ordena al Otro”¹⁵⁰. El Infinito me ordena al prójimo, pero como rostro, y me ordena fuera de la sombra en que podía eludir mi

¹⁴⁴ *Ibid*, p. 190.

¹⁴⁵ Cf. *Ibid*, pp. 204-208.

¹⁴⁶ Cf. *Ibid*, pp. 209-214.

¹⁴⁷ *Ibid*, pp. 215-216.

¹⁴⁸ Cf. *Ibid*, p. 216.

¹⁴⁹ *Idem*.

¹⁵⁰ *Ibid*, p. 222.

responsabilidad, me afecta sin saberlo, dirá Lévinas, y es lo que ha llamado *illeidad*: ”venida de la orden a la que estoy sujeto antes de oírla o antes de que la oiga mi propio Decir”¹⁵¹. Que lo infinito se toque en lo finito, vía mi sinceridad, es en lo que consiste la gloria del Infinito y esto da paso a la intriga entre ética y lenguaje:

Que la gloria del Infinito sólo se glorifique mediante la significación del uno-para-el-otro en tanto que sinceridad; que en mi sinceridad el Infinito atraviere lo finito; que el Infinito se pase allí; he aquí lo que convierte en primordial la intriga de la Ética y el lenguaje, algo irreductible a un acto entre otros actos¹⁵².

Esto permite las relaciones humanas, pero las que realmente son “humanas”, que proceden del desinterés, el uno-para-el-otro, y es en esta relación en la que yo soy otro también para los otros, dirá Lévinas: “yo, sujeto incomparable con el Otro, quedo absorbido en otro como todos los otros, es decir, “para mí”. Gracias a Dios yo soy otro para los otros”¹⁵³. En este contexto es donde se introduce la conciencia del tercero, en el cara-a-cara pero este tercero no perturba la proximidad, sino que “porque el rostro es al mismo tiempo el prójimo y el rostro de los rostros”, es por lo que entre el orden del ser y el de la proximidad el lazo es irrecusable. El compromiso del Otro frente al tercero busca la justicia, la sociedad y el Estado, el comercio el pensamiento y la ciencia, “La filosofía es esta medida aportada al infinito del ser-para-el-otro propio de la proximidad, algo así como la sabiduría del amor”¹⁵⁴.

Finalmente, entramos a la última parte de este texto, la cual expresa los contenidos de esta obra bajo el sugestivo título de “dicho de otro modo”. Aquí expresa que la esencia, el Conocimiento y la Acción están unidas a la Muerte, y que el sujeto humano en tanto esencia corre la misma suerte; o bien por otro lado, la Esencia se encuentra en el horror del *hay*. Pero dice precisamente que “el presente estudio pone en cuestión esta referencia de la subjetividad a la Esencia, la cual domina los dos términos de la alternativa evocada”¹⁵⁵. Pregunta lo que en todo el libro está exponiendo: si se agota el sentido del espacio, en transparencia y ontología; si no cabe entender la subjetividad del sujeto más allá de la esencia como algo a partir de una Salida del concepto; cómo pensar la apertura sobre lo otro que el ser sin que tal apertura signifique una conjunción de la esencia en la cual se diluiría inmediatamente el propio sujeto; se agotará el sentido de espacio en transparencia y en ontología. Las respuestas a estas y

¹⁵¹ *Ibid*, p. 227.

¹⁵² *Ibid*, p. 228.

¹⁵³ *Ibid*, p. 237.

¹⁵⁴ *Ibid*, p. 241.

¹⁵⁵ *Ibid*, p. 257.

otras preguntas más van a partir de la puerta que abre el Otro. “Es por el Otro por lo que la novedad significa en el ser lo de otro modo que ser. Sin la proximidad del otro en su rostro, todo se absorbe, se diluye, se solidifica en el ser, se mueve del mismo lado”¹⁵⁶. Así, el aparecer del ser no es la legitimación última de la subjetividad y por ello Lévinas se aventura más allá de la fenomenología, *más allá de la esencia*.

¹⁵⁶ *Ibid*, p. 263.

REPORTE DE LECTURA DE PAUL RICOEUR.

La simbólica del mal.

Historia y verdad.

Freud: una interpretación de la cultura.

El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica.

La metáfora viva.

Por: Flores Olmos Israel
Número de cuenta: 96326940

En cumplimiento a la materia de: SEMINARIO DE INVESTIGACION II
Profesor: Dr. Enrique Dussel Ambrosini

UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA

Trimestre (05-I)

México D.F. enero del 2006

LA SIMBÓLICA DEL MAL¹.

I. LOS SIMBOLOS PRIMARIOS: MANCHA, PECADO, CULPABILIDAD.

¿Cómo pasar de la posibilidad del mal humano a su realidad, de la labilidad a la culpa efectiva?, con esta pregunta Ricoeur abre el texto que definirá su fenomenología hermenéutica, alejándose del momento fenomenológico-reflexivo y la comprensión eidética de la experiencia de la vida². En la introducción de la primera parte, sobre los símbolos primarios: mancha, pecado, culpabilidad; Ricoeur asume la problemática que implica el abordar filosóficamente temas que tiene que ver con lo simbólico tanto de la conciencia religiosa, de lo onírico y de lo poético³.

Ricoeur nos enuncia su proyecto de análisis. Inicia con la conciencia religiosa bajo la noción de pecado original y que se manifiesta en la confesión, y así en palabras del hombre sobre sí mismo. Y al ser palabra se encuentra en el interés de la filosofía⁴. La noción de pecado original nos conduce al mito de la caída, por lo que “para recuperar las dimensiones originales de este símbolo es absolutamente preciso “re-producir” la experiencia latente bajo el relato del mito”⁵. El lenguaje de la confesión por su parte manifiesta lo que la experiencia de la culpa conlleva y que son la ceguera, equivocidad y escándalo. La experiencia de la culpa crea así su propio lenguaje que la reduce, que esclarece sus contradicciones y que acusa la experiencia de la alienación. Y dice Ricoeur que la comprensión del vocabulario de la culpa:

Nos sirve de ejercicio preparatorio para la hermenéutica de los mitos; y hasta podemos decir que constituye ya por sí mismo una hermenéutica, ya que *el lenguaje, incluso el más primitivo y menos mítico, es ya un lenguaje simbólico*.⁶

El lenguaje de la culpa ya es un proceso hermenéutico, ya que la conciencia del yo se forma a base del simbolismo y sólo en segundo lugar se produce el lenguaje como

¹ RICOEUR, Paul, “La simbólica del mal”, en su *Finitud y culpabilidad*. Trad. Cecilio SÁNCHEZ Gil. Madrid. Pp. 163-498, 1991.

² Cf. Enrique DUSSEL, “Hermenéutica y liberación”. De la “fenomenología hermenéutica” a una “filosofía de la liberación” (diálogo con Ricoeur)”, en su *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación con respuesta de Kart-Otto Apel y Paul Ricoeur*. Guadalajara, Universidad de Guadalajara. P. 135. 1993.

³ Cf. Ricoeur, *op cit*, p, 177.

⁴ Cf. *Ibid*, p. 167.

⁵ *Ibid*, p. 170.

⁶ *Ibid*, p, 172. El subrayado es original. Cuando no sea así, se hará explícito.

elaboración hermenéutica de sus símbolos primarios. De este modo, el camino será tomar en bloque el círculo formado por la confesión, el mito y la especulación.

Ricoeur pasa a la criteriología del símbolo. Dice que en todo símbolo auténtico se encuentran las tres dimensiones: cósmica, onírica y poética. Donde la dimensión cósmica y la onírica son los dos polos de una misma “expresividad”, ya que al expresar al mundo, yo me autoexpreso, exploro mi propia sacralidad al intentar descifrar la del mundo; esta doble expresividad se complementa con la imaginación poética⁷. Ahora bien hay que tener en cuenta que los símbolos son signos, y todo signo apunta a algo fuera de sí además de que lo representa y los sustituye. Pero no todo signo es símbolo, el símbolo oculta en su visual una doble intencionalidad: el sentido literal y el sentido analógico que no se nos comunica a través de él: opacidad. Además de esto Ricoeur distingue entre mito y símbolo, el primero “como una especie de símbolo desarrollado en forma de relato articulado en un tiempo y espacio imaginario”; y el símbolo como “las significaciones analógicas formadas espontáneamente y que nos transmiten inmediatamente un sentido”⁸.

Ricoeur se vuelve a preguntar sobre la relevancia de la confesión para la filosofía, y retoma también la importancia del mito y la necesidad de reelaborarlo dentro del lenguaje filosófico, dice que la fenomenología es una reproducción por vía de imaginación, y señalando las raíces griegas y judías de la cultura occidental enuncia que serán precisamente los mitos de estas tradiciones las que serán el objeto de su análisis, no sin señalar que precisamente las ciencias de las religiones acerca a una cultura con otras que históricamente no se habrían cruzado.

El primer tema que aborda es el de la mancha e inicia el capítulo preguntando sobre lo que la filosofía puede aprender sobre los sentimientos de culpa, el miedo a lo impuro y respecto a los ritos de purificación. La representación de la mancha es una modalidad del pensamiento que solo se puede abordar de manera indirecta ya que es irracional. Será la etnología y el análisis de la riqueza simbólica de la mancha con las que Ricoeur se aproximará al tema⁹.

La mancha se ha superado por una doble vertiente, tanto objetiva como subjetivamente. Objetivamente la conciencia ya no la asume, sino que es en el ámbito de lo

⁷ Cf. *Ibid*, pp. 175-177.

⁸ *Ibid*, p. 181.

⁹ Cf. *Ibid*, p. 189.

externo, en los acontecimientos del mundo y en las intensiones de la gente donde la mancha se asume así como en la relación entre el mal y la desgracia. Pero también la culpa está en relación con una transgresión a la verdad. En especial con lo sexual y el homicidio que se relaciona con la impureza, con algo que se transmite por contacto y contagio. El que se desarrollen rectificando y refundidas en una ética interpersonal las ideas de la mancha, muestra que ésta constituye una impureza simbólica y que desemboca en la calidad de las relaciones interpersonales, a saber, justicia y amor¹⁰.

Subjetivamente la mancha se vive a través del “miedo”. El hombre entra al mundo ético por la vía del temor y no del amor. Este temor tiene sus raíces en la vinculación de la vindicta a mancha. Esta “síntesis” constituye el presupuesto básico de todo castigo concebido como explicación vindicativa: “El sufrimiento que hay que pagar por la violación del orden”¹¹. Así el mal del sufrimiento quedó englobado en el mal de la culpa bajo la acción y signo de la retribución. De este modo, el mundo de la mancha es anterior a la separación entre lo ético y lo físico: “La ética empapaba la física del sufrimiento, mientras que el sufrimiento, a su vez, se encarga del significado ético”¹². La venganza contraída de lo vedado recae sobre el ser que sufre, así el sufrimiento viene a ser “síntoma”, de este modo, el rito purificador adquiere el valor de inmunización contra el sufrimiento. Contra esta primera racionalización del mal y el sufrimiento, se levantan el Job babilónico y el Job hebreo va a decir Ricoeur, “para disociar el mundo ético del pecado y el mundo metafísico del sufrimiento”¹³, para desvincular el temor de la muerte espiritual del temor de la muerte física, Ricoeur lo sintetiza así:

Así, pues, cuando el miedo a lo impuro dominó a los hombres por su régimen de terror y de angustia fue en la época anterior a esa crisis de la primera racionalización, a esa delimitación entre la desgracia, por una parte –enfermedad, muerte, fracaso-, y la culpa, por la otra. La inmunización contra la mancha preñada de espanto y dolor; ésa es la imagen que presenta el hombre en el origen de su experiencia ética: la imagen de un reo acusado falsamente¹⁴.

Por lo anterior, la prohibición es algo más que un juicio de valor negativo. Más que un imperativo, la prohibición anticipa el sufrimiento: “tú no debes... porque de lo contrario

¹⁰ Cf. *Ibid*, pp. 190-192.

¹¹ *Ibid*, p. 194.

¹² *Ibid*, p. 195.

¹³ *Idem*.

¹⁴ *Ibid*, p. 196.

morirás”. Esto es el tabú. El presentimiento anticipado del castigo en la misma prohibición; en ese terror anticipado, preventivo, el poder de lo vedado es un poder mortal.

Estos son los dos rasgos arcaicos de la impureza. Objetivo: que infecta, que contagia. Subjetivo: un terror a la cólera vengadora de lo vedado. A pesar de todo, hoy siguen arraigados y subsisten transformados en aspectos y valores nuevos y “llegan a suministrar el molde imaginativo en el cual van a forjarse [entre los griegos] las ideas fundamentales de la purificación filosófica”¹⁵. Ricoeur pregunta enseguida, ¿Cómo fue posible en principio semejante transposición de la impureza ritual? Y aun en el judaísmo con la ley ritual y más específicamente con el concepto de pecado original en donde se da esta transposición. Responde él mismo que esta transposición es posible porque la imagen de la mancha tenía la fuerza expresiva del símbolo, y es precisamente el rito el que nos muestra el simbolismo de esta mancha, de modo que nunca permanece mudo el rito¹⁶.

Ahora bien, en la narración mítica se da una conexión entre la mancha y la palabra que es precisamente esta palabra “la que revela el carácter originariamente simbólico de la representación de lo puro y lo impuro”¹⁷, al igual que la representación objetiva de la mancha se presta por su misma estructura simbólica a todas las transformaciones, hasta convertirla en un símbolo estable del mal de culpa. La representación subjetiva del miedo, se presta a transposiciones emocionales y es también, a través de la palabra como el temor alcanza su calidad ética. Es en la confesión, y la prohibición, como entra el temor al mundo de la palabra¹⁸. Es en tres grados que suceden estas cosas. Primero, el temor encierra una exigencia de un castigo, castigo a la medida al modo en que se peca, es decir un castigo justo. Segundo, el castigo se convierte en penitencia, con miras a reestablecer el orden y también en tristeza para luego lograr la felicidad. Tercero, la esperanza de que desaparezca de la conciencia el temor, al término de la sublimación¹⁹.

Ricoeur va a decir que la eliminación del temor no es la aspiración de la conciencia ética, sino su sublimación mediata con vistas a su eliminación final, que es el alma de toda

¹⁵ *Ibid*, p. 197.

¹⁶ Cf. *Ibid*, pp. 198-200.

¹⁷ *Ibid*, p. 203.

¹⁸ Cf. *Ibid*, p.204

¹⁹ Cf. *Ibid*, pp. 205-207.

verdadera educación. “Antes de desterrar el temor, el amor lo transforma y lo transporta [...] solo el amor perfecto elimina el temor”²⁰.

En el segundo capítulo Ricoeur plantea la necesidad de diferenciar la noción de mácula de la noción de pecado, dicha diferencia es más de orden fenomenológico. La categoría predominante en la noción de pecado es la categoría del “ante Dios”, en donde no es la conciencia desdichada de la conciencia humana ante el ser, sino que es la Alianza (*Berith*) de los judíos²¹, en donde el pecado es la falta de esa Alianza. Esto supone una fe teísta, pero se amplía a un dios que se “ocupa del hombre”. Ricoeur continúa diciendo que la Alianza, en tanto Palabra tiene su lugar en la filosofía, ya que la Alianza (en hebreo es *Dabar*, en griego *Logos*) es en donde *dice* Dios y *dice* el hombre en base a una vocación y a una invocación y “toda experiencia de pecado se desarrolla dentro de este intercambio entre la vocación y la invocación”²².

Otra forma de limitar la formula “ante Dios” consistiría en el mandamiento moral que remitiría a Dios y a los dioses como legisladores y jueces, ya que “el carácter ético de la Palabra convertida en mandamiento es ya producto de una abstracción”²³. Pero el pecado al ser infractor de una ley dada por un legislador supremo, se convierte, antes que ética, en una magnitud religiosa, ya que no es la infracción de una ley, sino el rompimiento de una relación, así pues, el pecado tiene una magnitud de orden religioso y no tanto moral. Ahora bien, la experiencia judía del pecado ha de buscarse no tanto en los códigos sino en la vida y en la expresión que siguen sus transformaciones. Esa vida está presente en las crónicas, los himnos, los oráculos y en las sentencias o proverbios, pero de manera especial en los profetas, quienes tienen el *Logos* que se transmitió a los gentiles, palabra de la que emanó la filosofía²⁴.

Los profetas no reflexionan sobre el pecado, sino que “profetizaban” contra él. En su anuncio está por un lado, la destrucción del pueblo por parte de Yavé, y por otro lado el carácter ético de esa amenaza²⁵. El anuncio profético en la conciencia del mal es revelación de la medida *infinita* de las exigencias impuestas al hombre por parte de Dios, que crea una

²⁰ *Ibid*, p. 208.

²¹ Cf. *Ibid*, p. 213.

²² *Ibid*, p. 214.

²³ *Ibid*, pp. 214-215.

²⁴ Cf. *Ibid*, p. 216.

²⁵ Cf. *Ibid*, pp. 216-217.

angustia y distanciamiento entre uno y el otro y desencadena lo característico de la tensión de la ética hebrea: exigencia infinita y mandamientos finitos²⁶. La iniquidad en Amós, la sustitución del rito por el afecto en Oseas (alejamiento de Dios, desamparo) y el Dios soberano de Isaías, el Dios santo que demanda “fe” se ha de encuadrado en el *logos* de la Alianza en donde “la estructura fundamental es la dialéctica del código y de la experiencia ilimitada”²⁷. Ricoeur continúa:

Así se establece esa doble corriente, en que el profetismo nos impulsa a subir constantemente de las infracciones al pecado, mientras que el legalismo nos obliga a bajar sin descanso del pecado a las infracciones; y, sin embargo, ambos, profetismo y formalismo, forman una totalidad indivisible²⁸.

Esto se refleja en la ley también, tanto en el decálogo como en el Deuteronomio hay una relación entre ley y ética, basta que se rompa esa dialéctica para que el Dios de la exigencia infinita de aleje en la distancia y en la ausencia del Otro inabordable²⁹. Pero puede ser que se borre la distinción entre el Legislador y la conciencia moral finita y se confunda al legislador con la propia conciencia del hombre justo, por estas dos vías puede abolirse en la conciencia del pecado la paradoja de la distancia y de la presencia del “ante Dios”, ésta sería precisamente el aspecto objetivo de la conciencia del pecado³⁰.

En el polo subjetivo de esa conciencia del pecado hay que revisar el paso, la transformación de la conciencia de impureza en conciencia de pecado donde no desaparece ni el miedo ni la angustia sino que cambian de cualidad, ya que es esa cualidad de la angustia el polo subjetivo de la conciencia de pecado. Esta nueva modalidad del temor expresa la modalidad del hombre pecador ante Dios en donde la representación verídica de Dios es la cólera, que no significa que Dios sea malo, sino que esa cólera (día de Yavé) es la faz de la santidad para el hombre pecador³¹. El punto principal de este apartado Ricoeur lo expone así:

La culpabilidad representa una interiorización y una personalización de la conciencia de pecado, ahora bien, ese doble proceso hallará la resistencia de la interpretación histórica y

²⁶ Cf. *Ibid*, p. 218.

²⁷ *Ibid*, p. 220.

²⁸ *Ibid*, p. 221.

²⁹ Cf. *Ibid*, p. 224.

³⁰ Cf. *Ibid*, pp. 222-225.

³¹ Cf. *Ibid*, p. 225.

comunicativa del pecado, que encontró en el tema de la cólera de Dios y del día de Yavé su símbolo más vigoroso y expresivo³².

Ricoeur va a ir desarrollando esta idea en su análisis de ciertos pasajes de los profetas del siglo VIII a.C. en Israel, en especial con Isaías y Amós. Pero es en los salmos en donde se pasa de la “la cólera de la santidad” hacia la ternura escondida de los profetas, es decir “cólera de amor”. Las experiencias proféticas que se expresan vía el lenguaje serán ahora analizadas por Ricoeur en base al simbolismo de la impureza y la mancha que ya antes se elaboró, y se plantea la tarea de indagar el viraje del pecado como impureza, al pecado como ruptura de una relación. Para esto nuestro autor va a ir analizando el simbolismo del pecado con el simbolismo de la redención³³. En este análisis la primera conceptualización del pecado se separa radicalmente del concepto de impureza. El pecado es falta, infracción, desviación, rebelión, extravío o otras más que reflejan mas bien una relación lesionada, rota. Esto trae la idea de una nada, el hombre pecador, al alejarse de Dios, está desamparado, sus días son como un soplo, es “vanidad” su vida, es decir, es vana, es nada. Es un NO de Dios que lleva al hombre reducido al clamor del “Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado” con lo que culmina la agonía del hombre³⁴.

Esta simbólica del pecado adquiere una relevancia particular cuando se ve desde el perdón, en donde este es el olvido o la renuencia de la cólera de la santidad que se representa antropológicamente como “arrepentimiento de Dios”, el cual es la iniciativa en donde Dios rehabilita al hombre³⁵. Pero este perdón no libra del sufrimiento, más bien es una tregua que permite al hombre confesarse ante Dios que ha quitado el obstáculo entre ellos y así, por la vía de la confesión se cierra el círculo del perdón, es retorno y este retorno es la base de las ideas de arrepentimiento³⁶. Pero por otro lado, el pecado también es abordado como “posición” en lo cual hay un realismo de pecado que se hace explícito en la confesión, en lo individual y lo comunitario, que es en si el pecado, y que el pecado cae bajo la mirada absoluta de Dios. Esta mirada trae sobre sí la sospecha sobre sí mismo, la mirada que me dirijo a mí mismo³⁷. Estos rasgos muestran que ese pecado “interior” a la

³² *Ibid*, p. 226.

³³ Cf. *Ibid*, p. 231.

³⁴ Cf. *Ibid*, p. 235-238.

³⁵ Cf. *Ibid*, pp. 238-239.

³⁶ Cf. *Ibid*, p. 242.

³⁷ Cf. *Ibid*, pp. 242-246.

existencia no es irreducible a la conciencia de culpabilidad, “es continuidad fenomenológica entre impureza y pecado”.

Ricoeur sigue avanzando con otras características que refuerzan la continuidad estructural que ha expuesto. Es la conciencia de alteración, de alienación común al sistema de impureza y del tema de la posesión la cual analiza más detalladamente, y que se representa por la confusión ente pecado y enfermedad y en donde el perdón está ligado a la curación, a la liberación.

Pasando a la simbólica de la mancha en el pecado, que tiene su origen en el primer hombre y que trasmitió a su descendencia, y al ser así una explicación genética, le permitirá a Ricoeur analizar el ciclo de símbolos del pecado en su relación con la impureza y que se prolonga en una simbólica de la redención que completa la del perdón y hace posible así la incorporación del símbolo de la “purificación” en el “perdón”³⁸. De este análisis Ricoeur dirá:

Esta mediación que acabamos de hacer sobre el segundo ciclo de símbolos del pecado y de la liberación, nos prepara para comprender, en la medida de lo posible, el hecho de que la simbólica de la impureza y la purificación haya podido integrarse, reafirmarse y hasta ampliarse al contacto con la simbólica del pecado y la del perdón concebido como rescate y liberación³⁹.

Y es en parte porque no alcanza a captar el origen del rito esa praxis que deriva de otras acciones culturales que resultan desconocidos u olvidados tanto para el oficiante como para los fieles. Es en el rito del sacrificio por el derramamiento de sangre, las ofrendas y los holocaustos, según el Levítico que se ofrecen por el perdón de los pecados donde se da la expiación que “cubre”, “borra” y “adquiere de golpe resonancias simbólicas, significando el perdón –e inversamente, el término “perdón” (*selach*) evoca el gesto ritual de la aspersion”⁴⁰. En este rito se manifiesta esa angustia del hombre que se ve aniquilado por Dios debido a su pecado. Pero Dios también es sujeto de la expiación, él mismo exterioriza la reconciliación. Esto se ve particularmente en los salmos, de manera que decir que Dios

³⁸ Cf. *Ibid*, p. 251.

³⁹ *Ibid*, p. 253.

⁴⁰ *Ibid*, p. 255.

“expía”, equivale a decir que Dios “perdona”. Así “el simbolismo de la expiación devuelve al simbolismo del perdón lo que éste le había prestado”⁴¹.

En el tercer capítulo de la simbólica del mal, Ricoeur avanza hacia el análisis de la culpabilidad y lo hace planteando la diferencia entre culpabilidad y falta. Se resiste a reducir la culpa a la culpabilidad por dos razones, la primera de ellas es que la culpabilidad apunta al menos en tres direcciones: una en el sentido ético-jurídico en relación entre penalidad y responsabilidad; otra en sentido ético-religioso en relación a la conciencia delicada y escrupulosa; y una más en sentido psíquico-teológica en relación a una conciencia acusada y condenada. Dirá Ricoeur que:

La noción de culpabilidad implica tres posibilidades divergentes: una racionalización penal, al estilo griego; una interiorización y refinamiento de la conciencia ética, al estilo judío, y una sensación consciente de la miseria del hombre bajo el régimen de la Ley y de las obras legales al estilo de Pablo⁴².

Además estos tres aspectos están estrechamente vinculados a pesar de la oposición de la racionalidad griega, la interioridad de la “piedad”, y el antilegalismo paulino. De esto es de lo que Ricoeur estará hablando en este capítulo.

En segundo lugar, al mirar la culpa desde el movimiento de ruptura y reintegración, ésta se aprecia mejor. El movimiento de ruptura provoca una nueva fase, la imagen de hombre culpable, y el movimiento de reintegración apunta hacia el concepto del hombre responsable de su estado de cautividad, hacia el “siervo arbitrio”.

Es de este movimiento del cual Ricoeur se va a ocupar en primer lugar. Para él la culpabilidad designa el momento subjetivo de la culpa y el pecado por otro lado, su momento ontológico. El pecado significa la situación real que el hombre tiene ante Dios, la culpabilidad consiste en tomar conciencia de esa situación real. El sentimiento de pecado es ya sentimiento de culpa, pero la culpa es ya “el peso mismo del pecado”, es “la realización de la interioridad del pecado”, y esto es el resultado de profundizar los imperativos que pesan sobre el hombre⁴³. La conciencia de la falta en tanto se olvida, se aleja de la conciencia del “ante Dios”, deja de ser pecado y se convierte en culpabilidad, y aquí la conciencia deviene medida del mal dentro de una vivencia de soledad total. “la culpabilidad

⁴¹ *Ibid*, p. 258.

⁴² *Ibid*, p. 259.

⁴³ Cf. *Ibid*, pp.260-261.

representa la expresión por excelencia de la promoción de la conciencia a tribunal supremo”. Y cuando se llega a eliminar el sentido religioso del pecado, entonces el hombre es culpable en la medida en que se siente culpable, así la culpabilidad se convierte en una modalidad del hombre-medida.

Esto trae dos implicaciones. La primera es que la culpabilidad implica lo que Ricoeur llama “un juicio de imputación personal del mal”, la cual rompe con la confesión de pecados comunitaria. Esto lo ve Ricoeur en el análisis de la liberación del Éxodo, donde estaba latente la amenaza colectiva, y también la salvación colectiva, pero en la opresión sufrida más adelante por el pueblo en Babilonia, no se siguió del todo con una esperanza comunitaria de salvación, sino más bien, de salvación individual⁴⁴. La segunda implicación es que la idea de culpabilidad tiene grados. Es decir que la conciencia culpable puede reconocer que su culpa es mayor o menor, esto implica que el mal tiene sus extremos polares, “el malvado” y “el justo”. Así la justicia será relativa a la imagen del “justo”⁴⁵. En esto hay una oposición, la oposición entre experiencia igualitaria del pecado y la experiencia graduada de la culpabilidad. De este modo, “mientras que el pecador es pecador total y radicalmente, el culpable es culpable en mayor o menos grado: dada una escala de delitos, es posible establecer una escala de penas”⁴⁶.

En el apartado siguiente, Ricoeur expone la conciencia de culpabilidad en el ámbito de la experiencia ético-jurídica, y como ha venido haciendo, se enfocará en los mitos, pero ahora en los griegos, no en el derecho romano, ya que en la cultura griega da un rico aporte al tercer nivel la conciencia de la culpa: “lo que tenemos aquí es la ética de la ciudad de los humanos: ésta es la que constituye el manantial de la *inculpación racional*”⁴⁷. Esta conciencia aun se desarrolla en el contexto de una conciencia religiosa, ya que la Ciudad conserva su carácter “sagrado” y toda injusticia en ese contexto tiene un carácter de “impiedad”, y aunque el cometer justicia o injusticia tiene en este contexto un carácter moral del mal, tanto la justicia como la injusticia están plantadas en una conciencia de pureza e impureza. Sin embargo, al racionalizarse la justicia, y por ende la injusticia, vía Anaximandro, Demóstenes, Heráclito, y basándose en los estudios de Gerner, Ricoeur

⁴⁴ Cf. *Ibid*, pp. 262-265.

⁴⁵ Cf. *Ibid*, 266.

⁴⁶ *Idem*.

⁴⁷ *Ibid*, p. 268.

menciona que la dicha racionalización vino a cristalizar en lo humano, específicamente en el plano cívico y jurídico: la Ciudad⁴⁸.

Siguiendo a Gernet, Ricoeur menciona que los griegos establecieron grados de culpabilidad en lo que se refiere a la acción judicial que lesiona el derecho de los individuos, esto con el fin de sancionar una falta mediante una reparación definida y medida en proporción al daño, es decir, la pena correctiva, que busca tanto la naturaleza de la sanción como la intención, o sea, más enmienda que venganza⁴⁹. Pero al racionalizarse la penalidad, se entra en tensión con la culpabilidad. Los griegos crearon todo un proceso conceptual para juzgar: el Areópago, el Paladión y el Delfinión. En todo el proceso conceptual que esto implica está por delante el Tribunal, concepto que invadirá como metáfora todos los registros de la conciencia de culpabilidad. Esta psicología está presente en los mitos griegos, en los poetas y se refleja en la racionalización filosófica. Esta lo intencional, lo involuntario, lo voluntario puro o simple, etc. Siguiendo nuevamente a Gernet y también a Maulinier, Ricoeur recurre al concepto de *amartía* y al de *ubris*. En el primero, se revela el momento intencional de la injusticia, y que evoluciona hasta Aristóteles en la injusticia abiertamente involuntaria y el accidente decididamente inintencionado. El camino inicia con el mito trágico que da el principio de irresponsabilidad y el principio de disculpa (por intervención de los dioses); y por el otro lado, la indignación provocada por el crimen, o en la falta moral en contraposición a la falta legal, que en la Biblia griega significa la dimensión ético-religiosa de la culpa⁵⁰.

La *ubris*, por otro lado como principio individual del delito, se muestra como “una voluntad deliberada, distinta del impulso del deseo y hasta del arrebató de la cólera, una voluntad inteligente del mal por el mal”⁵¹, esta constituye una transgresión activa. La *ubris* tanto trágica como penal tienen una gran afinidad, presuponen un misterio de iniquidad contra el cual el juez lanza su indignación, es ahí donde precisamente el juez encuentra su justificación y sentencia: “la voluntad malvada del delincuente consolida la buena voluntad de la conciencia del tribunal”⁵².

⁴⁸ Cf. *Ibid* pp. 269-270.

⁴⁹ Cf. *Ibid*, p 270.

⁵⁰ Cf. *Ibid*, 271-274.

⁵¹ *Ibid*, 274.

⁵² *Ibid*, p. 275.

Ricoeur continúa su exposición avanzando ahora hacia el análisis de lo que denomina *escrúpulo* y que se manifiesta en la ley judía. Después de hacer una excelente exposición sobre los orígenes de la ley y el sentido monoteísta del judaísmo tanto en su sentido ético, como en su sentido histórico; pasa Ricoeur a definir lo que él entiende por *escrúpulo* y lo encuentra en la experiencia del fariseísmo como una clase de culpabilidad, definiendo *escrúpulo* “como un régimen general heteronómico consecuente y con sentido. El judaísmo formuló esta heteronomía diciendo que la Torá es revelación y que la revelación es la Torá”⁵³. Ahora bien, en el judaísmo, la relación con Dios está basada en la obediencia a sus indicaciones, ya que “Dios es ética”, dirá Ricoeur⁵⁴. La conciencia escrupulosa consiste en mantenerse heterónoma “hasta el extremo”, hasta en los más mínimos detalles, sin reserva, en todo. En este contexto, el *escrúpulo* aportará a la conciencia de culpa en tanto “transgresión”, en donde el “*escrúpulo* forma el vértice de las culpabilidades el sentido de que lleva hasta el extremo los dos rasgos [...] la imputación personal y la polaridad del justo y el malvado”⁵⁵.

Dado que el Dios del judaísmo no pertenece al margen del bien y del mal, una relación con él está en base a la norma, y en tanto se cumple dicha norma, Ley, se alcanza el “mérito”, el cual es la distinción del justo y merece una recompensa, de tal modo que el hacer la voluntad de Dios es lo más grande y maravilloso para el judío, tanto que en ella “encuentra la vida” (Prov 8:34-35). Pero el ser humano tiene la capacidad de hacer el bien o el mal, y ambas fueron grabadas por Dios en el ser humano, de este modo, no es que no se tenga escapatoria de hacer el mal, sino que esta es una tentación constante. Pero por otro lado se tiene siempre la oportunidad de “arrepentirse”, es decir “dar vuelta” hacia Dios. La ley de “Moisés” es para el judío la fuente de toda su práctica religiosa, que abarca todos los aspectos de la vida, pero dado que la ley escrita no contiene muchas cosas de la vida práctica, era necesario “interpretarla” para que ningún aspecto de la vida quedara fuera de la ley. En este sentido Ricoeur encuentra tanto la grandeza como el problema del judaísmo fariseo. Por un lado una ley que es posible “interpretar”, pero por otro lado, una ley en donde ya está dicho todo; de la riqueza de la interpretación para la vida en todas sus esferas, a la Ley dura de la letra, “ídolo mosaico”, en donde ya todo estaba expuesto, dicho,

⁵³ *Ibid*, p. 284.

⁵⁴ Cf. *Idem*.

⁵⁵ *Ibid*, p. 285.

terminado⁵⁶. Otra definición de escrúpulo es lo que constituye la “ritualización de la vida moral o una moralización del rito”⁵⁷, de este modo.

El esoterismo del rito demuestra claramente a la conciencia que ella no es la fuente de la ley, ya que este no se le muestra de una manera transparente. Al observar el rito, la conciencia comprueba su voluntad de obedecer la Ley, no por los preceptos particulares que manda, sino porque en ella misma se manifiesta la voluntad de Dios. Así se ve que la ritualización de la ética es un corolario de su heteronomía: la conciencia escrupulosa quiere ser exactamente fiel a su dependencia aceptada; el rito es el instrumento de esa exactitud, la cual es el equivalente ético de esa exactitud científica⁵⁸.

Este afán por cumplir el precepto es la práctica que constituye la médula del judaísmo. Ricoeur dirá que dicha practica nos sirve de parámetro para analizar toda conciencia escrupulosa, la cual se esfuerza por cumplir con las observaciones. Aquí se puede añadir, al peligro del afán jurista, el peligro del afán ritualista extraviándose la finalidad de la instrucción por el mero cumplimiento de ella⁵⁹. Finalmente, dirá Ricoeur, el escrupuloso es un hombre “aislado”, como el “puro” entre lo “impuro”, en donde el afán por lo exterior pierde el sentido originario de lo interior, así el tanto afán por el cumplimiento del rito, hace de la heteronomía una práctica alienante, en donde se sacrifica el fin de la Ley, que es una relación viva con Dios y el bien del prójimo a cambio de la minucia de la observancia, que puede llagar a la hipocresía⁶⁰.

En el siguiente apartado Ricoeur analiza a San Pablo y el acercamiento crítico que hace a la ley, mostrando cómo la Ley, que se reconocía como muy buena, viene a ser causa de muerte en la imposibilidad de poder cumplir con todos los preceptos que ella marca. De esta manera hay una relación entre la ley que conduce al pecado, que finalmente conduce a la muerte: ley-pecado-muerte⁶¹. Ahora bien, esta muerte se entiende a partir del dualismo (que no es ontológico) entre carne y espíritu. Es la lucha entre el querer hacer el bien y hacer en cambio el mal, la lucha de la carne; entendida esta como la escisión del yo, el yo alienado de sí mismo, en oposición hacia el mismo yo, “esa impotencia del yo, reflejada de esa manera en “la potencia del pecado que anida en mis miembros”, eso es la carne, cuyos

⁵⁶ Cf. *Ibid*, pp. 285-291.

⁵⁷ *Ibid*, p. 291.

⁵⁸ *Ibid*, p. 292.

⁵⁹ Cf. *Idem*.

⁶⁰ Cf. *Ibid*, pp. 293-294.

⁶¹ Cf. *Ibid*, pp. 295-298.

deseos están en pugna con los deseos del espíritu”⁶². En este punto Ricoeur hace un recuento del desarrollo de la conciencia de la culpa:

La culpabilidad es la interioridad realizada del pecado. Con la culpabilidad nace la conciencia: aquí adquiere consistencia esa fuerza responsable que se encuentra frente a frente del llamamiento profético y de su apremio a la santidad. Pero con la aparición de la conciencia nace también el hombre-medida: con ello el realismo del pecado, que se medía por la mirada de Dios, queda absorbido en el fenomenismo de la conciencia culpable, que se constituye en medida de sí misma [...] De rechazo se reinterpreta de una manera radical la experiencia del escrúpulo: cosas que antes no se apreciaban como faltas en esa experiencia, ahora se convierten en culpas, y hasta el mismo empeño en reducir el pecado mediante la observación de la ley se transforma en pecado. Tal es el sentido auténtico de la maldición de la ley⁶³.

Además esta maldición afecta tanto a la estructura del sistema acusador como a la conciencia acusada. La Ley establece todo un sistema jurídico a la conciencia moral en donde aun no estando el pecado como falta cometida contra Dios, se tiene un juez y un veredicto sin autor: “verse maldecido sin que haya quien lo maldiga a uno”⁶⁴. La conciencia culpable es en realidad esclava, pero desesperada de salvarse. Aquí Ricoeur expone el símbolo paulino de la justificación por la fe, en donde al creyente se el “imputa ya la salvación futura”, ser justo es “ser justificado por Otro”, es la libertad que “lo mismo para San Pablo que para Hegel, es encontrarse en casa, en la totalidad, en la recapitulación de Cristo”⁶⁵, esto es algo que solo lo ve la conciencia que ya ha sido liberada, antes no es posible, en palabras de Ricoeur:

He aquí, pues, la última palabra que tiene que decir la reflexión sobre la culpabilidad: la promoción de la culpabilidad marca la entrada del hombre en el círculo de la condenación; el sentido de esa condenación sólo lo descubre la conciencia “justificada” a posteriori, es decir, cuando ya es tarde para reproducirlo; la conciencia justificada puede comprender y llega a comprender su condenación pasada como un sistema pedagógico; en cambio, la conciencia que sigue viviendo el régimen de la ley desconoce su propio sentido⁶⁶.

II. LOS “MITOS” DEL PRINCIPIO Y DEL FIN.

En esta segunda parte del libro, Ricoeur nos introduce al tema abordando lo que él llama la función simbólica de los mitos. Aquí nos plantea la posibilidad de abordar los mitos con la

⁶² *Ibid*, p. 299.

⁶³ *Idem*.

⁶⁴ *Ibid*, p. 300.

⁶⁵ *Ibid*, p. 301.

⁶⁶ *Ibid*, p. 305.

confianza de poder comprenderlos en su verdadera dimensión, ya que se ha llegado a la desmitificación de la historia, dado la separación del mito y de la historia, por ello es que Ricoeur habla de “desmitologización” en donde comprender el mito como tal, es el “descubrimiento de los símbolos y de su poder significativo y revelador” esto significa comprender la función reveladora en los propios mitos de los símbolos primarios que trabajó anteriormente. Así Ricoeur va plantear su hipótesis en tres aspectos. En primer lugar que la función de los mitos del mal es englobar a toda la humanidad bajo una historia ejemplar. En segundo lugar que la universalidad del hombre que se expresa en los mitos se debe a la introducción de la narración en la experiencia humana. En tercer lugar, que el mito pretende abordar el “enigma de la experiencia humana” en su debate como hombre “manchado, pecador y culpable”. Así el mito convierte la experiencia de la culpa en el centro de una totalidad⁶⁷.

En la segunda parte de esta introducción Ricoeur hace notar que en la crítica a lo pseudoirracional quien en verdad pierde más es la gnosis ya que la imagen del simulacro de la razón se da precisamente en la gnosis, así dirá Ricoeur:

Es preciso escoger entre la gnosis y la razón. Pero acaso exista un medio de reproducir el mito como tal mito, antes de que se traduzca en gnosis, mediante un símbolo escueto y sobrio que no pretenda ser una explicación, sino una manifestación y un descubrimiento. En resumen, que todo mi esfuerzo va dirigido a disociar el mito de la gnosis⁶⁸.

Para lograr esto es necesario recurrir al símbolo, el cual descubre una dimensión de la experiencia que de otro modo quedaría velado, pero además la relación con el cuento es lo que añade al símbolo un nuevo estrato significativo. La vía para esto es partir de la conciencia prenarrativa hasta la narración mítica, aquí es donde encontrará Ricoeur “el enigma de la función simbólica del mito”⁶⁹. Ahora bien, los mitos tienen una estructura, por un lado el mito se traduce en palabras, por otro lado el símbolo toma la forma de cuento en el mito. El mito-cuento traduce en palabras lo que alguna vez se vivió o se sintió antes que nadie lo formulara. El mito manifiesta el carácter simbólico de las relaciones entre el hombre y la totalidad perdida, pero además el mito-cuento remite simbólicamente a un drama ya que la conciencia mítica no vive la plenitud, solo la designa en el principio y

⁶⁷ Cf. *Ibid*, pp. 315-317.

⁶⁸ *Ibid*, p. 319.

⁶⁹ *Ibid*, p. 320.

desenlace de una *Historia* fundamente. Lo que nos quiere decir el mito es un drama en sí mismo. Esto es importante par la investigación del mundo de la culpa que va a realizar nuestro autor. En el mito-cuento hay un excedente de significación que es la experiencia de al culpa y que está en tensión o en relación con una totalidad de sentido “con una significación global del universo”⁷⁰.

Pasando al primer capítulo donde aborda el drama de la creación y la visión ritual del mundo, inicia con los mitos sumerio-acadios. En estos mitos no se hace necesario un mito sobre la caída, ya que el mal, el caos, es anterior a la génesis de la divinidad. El mal es original y coextensivo con la generación de lo divino. “El orden es algo que sobrevino a los mismo seres divinos, y se produjo por la victoria que obtuvieron las fuerzas más recientes sobre las fuerzas más antiguas de la divinidad”⁷¹. Aquí el hombre no es causante original del mal, simplemente lo encuentra y lo practica, pero por otro lado, el mal es tan antiguo como los seres más antiguos, el tiempo pasado del ser. Pero en estos mitos hay algo más, el orden lo establece la divinidad vía la violencia, aquí el mal queda doblemente delineado: el desorden queda destruido por el desorden⁷². “De esta manera queda grabada la violencia en el origen mismo de las cosas, en el mismo principio que construye destruyendo” concluye Ricoeur⁷³. Por otro lado en los mitos sumerio-babilónicos tampoco hay un mito de caída, de este modo Ricoeur afirma por contrapartida su tesis anterior⁷⁴.

La presencia del mal desde el origen mismo de las cosas y la lucha teogónica contra éste pertenece al acto creador, y la lucha histórica contra el mal se conecta en la reproducción de tipo cultural-ritual. La comprensión de esto desde el culto hasta la política lleva a Ricoeur a buscar en la figura del rey el tipo de esta visión de la lucha teogónica. Y busca precisamente en la figura del rey, puesto que en él se vincula el culto y la política. El mito de la creación menciona que los hombres fueron creados para servir a los dioses y ellos fundaron Babilonia y su templo y cuando se realiza el culto, se evoca y se reactiva el drama de la creación, ya que a quien se adora es al dios que estableció el orden. En la celebración por otro lado, también es donde se marca el paso del drama cósmico a la historia y se ve en el papel del rey en la fiesta, ya que en él se vincula lo humano con lo

⁷⁰ Cf. *Ibid*, pp 320-323.

⁷¹ *Ibid*, p. 331.

⁷² Cf. *Ibid*, pp. 331-332.

⁷³ *Ibid*, p. 335.

⁷⁴ Cf. *Ibid*, pp. 335-343.

divino, lo cósmico con lo político y la historia con el culto⁷⁵. Esta figura del rey, hace que se vea al enemigo como el portador del mal, razón por la que hay que acabar con él, constituyéndose así la relación rey-enemigo, que es la relación política por excelencia. De este modo, el mal se presenta como enemigo primigenio que ha estado presente en las fuerzas del caos y en segundo lugar en la figura del rey, quien ha de destruir al mal y a los maleantes para lo cual usa la violencia, como en el establecimiento del orden primigenio⁷⁶.

Ricoeur va a continuar ahora con el tema del rey hebreo que se hace presente especialmente en los *Salmos*, en donde se nota también una hostilidad contra la cual Yavé y el rey han salido vencedores. En los Salmos se hace presente la figura del Dios que es rey, y por otro lado el rey que lucha por su Dios, de esta manera el enemigo es presentado también como el Peligro original, tanto cósmico como en la historia. Pero en la lucha del rey se presentan tres direcciones: el hombre primitivo quien llega a reinar, puesto que es imagen de Dios; la “historización” del paradigma del rey en medio de los combates que pueden eliminar su reino; y en tercer lugar el reino escatológico, el cual apunta a la esperanza mesiánica que eliminará al mal⁷⁷.

En el siguiente capítulo, “el dios malo y la visión trágica de la existencia”, Ricoeur se acerca a la tragedia griega en donde lo trágico no es un caso particular de ésta sino que es su principio y su desarrollo. En la tragedia se hace ver, se percibe el fenómeno mismo de lo trágico; en la tragedia se aborda sin atenuaciones el ámbito teológico, la visión trágica del hombre es el anverso de la visión trágica de lo divino; y finalmente es en la tragedia griega donde más claramente se convence de que la visión trágica del mundo está ligada a un espectáculo y no a una especulación. Esto para el filósofo es una invitación para intentar una hermenéutica del símbolo trágico sin desechar el espectáculo, la resistencia pues, de convertir el teatro en teoría⁷⁸.

El carácter trágico surge cuando la predestinación al mal choca con la grandeza del héroe, pero la finitud no pertenece a los hombres, sino también la divinidad padece de una especie de finitud: “Lo divino tiene su historial; lo divino se va realizando a través de la

⁷⁵ Cf. *Ibid* pp. 343-346.

⁷⁶ Cf. *Ibid*, pp. 347-351.

⁷⁷ Cf. *Ibid*, pp. 352-357.

⁷⁸ Cf. *Ibid*, pp. 363-365.

cólera y del sufrimiento”⁷⁹, así el mal está vinculado al dios tentador, de modo que el héroe no es responsable directo del mal y de la culpa. No hay solución a la tragedia (y toma Ricoeur a Prometeo como modelo), solo se ofrece un ”sentir-con” que la tragedia pide al espectador para con el héroe:

Esa emoción trágica del terror refleja en el alma del espectador ese juego cruel entre el dios malo y el héroe. El espectador revive afectivamente la paradoja de lo trágico: todo eso es algo que pasó; el espectador conoce la historia; es algo que tuvo lugar en otro tiempo, algo que pertenece al pretérito; y sin embargo está expectante, como esperando que a través de lo fortuito y entre las revueltas inciertas del futuro le sorprenda la certeza absoluta del pasado perfecto con la novedad de un acontecimiento fresco: en este momento preciso se hunde el héroe⁸⁰.

Por otra parte hay en la tragedia algo más que el sufrimiento inocente del héroe, está también la cólera del hombre frente a la cólera de dios. Es en lo trágico, donde se da precisamente la liberación y la salvación, y no fuera de ella, tal es lo que el coro expresa en esa estrofa de “sufrir para comprender”, en eso consiste la sabiduría trágica, que es “una estética del terror y de la compasión, realizada en virtud del mito trágico hecho poesía, y por gracia del éxtasis producido por el espectáculo”⁸¹.

En el tercer capítulo, Ricoeur se acerca al mito adámico que ofrece además una visión escatológica de la historia. Adán, el primer hombre que nos representa a todos es el universal concreto, es culpable del mal; si, aunque el hombre está destinado al bien, es también inclinado al mal. Pero Adán no está solo, le acompañan Eva y la serpiente que alejan la responsabilidad en una sola persona. Ricoeur entiende aquí, más que una “caída” (en el sentido doctrinal tradicional), un “alejamiento” o separación de un precepto. En el mito adámico se encuentra una triple instancia significativa, a la que tal mito obedece. La primera tiene que ver con el origen, el momento y la causa⁸²; el segundo distribuye la responsabilidad causal del mal como ya explicamos al introducir a los demás personajes⁸³; y el tercero que remite la comprensión del mal a las posibilidades de su redención. Estas tres deben ser integradas a la reflexión como momentos de un evento único. Sobre la primera y segunda instancias ya hemos expuesto lo que ello implica: el mal concentrado en

⁷⁹ *Ibid*, p. 371.

⁸⁰ *Ibid*, p. 373.

⁸¹ *Ibid*, p. 382.

⁸² Cf. *Ibid*, pp. 393-402.

⁸³ Cf. *Ibid*, pp. 402-409.

un solo hombre (Adán), el hombre creado bueno, se hace en un momento dado, malo. En la segunda hay una “distribución” del mal entre el tiempo y los personajes, introduciendo así una versión racional del mal.

En tercer lugar, el mito es portador de una nueva significación, un nuevo Adán, que es el símbolo escatológico y hará posible la remisión del mal, de modo que esto trae un sentido a la historia, el lapso de tiempo entre el primer Adán y segundo Adán quien es figura escatológica, verdadera y redentora⁸⁴. En la traición del *Nuevo Testamento*, en especial en los evangelios esta figura escatológica es Jesús, de modo que en el *kerigma* cristiano es en Jesús donde convergen todas las figuras de esperanza escatológica de redención: “Abraham”, el “Hijo del Hombre”, el “Rey ungido de Yahve”, el “Siervo doliente”, el “Hijo del hombre”, “segundo Adán”, etc⁸⁵.

El cuarto capítulo corresponde al análisis de los mitos del alma desterrada y la salvación por el conocimiento. Aquí Ricoeur se aproxima a los mitos órficos que remiten el mal a la exterioridad humana y se introduce el dualismo cuerpo-alma. El alma en tono de origen divino deviene humana en la fusión con el cuerpo. Si bien el cuerpo no es origen del mal ya que el alma ya lo trae, el cuerpo lo acentúa, ya que al ser el cuerpo el lugar de redención del mal en el alma, es también el lugar de la tentación y de la contaminación: “Si el alma trae el mal, el cuerpo lo agrava”, el cuerpo en tanto castigo es reencarnación, la existencia se convierte así en reincidencia eterna⁸⁶, de manera que hay una relación entre el infierno y el cuerpo, donde la vía de salvación es el conocimiento, la *gnósis*, el cual es acto purificador, toma de conciencia como ejercicio de la filosofía en donde “el hombre se identifica a sí mismo con su alma y considera su cuerpo como extraño, como algo distinto de sí”⁸⁷.

En el quinto capítulo Ricoeur va a plantear la dinámica de los mitos. Pone en claro que nos acercamos a los mitos porque de alguna manera ya estos han estado presentes, dirigiéndonos la palabra. Para oírlos y comprenderlos hay que situarnos nosotros, y el lugar en que debemos hacerlo en su conjunto. ¿Cómo hacerlo? “Comprendiendo consciente y

⁸⁴ Cf. *Ibid* pp. 410-426.

⁸⁵ Cf. *Ibid*, pp. 419-426.

⁸⁶ Cf. *Ibid*, p. 432.

⁸⁷ *Ibid*, p. 446.

exactamente la modalidad de la creencia inherente a esta proclamación”⁸⁸. Luego Ricoeur va a trazar una trayectoria que va conduce del mito adámico al mito trágico tanto en su aspecto teológico como antropológico. Por un lado el mito adámico es antitrágico y sin embargo presenta algunos rasgos trágicos, tanto en Adán, como en la figura de la serpiente. Por otra parte, sobre el pecado cometido por todos los hombres en Adán, los demás mitos tienen que decir; algunos mencionan su anterioridad, otros su pasividad y exterioridad, o bien su fatalidad. Por otro lado la luminosidad trágica proyecta sobre el mito adámico algunos aspectos, sobre todo en la figura de la serpiente como el polo de una contraparticipación, como foco de iniquidad. Como cuando la tragedia nos presenta al héroe segado por un poder demoníaco, donde se hace presente la experiencia humana del mal. Por otra parte el mito adámico no solo afirma algunos aspectos de la antropología trágica, sino también de su teología, en tanto se presenta a Dios como el Dios de la Alianza, como juez y como manantial de justicia y se procede entonces a justificar a Dios de toda acusación dando pie a la teodicea, al tema de la cólera de Dios, así el mito trágico pervive a pesar del *logos* filosófico y del *kerigma* judeocristiano⁸⁹. Aun entre el mito Adámico y el mito del destierro hay puntos en los cuales se relacionan, a pesar de ser antagónicos, esa relación se muestra en la misma historia del pensamiento cristiano aunque se vea como “confusión” o “contaminación”⁹⁰.

El texto concluye con un aforismo ya previamente enunciado por Ricoeur y que ha estado aplicando a lo largo de esta obra: “el símbolo da que pensar”. Esto es una respuesta a todo comienzo radical en la filosofía, el símbolo no es ajeno totalmente a la razón filosófica.

Digo que el símbolo da algo: en un momento dado de la reflexión sobreviene una filosofía ilustrada por los mitos, la cual se propone responder a una determinada situación de la cultura moderna, por encima de la reflexión filosófica⁹¹.

La pauta hermenéutica que da Ricoeur consiste en pasar del mito-explicación al mito-símbolo, mediante una crítica restauradora, no para llegar nuevamente a la vivencia

⁸⁸ *Ibid*, p. 453.

⁸⁹ Cf. *Ibid*, pp. 455-470.

⁹⁰ Cf. *Ibid*, 471-488.

⁹¹ *Ibid*, p. 492.

ingenua primitiva, sino para aspirar a una nueva “ingenuidad en la crítica y por la crítica”, y continúa Ricoeur,

En una palabra, la *interpretación* es la que puede abrirnos 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, de la labor crítico-interpretativa⁹².

La hermenéutica resuelve este problema con un círculo: “Hay que comprender para creer y hay que creer para comprender” es un círculo estimulante y lleno de vida, pero un círculo que hay que superar pero esa es la apuesta de Ricoeur:

Yo apuesto a que comprendo mejor al hombre y los lazos que unen al ser del hombre con el ser de todos los demás seres, siguiendo las indicaciones del pensamiento simbólico. Esta apuesta se convierte entonces en la tarea de comprobarla y de saturarla de cierto modo de inteligibilidad; esta tarea transforma a su vez mi apuesta: al apostar sobre la significación del mundo simbólico, apuesto al mismo tiempo que recuperará mi apuesta en poder de reflexión dentro del plano del raciocinio coherente⁹³.

⁹² *Ibid*, pp. 492-493.

⁹³ *Ibid*, p. 496.

*HISTORIA Y VERDAD*⁹⁴.

En este libro se recogen una serie de textos que giran en torno a dos polos, como Ricoeur mismo los ha dividido, por un lado son textos de carácter metodológico sobre el que hacer del historiador, los otros textos tiene que ver con un polo ético, son una crítica a la civilización.

VERDAD EN EL CONOCIMIENTO DE LA HISTORIA.

Esta primera parte consta de dos series de ensayos, los primeros denominados “perspectiva crítica” y los otros “perspectiva teológica”. En esta parte el autor quiere presentar esa verdad limitada de “la historia de los historiadores”.

El primer ensayo pone de manifiesto la subjetividad misma del historiador al escribir la historia, subjetividad que es necesaria, una subjetividad implicada ya que es necesario el trabajo reflexivo y selectivo finalmente. Por otra parte es necesaria cierta objetividad en el quehacer de historiador en tanto es necesaria una re-construcción de un encadenamiento retrospectivo. De modo que la objetividad del historiador se presenta como una objetividad incompleta en comparación con otras ciencias. Esto se refiere a la noción de elección histórica, en el “qué es importante” del historiador, en donde se hace evidente que la teoría precede a la historia. Por otro lado el sentido de causalidad en la historia, además de la necesaria distancia histórica necesaria para comprender en tanto identificación de un movimiento o bien una “catalogación” bajo los cuales se puede clasificar algún acontecimiento. Finalmente hay que recordar que lo que se quiere comprender y explicar en la historia finalmente son los hombres con su propia experiencia humana. De este modo se hace evidente tanto la objetividad como su correlato subjetivo en la tarea del historiador. Pero por otro lado es el oficio mismo del historiador el que educa la subjetividad de éste. A continuación Ricoeur va a reflexionar sobre la historia y la subjetividad filosófica. Por un lado en el intento del filósofo de querer encontrar una lógica en la historia, un significado, un “telos” finalmente, en donde aparecen grados de composición histórica, una recuperación y una composición de ella. Por otro lado el filósofo ve también una

⁹⁴ RICOEUR, Paul, *Historia y verdad*. 3 ed. Trad. Alfonso ORTIZ García. Madrid, Encuentro. 1990, 318 pp.

discontinuidad en la historia ya que si bien se busca una continuidad de la conciencia, también hay muchas conciencia individuales, constelación de personas⁹⁵.

El segundo ensayo tiene que ver con la relación de la historia de la filosofía y la unidad de lo verdadero. Aquí se exponen los problemas de un historiador de la filosofía como el del querer buscar una unidad del pensamiento que se va desarrollando con cierta lógica de manera independiente de otras historias (económica, religiosa, social) pero que finalmente hay que resistirse a ello, de manera que más que hacer una historia de la filosofía haya que plantearse el reto de una filosofía de la historia. Por otro lado el historiador de la filosofía siempre intenta comprender una filosofía pero ¿eso es posible sin comprender al autor y meterse a fondo en la vida del filósofo y sobre todo su pensamiento? Hay una tentación de reducir las filosofías a las soluciones típicas de los *ismos*. Estos cuestionamientos Ricoeur los va analizando y confrontando. En su intento de buscar la unidad de la filosofía debe también asumir las particularidades de cada una, eso es posible solo por una toma de conciencia del historiador de la filosofía, misma que es necesaria para la historia de los historiadores⁹⁶.

Ricoeur hace ahora una nota sobre la sociología del conocimiento en donde critica a esta ciencia como un ejercicio de verificación de las relaciones entre el conocimiento y las coyunturas sociales. En lo que se refiera a la filosofía ésta quedaría limitada, a ser un resultado de las circunstancias simplemente, en donde toda filosofía estaría englobada a un sistema esencial, ideacional idealista, dependiendo de las circunstancias en que esta surja. Pero la respuesta de Ricoeur es que la historia de la filosofía no se queda ahí sino que excede a esta sociología del conocimiento en que el filósofo-historiador comunique en cada ocasión particular el sentido de la obra según su coherencia interna, con su propio desarrollo y su esencia singular; en segundo lugar es necesario para el historiador de la filosofía recordar que cada autor antes que responder a una visión del mundo, una respuesta es que, ante todo, el gran filósofo es el que abre una nueva manera de preguntar, de modo que lo que va más allá de toda clasificación y tipología es ante todo la singularidad de las mismas problemáticas⁹⁷.

⁹⁵ Cf. *Ibid*, pp. 23-40.

⁹⁶ Cf. *Ibid*, pp, 41-54.

⁹⁷ Cf. *Ibid*, pp. 55-59.

En el siguiente ensayo Ricoeur plantea una serie de problemáticas al quehacer del historiador en general que se ponen en evidencia en la tarea de la historia de la filosofía y que sin esta no se revelarían. Comienza poniendo de manifiesto algunas aporías de la comprensión en la historia de la filosofía como son las relaciones de sistema, filosofía singular, el estar “toda” la historia en un solo autor en tanto él ha bebido de la misma historia para desarrollar su pensamiento, etc. Continúa exponiendo la relación de la historia de la filosofía y la historia sin más en donde no es tanto la filosofía el reflejo o la consecuencia de causalidad histórica, sino que la excede construyendo un universo significativo para ella. Finalmente Ricoeur va a enunciar los aspectos que por la historia de la filosofía se revelan a la historia sin más, como son que la historia está entre un tipo estructural y un tipo acontecitivo; la supresión de la historia en el sistema, vía la destrucción de la historia, en el sentido anteriormente enunciado: que la historia es el reino de lo inexacto, en tanto su sentido es oscuro ya que no accede a la totalidad del discurso ni a la singularidad absoluta⁹⁸.

Los ensayos que tiene que ver con la perspectiva teológica inician con el tema del cristianismo y el sentido de la historia. Aquí Ricoeur hace tres tipos de acercamientos: el plano del progreso, la ambigüedad y la esperanza. En el primero hace referencia a la noción del progreso tanto en sentido de la técnica, del pensamiento y de la conciencia. En el segundo pone de manifiesto la ambigüedad precisamente en el sentido de que la historia es más que progreso, además de las varias civilizaciones y en el tercero, el plano de la esperanza habla del sentido y misterio de la salvación que el cristianismo plantea, lo que marca un sentido de señorío de Dios, lo que le autoriza a hablar de un sentido, en donde al ser Dios el señor de las vidas individuales lo es también de la historia. La fe cristiana se presenta como un sentido-oculto de la historia, pero además lleno de confianza ya que escucha “no tengáis miedo”. La fe cristiana se ve pues movida a comprender. De este modo Ricoeur rompe con el pudor del diálogo de la teología con la filosofía y la historia. El segundo ensayo va de los “*socius*” al prójimo. En este ensayo Ricoeur marca la tensión en el seno de la sociología en donde al importarle las relaciones humanas de grupos organizados, desaparece el prójimo. Aquí analiza la parábola del samaritano, en donde, en tanto “relato”, “da qué pensar” y va más allá de los grupos sociales y se centra en el

⁹⁸ Cf. *Ibid*, pp. 60-72.

extranjero (el que no está en un grupo social reconocido) de donde se pasa de la parábola a la profecía: “tuve hambre y me diste de comer...” Aquí pues se pregunta ¿quién es nuestro prójimo? ¿qué significa hablar del prójimo en la situación presente? En la dialéctica histórica de la caridad la oposición “*socius*”-prójimo no es la más significativa⁹⁹. Y que lo social tiende a impedir las relaciones interhumanas, a “disimular” la caridad tras la que se encuentra el hijo del hombre. Así el prójimo se plantea como la doble exigencia entre lo lejano y lo cercano. Ricoeur finaliza esta parte diciendo:

Es la historia –con su dialéctica entre el “*socius*” y el prójimo- la que mantiene todo el esqueleto de la caridad; pero es finalmente la caridad la que gobierna la relación con el “*socius*” y la relación con el prójimo, dándole una común intención. Porque la teología de la caridad no puede tener menos extensión que la teología de la historia¹⁰⁰.

El último ensayo de esta parte habla de lo que podría ser la epopeya de la imagen de Dios desplegada en el tener, el poder y el valer, en relación con lo público y lo privado. En cada uno de ellos se hace manifiesto como el ser humano se va perdiendo, separando uno de otro, lo que representa el debilitamiento del Estado, y el extravío de la utopía de la regulación económica. De donde se hace necesaria la “redención” por la imaginación la cual es fermento de sueños de reconciliación por donde trabaja la esperanza entre los hombres¹⁰¹.

VERDAD EN LA ACCION HISTORICA.

Cuatro secciones de ensayos son las que dividen esta segunda parte. El primero está dedicado a Emmanuel Mounier, a un análisis del proyecto personalista de civilización, a un descubrimiento en su obra de una interpretación personalista de las filosofías de la existencia. Emmanuel Mounier se presenta como una crítica de lo doctrinario y moralista, lo que permite una revaloración de la ética. Por otro lado Mounier hacía un énfasis en la persona en el análisis comunitario. Ricoeur recuerda el sentido cristiano de Mounier en su búsqueda del mundo de la persona sin dejar de ser crítico con la tradición cristiana quien “llega tarde” a la comprensión de la historia, de la política y de la dinámica social.

⁹⁹ Cf. *Ibid*, pp. 74-97.

¹⁰⁰ *Ibid*, p. 98.

¹⁰¹ Cf. *Ibid*, pp. 100-114.

Emmanuel Mounier quien estuvo involucrado en el círculo docente, pasa así de educador a filósofo. Ricoeur reconoce el aporte de Mounier y su deuda con él respecto a los temas que más adelante va a desarrollar sobre la persona y el carácter, la persona y la existencia, el cristianismo de las fuentes, etc. Ricoeur reconoce en el pensamiento de Emmanuel Mounier la tensión constante entre personalismo y naturaleza o bien materia; también subraya su análisis crítico para con otros existencialistas en el “tema del otro”; finalmente aborda el tema de la libertad en Mounier para quién no se encuentra tanto en el ser de la persona, sino en la manera con que la persona es todo cuanto es, y cuando lo es por necesidad es más pleno¹⁰².

La segunda sección de ensayos está bajo el título de “Palabra y praxis”. El primer ensayo habla sobre la verdad y la mentira, en donde la pretensión de unificación y totalización de la verdad es por un lado un anhelo, pero por otro, una primera violencia, que se ha hecho manifiesto sobre todo en dos polos, en el poder espiritual y en el poder político. Aquí Ricoeur intenta delimitar la autoridad de la teología (en tanto escatológico) en otros planos de la verdad. Así como los límites de una filosofía de la historia, en su intento por unificar los muchos planos de la verdad en un único sentido.

Ricoeur inicia diferenciando los diversos órdenes de verdad, como la verdad experimental de donde después de analizar el círculo en que cae esta medida de objetividad anuncia un nuevo círculo: el del hombre como objeto de ciencia y el hombre como sujeto de cultura, de donde surge un nuevo plano de verdad el cual es el de la ética. La tensión entre el saber científico y el qué hacer con ese saber se hacen manifiesto en la praxis total del ser humano, en su obrar. Inmediatamente surge la cuestión después de descubrir el poder sobre la vida ¿qué haremos con semejante poder sobre la vida y sobre el hombre? De manera que la verdad ética se manifiesta como la respuesta del hombre al progreso de su saber, el corazón mismo de su mundo percibido. Por otra parte, está la verdad del arte mismo, verdad de respeto y verdad de duda, de modo que todos los órdenes de verdad se critican y se restituyen mutuamente, planteándose así un “círculo” sin fin¹⁰³.

A pasar de lo anterior, el ser humano está destinado a la unidad. Y en ese anhelo de unidad de la verdad se presenta al mismo tiempo una ambigüedad, en donde “tanto como

¹⁰² Cf. *Ibid*, pp. 119-144.

¹⁰³ Cf. *Ibid*, pp. 146-154.

tarea de la razón, la unidad es también tarea del sentimiento... la unidad es amada”¹⁰⁴. Esta ambigüedad que se presenta como culpabilidad, se pone de manifiesto con el fenómeno sociológico de la autoridad. La primera manifestación de ella es la teológica, la cual interviene en la cultura por su autoridad pero esta se ve deformada por el poder clerical, es aquí donde la mentira está más cerca de la verdad, ya que en su intento por imponerse se desfigura en “impostura”, la “mala fe consolidada como fe” ante lo cual se debe decir: “y sin embargo, se mueve...”. De modo que lo verdadero en lo teológico está más bien en lo escatológico, donde en la figura del “último día”, “serán reunida todas las cosas en Cristo”, según la epístola a los *Colosenses*, así, la unidad no es una potencia de la historia sino que se manifestará en ese último día. Finalmente la segunda forma de ese intento de unidad de la verdad que se presenta también como una impostura es el poder político, en especial en el poder totalitario¹⁰⁵.

En la nota sobre “el anhelo y la tarea de la unidad”, Ricoeur remarca que la necesidad de la pluralidad no puede ser ausencia de relaciones, que la verdad y lo Uno son nociones intercambiables, y subraya también que la vida comprender dos tipos de unidad concreta: la del mundo y la del hombre en tanto yo, el otro, la civilización, etc, ya que es el mismo hombre el que transmite y produce la ciencia, el arte, la ética y la religión. E insiste por ello nuevamente en el carácter escatológico de la religión¹⁰⁶. A esta nota, le sigue un breve ensayo sobre la sexualidad, y la reconoce como el lugar de todas las “dificultades, de todos los titubeos, de los peligros y de los atascos del fracaso y del gozo”¹⁰⁷. Para Ricoeur es necesaria la búsqueda de una nueva sacralización de la ética conyugal contemporánea. La sexualidad se reconoce como maravilla, sobre todo en el sentido de ser un lenguaje sin palabra, órgano de reconocimiento mutuo, como cariño, al cual Ricoeur opone al erotismo, de donde la ética del cariño, se presenta, a pesar de muchos riesgos, como la mejor oportunidad para el cariño mismo, ya que, cuando el erotismo se desliga de su preocupación por el vínculo personal, por un deseo errante del placer, es cuando el erotismo se convierte en un problema. De manera que cuando dos seres se abrazan, aunque no saben lo que quieren, no saben lo que buscan, simbólicamente van más allá del deseo del placer,

¹⁰⁴ *Ibid*, p. 155.

¹⁰⁵ Cf. *Ibid*, pp. 156-168.

¹⁰⁶ Cf. *Ibid*, pp. 169-173.

¹⁰⁷ *Ibid*, p. 174.

van tras un enigma, una “Atalántica sumergida”, de donde ese enigma es accesible solo por una exégesis, por una hermenéutica, va pues, más allá de lo que hace al hombre lenguaje-instrumento-institución. Es una fidelidad viva entre Eros y la institución¹⁰⁸.

Trabajo y palabra es el ensayo que cierra esta sección. Inicia Ricoeur afirmando que no es la contemplación lo contrario al trabajo, sino más bien la palabra la que es “su otro”, la contraparte del trabajo. Pero se puede por otro lado leer la historia del trabajo como atravesada por una historia de la palabra. La palabra es crítica al trabajo, tiene poder, porque deja en suspenso la preocupación de vivir y toma distancia, y *reflexiona*. Es por la palabra que el hombre se abre hacia el otro, pero también el hombre que se hace significativo por la palabra, la palabra interior envuelve toda decisión, “si no me digo nada a mí mismo, no saldré de la bruma inhumana del animal”. La palabra hace hacer porque *significa* lo que hay que hacer, significar es de algún modo también obrar. Pero está también la palabra poética, la palabra dubitativa que pregunta: “¿qué es?” Porque hay duda, es que hay interrogación, pero la palabra también es el despertar de la palabra: “¿creéis?” La palabra es crítica y hace crítica toda posición, termina con la ingenuidad, introduce radicalmente la palabra dubitativa, la dimensión de lo posible y recupera el sentido de la realidad, en este mundo de la palabra es donde se dan las contestaciones y las afirmaciones. Ricoeur va a mencionar a la *eukhōle*, como esa palabra que abre el espacio para la espera de lo otro, la invocación que pone al hombre en manos de la benevolencia de otro, es la palabra del yo orante. Pero ante la tensión del trabajo y sus niveles de injusticia que conlleva (en su salario y en su nivel tecnificado) y la palabra, está la educación como el equilibrio justo entre la exigencia de adaptación y reflexión. Y sin embargo, un equilibrio tenso. Ahora bien, la palabra sirve al trabajo también como correctivo, pero la palabra también compensa la división del trabajo mediante el ocio. La palabra tiene también la función de fundamentar las actividades programáticas del hombre: la *theoría*, fundadora de las matemáticas hasta la ética, desde la teoría física hasta la historia. Finalmente, la palabra se relaciona con una función creadora, es en el arte y la literatura donde prosigue la invención y descubrimiento del sentido del hombre¹⁰⁹.

¹⁰⁸ Cf. *Ibid*, pp. 174-184.

¹⁰⁹ Cf. *Ibid*, 186-206.

Los siguientes cinco ensayo están bajo el título de “la cuestión del poder”. El primero de ellos es una reflexión sobre el hombre no violento y su presencia en la historia. Aquí avisa sobre la ingenuidad, o bien, el pretexto que puede servir para la apatía ante los conflictos de la historia con el pretexto de la no-violencia. Más bien, dice Ricoeur, la no-violencia debe “apuntar como límite hacia una medicación sobre la historia”, se contrasta como ética al curso de la historia. Donde la historia dice violencia, la conciencia dice amor. De este modo la no-violencia es válida si se convierte en acción y si ha de tener algún sentido la no violencia se ha de realiza en la historia. La no violencia ha de ser pues profética¹¹⁰.

El siguiente ensayo es sobre el carácter violento del Estado, pero no en tanto Estado malo, sin en tanto que está ahí como entidad penal. Es decir, ante el hombre en tanto animal político, está el Estado para mantener el monopolio de la represión física. Aquí Ricoeur parte del sermón de la montaña y va al capítulo XIII de la epístola de Pablo a los *Romanos*. La lectura que hace no es de ninguna manera de una absoluta sumisión al Estado, sino para reconocerle al Estado su carácter de magistrado, “para impartir justicia con la espada”. De modo que la violencia del Estado queda definida por una ética de los medios: el “no matarás” es el límite que el Estado no puede transgredir sin salirse del “bien”. Ahora bien, Ricoeur pregunta si el Estado se ha mantenido en esta ética de los medios, y responde que nunca lo ha hecho. El Estado ha recurrido siempre al homicidio como condición de su existencia. Si el hombre se reconciliara con el hombre sería el fin del Estado¹¹¹.

En “la paradoja de lo político” Ricoeur menciona que no es posible un verdadero pensamiento filosófico si se excluye el tema de lo político. Va retomando aquí algunos postulados de la filosofía política iniciando con lo griegos, continúa con Rousseau, Maquiavelo, Amos, Marx, Lenin, y lanza su hipótesis, la cual consiste en que “el estado no puede debilitarse y que, al no poder debilitarse, debe ser controlado por una técnica institucional especial”¹¹². Esto lo dice ante los excesos de Lenin. Los excesos del Estado hacen que Ricoeur se pregunte cómo resolver la paradoja, por ejemplo ante lo ocurrido en Budapest, que es con el comentario que inicia este ensayo. Cuando es por un contrato social que se delega al político el poder y éste lo usa en contra de aquellos mismos que le dieron

¹¹⁰ Cf. *Ibid*, pp. 207-216.

¹¹¹ Cf. *Ibid*, pp. 217-228.

¹¹² *Ibid*, p. 244.

dicho poder, “ahí está la paradoja primera”. Pero es en la idealidad misma (ya que tal contrato es solo una idea que nunca pasó) donde el Estado se desliza en la mentira, de donde otra idealidad, la idealidad de la “igualdad ante la ley” es la que viene a ser la mentira de lo político. La institución que propone Ricoeur para el control del Estado, sobre todo en un régimen socialista, es una crítica al proceso de administración donde la “administración de las cosas” viene a ser una “gobierno de las personas” y cómo esto deviene en un poder político del hombre sobre el hombre mismo. Por otro lado, esta institución ha de criticar la posición de abuso propia del Estado socialista. Además de criticar las determinaciones institucionales del Estado que son independientes de la dominación de clases y vinculadas al abuso del poder¹¹³.

El siguiente ensayo se titula “civilización universal y culturas nacionales”. Para la época en que Ricoeur escribe este texto, desde luego que veía lejos la posibilidad un una cultura global, y sin embargo sus planteamientos siguen siendo relevantes. En el desarrollo de una civilización universal, se tendría que tomar en cuenta los aspectos tecnológicos, pero en una etapa superior tendría que verse la necesidad de una política racional, en el sentido de una racionalización del poder y su administración. En un siguiente paso, se tendría que considerar la existencia de una economía racional universal. Ahora bien una civilización universal significaría, por un lado, la acumulación y la mejoría para que ésta fuera realmente un progreso, por otro lado, sería necesario que las masas humanas tuvieran acceso a los bienes elementales. Pero por otro lado una civilización universal significaría la destrucción de el núcleo creador de las grandes civilizaciones, el núcleo ético y mítico de la humanidad. Aquí se plantea pues las paradoja ¿cómo modernizarse y volver a las fuentes? De aquí Ricoeur realiza un análisis sobre lo que constituye el núcleo creador de una civilización, que es lo que él llama “el núcleo ético-mítico” de una cultura. De donde se desprende que el hombre es distinto del hombre, que haya culturas y no solo cultura. Sin embargo es posible el encuentro entre diversas culturas vía el lenguaje, ya que no hay un sistema lingüístico que no sea traducible. Aun que se corre el peligro de la aparición del sincretismo vago, al comprender los valores de otro pueblo, algo le pasa a los valores propios, pero se salva si persevera en sus tradiciones, en el desarrollo de su arte, su

¹¹³ Cf. *Ibid* pp. 229-250.

literatura, filosófica y espiritual, es decir siendo una cultura viva¹¹⁴. El ensayo final de esta sección se interesa por descubrir lo que son las sociedades industriales de desarrollo continuo y que pretenden regular su desarrollo en base a la previsión y el cálculo. El análisis lo hace en un primer a nivel, de los medios empleados para una mayor racionalidad y luego avanza sobre los fines que animan este desarrollo, y luego analiza los objetivos de esta sociedad. Pasa así de la prospectiva a la perspectiva. En medio de todo ello Ricoeur ve algunos peligros de dicha sociedad, uno de ellos es el de caer en el ocio, en el sentido de que este devenga sentido de la vida toda, aun del trabajo. A lo que antepone el volver a las fuentes de las tradiciones¹¹⁵.

Los dos últimos ensayos están agrupados bajo el título “fuerza de la afirmación”. El primer ensayo aborda de frente el tema de la angustia y hace eco de ella, sobre todo en la angustia de este tiempo, lo cual es válido y de hecho se hace necesario ventilar para comprenderla y para superarla y añade una norma más, comprender nuestro tiempo, pero no desde aquí sino desde el fondo del clasicismo. La angustia verdadera se encuentra en el nivel vital, es decir en la tensión entre la vida y la muerte, ese misterio se hace más profundo y a la vez aumenta la angustia al comprender, como dejaba ver Rilke que “mi muerte está alimentada por mi vida”. Pero no es solo la experiencia de la muerte del otro la que hace evidente la presencia de la intrusa en mi intimidad, sino un sentido más espiritual que física, es más bien mi supervivencia respecto a mi amigo la que pone en evidencia la angustia a la parte viva de mí mismo. Pero por otro lado, continúa Ricoeur, es esa angustia también la que me permite, al menos de una manera vaga, percibir que estoy en el espacio, que soy visible. Pero luego se pregunta Ricoeur acerca de las razones del vivir, para querer vivir. Se pregunta sobre el sentido de la vida, pero, ¿y si no hay un sentido de la historia efectiva? Por otro lado está la cuestión de la libertad, ¿ésta es plena o es una libertad esclava? Finalmente, está la tímida esperanza que se plantea como lo más cercano a la verdadera angustia del sinsentido; pero aun la esperanza no reconcilia, no supera, sino que consuela, de manera que la angustia la acompañará hasta el último día¹¹⁶.

El último ensayo de esta sección y del libro, es sobre la negatividad y la afirmación, en donde se trata de la “cuestión misma”, la conciencia de nuestra finitud y lo que implica

¹¹⁴ Cf. *Ibid*, pp. 251-263.

¹¹⁵ Cf. *Ibid*, pp. 264-277.

¹¹⁶ Cf. *Ibid*, pp. 279-294.

en su movimiento. La experiencia misma de la finitud implica el límite y la superación del límite mismo.

FREUD: UNA INTERPRETACION DE LA CULTURA¹¹⁷.

“Este es un libro que está dedicado a Freud y no al psicoanálisis”¹¹⁸, así nos advierte Ricoeur en el prefacio de esta obra. Lo que pretende es una discusión con Freud por lo que no se acerca a sus discípulos ni a las diversas escuelas del psicoanálisis, ya que en su acercamiento filosófico busca la “consistencia del discurso freudiano”¹¹⁹:

Trátese, en primer lugar, de un problema *epistemológico*: ¿Qué cosa es *interpretar* en psicoanálisis y cómo la interpretación de los signos humanos se articula con la explicación económica que pretende alcanzar la raíz del deseo? En segundo lugar, es un problema de filosofía *reflexiva*: ¿qué nueva *comprensión* de sí procede de esta interpretación y qué “sí” viene a comprenderse de esta forma. Finalmente se trata de un problema *dialéctico*: ¿es la interpretación freudiana de la cultura excluyente de cualquier otra?¹²⁰

LIBRO PRIMERO. PROBLEMÁTICA: SITUACIÓN DE FREUD.

Este libro consta de tres capítulos. En el primero se plantea la unidad del hablar humano como un problema actual pero donde el psicoanálisis da un gran aporte al debate sobre el lenguaje ya que además de investigación médica, la obra de Freud es un testimonio de la cultura de nuestro tiempo y aunque en la obra tardía de Freud es donde se encuentra de manera más basta dicho testimonio, sin embargo es en uno de sus primeros textos en donde se encuentra un esbozo a la aproximación mitológica y literaria, se trata del texto de 1900, *La interpretación de los sueños*. Es en esta obra en donde Freud “invita a buscar en el sueño mismo la articulación del deseo y del lenguaje” de varias maneras:

No es el sueño soñado lo que puede ser interpretado, sino en texto del relato del sueño; a este texto al que el análisis quiere sustituir por otro texto que sería como la palabra primitiva del deseo; de modo que el análisis se mueve de un sentido a otro; de ningún modo es el deseo como tal lo que se halla situado en el centro del análisis, sino su lenguaje¹²¹.

Pero esto suscita una nueva cuestión y tiene que ver con la manera en que el deseo deviene palabra y cómo la palabra se frustra en el deseo y fracasa en hablar.

El análisis del título *Traumdeutung* (interpretación de los sueños) muestra que el sueño es abierto, y es en él en donde se da lo que Ricoeur llama una “semántica del deseo”,

¹¹⁷ RICOEUR, Paul, *Freud: una interpretación de la cultura*. 9 Ed. Trad. Armando SUÁREZ. México, Siglo XXI. 1999, 483 pp.

¹¹⁸ *Ibid*, p. 1

¹¹⁹ *Ibid*, p. 2

¹²⁰ *Idem*. El subrayado es original, cuando no sea así, se indicará.

¹²¹ *Ibid*, p 9.

que es deseo enmascarado y al mismo tiempo es lenguaje que está distorsionado, que tiene doble sentido, y que es equivoco; por lo que “el sueño y sus análogos se inscriben así en una región del lenguaje que se anuncia como lugar de significaciones complejas donde otro sentido se da y se oculta a la vez en un sentido inmediato”¹²², a esta región de doble sentido Ricoeur la llamará “símbolo”, pero esto no es exclusivo del psicoanálisis, sino que también en la fenomenología de la religión aparece, de modo que surgen las preguntas: “¿el mostrar-ocultar del doble sentido es siempre disimulación de lo que quiere decir el deseo, o bien puede ser a veces manifestación, revelación de lo sagrado? ¿Y esta alternativa, es real o ilusoria, provisional o definitiva?”¹²³. Pero *Traumdeutung* es interpretación también y en tanto interpretación es la ciencia del doble sentido. En la gran esfera del lenguaje el psicoanálisis es el lugar de los símbolos o del doble sentido y en donde se confrontan las diversas maneras de interpretar. El “campo hermenéutico” es esa circunscripción más amplia que el psicoanálisis pero más estrecha que la teoría del lenguaje y que le sirve de horizonte, por lo que “entenderemos siempre por hermenéutica la teoría de las reglas que presiden una exégesis, es decir, la interpretación de un texto singular o de un conjunto de signos susceptible de ser considerado como texto”¹²⁴. En tanto que el problema del símbolo se resuelve por la interpretación, tal problema se inscribe en la filosofía del lenguaje.

Para definir el símbolo, Ricoeur toma una posición intermedia del sentido amplio de Cassirer que hace de la “función simbólica” la mediación por la que la conciencia “construye todos sus universos de percepción y de discurso”¹²⁵, es pues lo simbólico tan amplio que es común denominador “de todas las maneras de objetivar, de dar sentido a la realidad”¹²⁶. Para Ricoeur la emergencia de lo simbólico en cambio está en tres modalidades diferentes: en la fenomenología de la religión, en lo onírico y en la imaginación poética. Por otra parte Ricoeur se aleja de un sentido demasiado estrecho del símbolo y que se refiere al símbolo como analogía, como una referencia que va de sentido a sentido¹²⁷. Ricoeur va a proponer que el símbolo se aplique por referencia al acto de interpretación:

¹²² *Ibid*, p. 10.

¹²³ *Ibid*, p. 11.

¹²⁴ *Idem*.

¹²⁵ *Ibid*, p. 13.

¹²⁶ *Idem*.

¹²⁷ Cf. *Ibid*, pp. 12-19.

Diré que hay símbolo donde la expresión lingüística se presta por su doble sentido o sus sentidos múltiples a un trabajo de interpretación. Lo que suscita este trabajo es una estructura intencional que no consiste en la relación del sentido con la cosa, sino en una arquitectura del sentido, en una relación de sentido a sentido, del sentido segundo con el primero, sea o no una relación de analogía, sea que el sentido primero disimule o revele al segundo¹²⁸.

Es precisamente esto lo que hace posible la interpretación, por eso no hay símbolo sin un principio de interpretación.

Pero surge la pregunta ¿qué es interpretar? Esto será lo que abordará en el segundo capítulo aunque ya el título mismo nos advierte del conflicto en las interpretaciones, así que nuevamente Ricoeur se plantará en un concepto intermedio de interpretación entre uno demasiado largo, el cual aparece ya en Aristóteles y otro corto que aparece en la exégesis bíblica. Para Aristóteles “es interpretación todo sonido emitido por la voz y dotado de significado”, así pues, interpretar es “decir algo de algo”¹²⁹. Por otro lado la exégesis bíblica plantea el sentido estrecho de la interpretación, que es seguir las reglas de la exégesis como una interpretación particular de un texto¹³⁰. Pero al mismo tiempo que es limitada la exégesis bíblica, aporta algo importante, que es la noción de “texto”. Ricoeur presenta esta dificultad ante la tensión en la interpretación: “no hay una hermenéutica general, ni un canon universal para la exégesis, sino teorías separadas y opuestas, que atañen a las reglas de la interpretación”¹³¹. Luego Ricoeur plantea a la hermenéutica como “restauración de sentido” para iniciar su andar por la dificultad mencionada y enseguida plantea la cuestión de la sospecha y menciona que lo contrario de la sospecha es la “fe”, pero la fe que ha razonado, que ha pasado por la crítica¹³². Y para terminar el capítulo expone la interpretación como ejercicio de la sospecha y presenta como maestros de la sospecha a Marx, Nietzsche y Freud; y coloca a estos tres ejercicios de la sospecha así: “la verdad como mentira”¹³³, y encuentra en los tres la consideración de la “conciencia falsa”, poniéndose de frente a Descartes, dando un paso más, no solo poniendo la duda sobre la cosa, sino también sobre la conciencia, presentando la categoría fundamental de la

¹²⁸ *Ibid*, p. 20.

¹²⁹ Cf. *Ibid*, pp 24-25.

¹³⁰ Cf. *Ibid*, pp. 26-27.

¹³¹ *Ibid*, p. 28.

¹³² Cf. *Ibid*, pp 29-32

¹³³ *Ibid*, p. 33.

conciencia como “la relación oculto-mostrado o, si se prefiere simulado-manifiesto”¹³⁴. Y los tres se presentan tanto a la fenomenología de la religión como a la recolección de sentido y como reminiscencia del ser como el más radical de sus contrarios. Explica entonces Ricoeur que “lo que está en cuestión en esta impugnación es el destino de lo que llamaré, para abreviar, el núcleo mítico-poético de la Imaginación. Frente a la “ilusión”, a la función fabuladora, la hermenéutica desmistificante planta la ruda disciplina de la necesidad”¹³⁵, pero se pregunta Ricoeur si a esta disciplina de lo real no le hace falta la Imaginación como gracia, y si esta no tiene que ver con la “Palabra como Revelación”¹³⁶.

En el capítulo tres Ricoeur enfrenta la cuestión de la hermenéutica de frente a la filosofía reflexiva y la referencia al símbolo en la hermenéutica y la lógica simbólica. Ricoeur pone en claro que el símbolo reclama no solo ser interpretado sino también demanda la reflexión filosófica, y esa interpretación ha de descubrir el “doble sentido” y también la universalidad del sentido. Pero de inmediato surge la cuestión del recurso de la reflexión al símbolo¹³⁷. Ricoeur pone de manifiesto la limitación de la tradición cartesiana para comprender “el Sí mismo”, el “cogito” y el aporte de la tradición hermenéutica a esta cuestión que es central en la filosofía, sobre todo en el recurso a la ética, en el sentido de Spinoza, para quién la ética es el proceso completo de la filosofía que “conduce de la “enajenación a la libertad y beatitud”¹³⁸, en este sentido ética es una crítica de la moralidad, esto implica un esfuerzo, pero:

Este esfuerzo es un deseo, porque jamás se satisface; pero este deseo es un esfuerzo, porque es la posición afirmativa de un ser singular y no simplemente una falta de ser. Esfuerzo y deseo son las dos caras de la posición del Sí en la primera verdad: *yo soy*¹³⁹.

Pero más adelante reconoce Ricoeur que la justificación de la hermenéutica depende del que en el pensamiento reflexivo se encuentre la lógica del doble sentido, la cual es propia de la hermenéutica, ya que la interpretación no pretende anular la ambigüedad, sino más bien comprenderla y mostrar su riqueza¹⁴⁰, pero ello no implica que no se de un

¹³⁴ *Ibid*, p. 34.

¹³⁵ *Ibid*, p. 35.

¹³⁶ Cf. *Idem*.

¹³⁷ Cf. *Ibid*, pp. 36-52.

¹³⁸ *Ibid*, p. 43.

¹³⁹ *Idem*

¹⁴⁰ Cf. *Ibid*, p. 46

conflicto en las interpretaciones, al contrario es precisamente el conflicto lo que permite la reflexión y lo que marca el paso de la reflexión abstracta a la concreta. Ricoeur no esconde la perplejidad de esto, pero por lo pronto lo divide en tres vértices,

La reflexión, la interpretación entendida como restauración del sentido y la interpretación comprendida como reducción de la ilusión. Habrá sin duda que comprometerse bastante en la lucha de las interpretaciones antes de ver aparecer, como una exigencia de la guerra misma de las hermenéuticas, el medio de arraigarlas *juntas* en la reflexión. Pero a su vez la reflexión ya no será la posición tan exagüe como perentoria, tan estéril como irrefutable, del *pienso, existo*: se volverá reflexión concreta, y lo hará gracias a la ruda disciplina hermenéutica¹⁴¹.

LIBRO SEGUNDO. ANALITICA: LECTURA DE FREUD.

En la introducción a este segundo libro, Ricoeur va a plantear la pregunta que guiará el análisis de la obra de Freud: “¿Qué significa en psicoanálisis interpretar?” El análisis que pretenderá dar respuesta a esta pregunta se divide en dos partes, que les ha llamado a una analítica y a la otra dialéctica. La primera será una lectura guiada por la sistemática freudiana, la segunda parte será una lectura de “oposición” tanto interna como externa. Ricoeur enuncia sin más “Para decirlo con crudeza, la sistemática freudiana es solipsista, mientras que las situaciones y las relaciones de que habla el análisis y que habían en el análisis son intersubjetivas”¹⁴².

ENERGÉTICA Y HERMENEUTICA.

En esta primera parte, se atiende el problema epistemológico del freudismo, con miras a presentar el discurso mixto y ambiguo que hay en los textos de Freud que presenta por un lado, una energética que pasa por una hermenéutica, y luego una hermenéutica que descubre una energética; y sin embargo esta ambigüedad está bien fundamentada y según Ricoeur en esto consiste la razón de ser del psicoanálisis¹⁴³.

El primer capítulo de esta parte analiza el *Proyecto* de Freud de 1895, en donde Freud intenta plantear una energética, es decir un sistema que le permitiera cuantificar algunos procesos psíquicos y a la vez dar un cimiento neurológico a dichos procesos: lo que distingue la actividad del reposo, cantidad acumulada de energía, cantidad acumulada de displacer y de aumento de placer, etc. Ricoeur subraya aquí la recurrencia de Freud a la

¹⁴¹ *Ibid*, p. 52.

¹⁴² *Ibid*, p. 56.

¹⁴³ Cf. *Ibid*, pp 60-62.

metáfora para exponer dichos procesos, ya que tiene que ver no tanto con cuestiones de cantidad sino de cualidad, en especial con la pareja placer-displacer, ya que esta se abre al mundo exterior en donde aparece el prójimo, aunque Freud haya preferido hablar de “prueba de la satisfacción”, por ello dirá Ricoeur que hay más “descripción” que “explicación mecánica”¹⁴⁴. Pero por otro lado, en el siguiente apartado, Ricoeur hace notar que el *Proyecto*, será el prelude de lo que intentará más adelante Freud y que consiste en transcribir anatómicamente sus descubrimientos, una “anatomía fantástica”¹⁴⁵ ya que no recurrió a una explicación orgánica de los trastornos psíquicos, a lo que continúa Ricoeur diciendo que “la libido es el primer concepto que puede llamarse energético sin ser anatómico”. Pero el *Proyecto*, es ya una tónica, dirá Ricoeur, que está enlazada en el desciframiento de los síntomas, “hay ya hermenéutica en este texto”¹⁴⁶.

En el segundo capítulo aborda el tema del trabajo del sueño que Freud presenta en su *Traumdeutung*, en especial el capítulo VII de dicha obra. Aquí Ricoeur hace una exposición del planteamiento de Freud, quien sostiene en primer lugar que el sueño tiene un sentido, de modo que no es azaroso, ni tampoco consecuencia de estados orgánicos. Más bien el sueño se puede interpretar caminado del estado confuso que puede presentar el sueño, hasta tener un sentido más inteligible. Pero para ello es necesario recurrir a una energética que sostenga las relaciones de sentido a sentido entre el sueño y su interpretación, “los mecanismos que constituyen el trabajo del sueño, los que garantizan la “transposición” o la “distorsión” (*Entstellung*) del pensamiento del sueño en su contenido manifiesto”¹⁴⁷. Pero el primer cometido que tiene que ver con encontrar el “pensamiento” del sueño y éste al no referirse necesariamente a lo reciente en la vida diurna y conciente, sino a lo reprimido en el pasado, por lo que es necesario la regresión (que no solo cronológico, sino tónicos y dinámicos) nos remite a la relación con lo prohibido, lo reprimido y lo abolido: con la infancia. Pero con la infancia del individuo emerge también, de manera resumida, la de la humanidad. “De este modo el sueño, como expresión del deseo, se encuentra en el cruce entre el sentido y la fuerza”¹⁴⁸. La interpretación del contenido manifiesto en el sueño hacia el contenido latente, descubre una segunda

¹⁴⁴ Cf. *Ibid*, pp. 63-72.

¹⁴⁵ *Ibid*, p. 74.

¹⁴⁶ *Ibid*, p. 75

¹⁴⁷ *Ibid*, p. 80.

¹⁴⁸ *Ibid*, p. 82.

“*transposición*: la del deseo en imágenes”¹⁴⁹. El trabajo del sueño pasa por una condensación y por unos desplazamientos, los cuales son comparables a procedimientos retóricos, los que dan cuenta de un sentido, de una “sobredeterminación” la cual se ha de interpretar. Por otro lado la “figuración” del sueño se puede describir en términos de significación. El trabajo del sueño que implica la condensación, el desplazamiento y la figuración requiere para su interpretación un lenguaje mixto: “ni puramente lingüístico, ni puramente energético”¹⁵⁰. El trabajo de la interpretación del sueño recurre a la noción de símbolo y a la interpretación simbólica. Aquí Ricoeur menciona, que aunque Freud se ha querido alejar de la interpretación simbólica sin embargo, en el marco de la figuración, Freud le da un lugar importante a la simbólica sexual del sueño. Y aunque esto debiera dar un lugar más grande a la interpretación simbólica, Freud no lo da. Esto se debe a que, según Ricoeur, Freud da al símbolo una acepción muy restringida¹⁵¹. Para Freud el método de interpretación simbólica es diferente al de “desciframiento”. El primero toma al sueño como un todo y lo sustituye por un contenido comprensible. El segundo toma al sueño “como una especie de documento secreto donde cada signo se traduce a otro signo de significación conocida conforme a una clave fija”¹⁵². El método de libre asociación, se asemeja al del desciframiento y se aleja del simbólico. Sin embargo, Ricoeur subraya que Freud va a aceptar el símbolo en las siguientes ediciones de su *interpretación de los sueños*¹⁵³, aunque dentro de un marco subordinado, primero en “los sueños típicos” y luego en el tema de la “figuración” en donde Freud recurre a los símbolos, pero menciona que el trabajo del sueño no los elabora, sino que los toma, ya están preformados y se encuentran en el inconsciente. Así pues el sueño solo se sirve de la simbólica, pero no la elabora¹⁵⁴. Esto es lo que ha de tomar en cuenta la interpretación analítica de los sueños, además de que el símbolo constituye un elemento cultural previo. Ante esto, Ricoeur va a decir que aunque Freud le de un restringido sentido al símbolo, el psicoanálisis de los mitos se entiende precisamente en el nivel simbólico, por lo que la cuestión no está cerrada¹⁵⁵.

¹⁴⁹ *Idem.*

¹⁵⁰ *Ibid*, p. 86.

¹⁵¹ *Idem.*

¹⁵² *Ibid*, p. 87

¹⁵³ Cf. *Ibid*, p. 88.

¹⁵⁴ Cf. *Ibid*, p. 89.

¹⁵⁵ Cf. *Ibid*, pp. 90-91.

En la segunda parte de este capítulo encontramos la descripción del la “psicología del sueño” que Ricoeur expone y que se presenta en el capítulo VII que ya hemos venido resumiendo. En este capítulo aparece la tópica para dar explicación del deseo de dormir, el cual es tan importante que la censura deja pasar solo los estímulos que están de acuerdo con ese deseo. La solución está en que el deseo de dormir se vincula al preconsciente y los demás deseos al inconsciente. De este modo todos los deseos, aun el de dormir, son eficaces si se agregan a los deseos “indestructibles” que se encuentran en el inconsciente. Así la primera tópica presenta figurativamente los grados de profundidad del deseo, hasta lo indestructible: el inconsciente¹⁵⁶. Se pasa ahora a pregunta por la naturaleza del lugar psíquico de la escena del sueño, el cual se presenta como un lugar ideal, un aparato con dos extremidades, la motilidad y la percepción. Ricoeur se pregunta aquí si esta tópica no le impide librarse por completo de la especialidad natural y sacar todas las consecuencias de la idea de “lugar psíquico”. Pero el mismo Ricoeur responde que esta objeción no hace que la tópica fracase, sino que solo explica lo equívocos, pero no su fundamento; él mismo lo ha comenzado a aclarar designando el lugar del inconsciente como el símbolo “fuera del tiempo”¹⁵⁷. Sin embargo, Freud introducirá el tiempo en su sistema para sostener el orden cronológico de la regresión: El sueño es un fragmento de la vida psíquica infantil ya superada, y esto lo hace para elucidar el sentido del deseo, en especial su satisfacción. Ricoeur continúa exponiendo el trabajo del sueño así como el trabajo de la interpretación, habla del proceso del deseo alucinatorio como clave de la figuración. Aquí señala Ricoeur la problemática que *la interpretación de los sueños* plantea a la teoría del aparato psíquico. Pero lo que se subraya aquí es que con respecto al *Proyecto*, no hay algún nuevo aporte de *la interpretación de los sueños*, más bien esta última obra se presenta como clave tópica de la primera. Algo más que Ricoeur va a extrañar en la interpretación de los sueño es el poco interés que Freud le da al proceso secundario “*como si el funcionamiento del aparato en el sentido progresivo no le interesara*”¹⁵⁸. Luego se expone lo que Freud llama “Elaboración secundaria”, como ese proceso que dentro del mismo sueño hace una primera interpretación, una racionalización pone al sueño entre el camino del despertar o bien del ensueño. Pero aunque esta “elaboración secundaria” es fundamental, Freud no lo aborda

¹⁵⁶ Cf. *Ibid*, pp. 92-93.

¹⁵⁷ Cf. *Ibid*, p. 95.

¹⁵⁸ *Ibid*, p 98.

suficientemente de modo que el sistema primario queda indestructible, tiene más peso el sentido regresivo (recuerdos infantiles sustraídos al preconsciente)¹⁵⁹ que el progresivo, por lo que para Ricoeur, esta tópica expresa la “impotencia misma humana para pasar de la regulación por el placer-displacer al principio de realidad”¹⁶⁰.

El capítulo tercero está dedicado a analizar la pulsión y la representación en los escritos de *metapsicología*, donde se presenta la primera tópica, la cual Ricoeur describe y en la descripción va abordando la problemática que dicha tópica va planteando. La tópica aparece en primer lugar como un punto de vista invertido, en donde lo inconsciente pasa de adjetivo a sustantivo, de un concepto puramente descriptivo a un concepto sistemático. No es ya desde la conciencia donde se define lo inconsciente como estado de latencia, sino que lo primero es la modalidad inconsciente en donde llegar a ser consciente es una posibilidad que consiste en saltar las fuerzas que le cierran el paso precisamente hacia la conciencia. De modo que la conciencia es algo que le ocurre al inconsciente¹⁶¹. El devenir-consciente si es fácil es preconsciente, de lo contrario es inconsciente. Pero ser consciente o inconsciente es algo secundario: “lo único que cuenta son las relaciones que los actos psíquicos mantienen con las pulsiones y sus metas en función de su enlace y de su pertenencia al sistema psíquico al que se subordina”¹⁶². En la inversión del punto de vista de la conciencia, dirá Ricoeur, la *epoché* freudiana se presenta “como reducción *de* la conciencia”, una “*epoché* invertida”, que hará preciso renunciar a la problemática sujeto-objeto como problemática de la conciencia¹⁶³. El concepto fundamental será el de pulsión, en donde la prevalencia del concepto de “fin” estará sobre el de “objeto”, de modo que este último se definirá en función al primero, esta es la dialéctica del fin y del objeto y a partir de esta relación se hablará del “destino de pulsión”. A partir de aquí Ricoeur expondrá la económica bajo la que se desarrolla el trabajo de aflicción, la sublimación y la identificación narcisista con el objeto, es decir las relaciones de cambio entre la libido de objeto y libido del yo, en donde la pulsión en sí, es una estructura previa a la relación fenoménica sujeto-objeto¹⁶⁴. De esta exposición dirá Ricoeur: “Al cabo de esta *epoché* invertida la conciencia resulta ser lo

¹⁵⁹ Cf. *Ibid*, pp. 98-100

¹⁶⁰ *Ibid*, p. 101.

¹⁶¹ Cf. *Ibid*, pp. 102-105.

¹⁶² *Ibid*, p. 106.

¹⁶³ Cf. *Ibid*, pp. 106-107

¹⁶⁴ Cf. *Ibid*, pp. 107-117.

menos conocido; se convierte en problema y ya no en evidencia. Es el problema del devenir-consciente, problema que pertenece a su vez a la tópica”¹⁶⁵.

En la segunda parte de este capítulo se seguirá el camino inverso a partir de la pregunta de Freud “¿cómo se llega al conocimiento del inconsciente?”, y la respuesta es que se da en el consciente mismo después de haber pasado por una traducción. Por su parte la labor psicoanalítica experimenta la posibilidad esta traducción¹⁶⁶. Esta traducción es posible por la función de *Rapäsentanz*, que no es representación sino que con este término Freud describe el proceso de interpolación de los actos inconscientes en el texto de los actos conscientes; es la doctrina de la pulsión la que aquí juega el principal rol¹⁶⁷, en donde la pulsión “expresa el cuerpo en el alma en el plano psíquico (*in die Seele*). Puede que se trate del postulado más fundamental del psicoanálisis, aquel que lo califica como *psicoanálisis*”¹⁶⁸. Todos los destinos de pulsión son destino de presentaciones psíquicas y el destino de estas es más instructivo en el caso de la represión, pero Freud menciona que la represión es ya de antemano una represión secundaria respecto a una originaria, “la represión primaria significa que estamos siempre en lo mediato, en lo ya-expresado, en lo ya-dicho”¹⁶⁹. A partir de aquí Ricoeur hará una detallada exposición de las consecuencias de este proceso y una exposición de sus dificultades el cual resume así:

Al inicio hemos planteado el problema de la presentación psíquica de la pulsión; pusimos el afecto entre paréntesis y partimos de la primacía de la representación en la constitución tópica del inconsciente. Después hemos quitado el paréntesis del afecto e intentado subordinar el montante de afecto a la representación; entonces hemos examinado el destino propio de ese factor cuantitativo, y el examen nos ha llevado a añadir el punto de vista económico al punto de vista tópico y a conceder el juego de inversiones primarias sobre la significación¹⁷⁰.

De lo anterior Ricoeur concluirá dos cosas: en primer lugar que desde el punto de vista económico el afecto traduce una situación cuyas condiciones se señalan de manera progresiva al cotejar las conclusiones a que ha llegado en los capítulos anteriores: “el lenguaje de la fuerza jamás podrá reducirse al lenguaje de los sentidos”¹⁷¹. Y en segundo

¹⁶⁵ *Ibid*, p. 117.

¹⁶⁶ Cf. *Ibid*, p, 118.

¹⁶⁷ Cf. *Ibid*, pp. 119-120.

¹⁶⁸ *Ibid*, p. 120.

¹⁶⁹ *Ibid*, p. 123

¹⁷⁰ *Ibid*, p.130.

¹⁷¹ *Ibid*, p. 131.

lugar que no es posible realizar esta económica al margen de lo representable y lo decible; “no podemos hipostasiar lo inefable del deseo, so pena de quedarnos más acá de una psicología”¹⁷². Ricoeur reconoce el carácter circular de la argumentación de Freud en su ensayo sobre lo inconsciente por su intento de formular una económica de fuerza a la que se ciña la interpretación del sentido, pero este argumento circular hace patente las fuerzas en busca del sentido que busca el psicoanálisis y la imposibilidad de romper el lazo entre hermenéutica y económica, a menos que esta se aleje de un *psico-análisis*¹⁷³.

LA INTERPRETACION DE LA CULTURA.

En esta segunda parte de tres capítulos que Ricoeur dedica a la interpretación de la cultura, se acerca al análisis en un triple carácter: en primer lugar que la exégesis de la cultura constituye una aplicación del psicoanálisis, así como una analogía de la interpretación de los sueños y la neurosis, ello permite trazar la validez y los límites de dicha validez de la interpretación psicoanalítica de la cultura; en segundo lugar el carácter filosófico del sentido del psicoanálisis, sobre todo al pasar a la segunda tópica (yo, ello, superyó), la cual no destruye al primera, sino que se presenta como una económica de otra índole en donde la libido es presa de una demanda de renuncia económica; en tercer lugar el carácter de la demanda de una refundición radical de la teoría de las pulsiones que permitirá pasar de una visión fragmentaria de los fenómenos culturales a una visión sistemática de la cultura (posible por la pulsión de muerte y la reinterpretación de la libido como Eros)¹⁷⁴.

En la primera parte del primer capítulo enumera las fórmulas por las cuales el sueño se presenta como un modelo paradigmático para la interpretación de la cultura, pero a cada una de esas fórmulas le acompaña una problemática específica para que los sueños vengán a significar lo onírico en general. Las cinco características que se presenta como modelo y su problemática a salvar son: “el sueño tiene un sentido”; “el sueño es la realización disfrazada de un deseo reprimido”; “el disfrazamiento es el efecto de un trabajo, el trabajo del sueño”; “el deseo representado por el sueño es necesariamente infantil”; “el sueño nos permite elaborar mediante innumerables correlaciones, lo que podíamos denominar lenguaje del deseo”. La problemática que acompaña estas fórmulas consiste en que: “para

¹⁷² *Idem.*

¹⁷³ Cf. *Ibid*, pp. 131-132.

¹⁷⁴ Cf. *Ibid*, pp. 133-136.

que el sueño sirva para una teoría general del sentido es necesario que la expresión de la vida instintiva se integre la expresión del mundo”; “si la *Wunscherfüllung* del sueño ha de poseer un valor ejemplar, en su transposición a la vigilia debe superarse el carácter circunstancial del dormir”; corresponde a la teoría de la cultura “la labor de extraer del trabajo del sueño un conjunto de estructuras ligadas a la función general de burlar la censura”; el tema del infantilismo del sueño suscita que “el aspecto cronológico de la regresión pasa ahora a primer plano”; “un método genético, al nivel de la historia de la cultura, debe sustituir aquí al método del desciframiento al nivel del psiquismo individual”. Así, el sueño es el “pórtico real del psicoanálisis”, pero más adelante Ricoeur anuncia: “el ídolo como sueño despierto de la humanidad: tal podría ser el subtítulo de la hermenéutica de la cultura”, ya que en el sueño se revela todo lo nocturno del hombre¹⁷⁵.

En la segunda parte de este capítulo se revisa la relevancia de la analogía de la obra de arte para la interpretación de la cultura, y donde la interpretación psicoanalítica de la obra de arte se presenta como fragmentaria ya que es analógica. Siguiendo los análisis freudianos de la obra de arte, se hace presente el juego, el dueño despierto, la fantasía diurna, pero sobre todo se hace presente el placer estético como un “detonador de profundas descargas”, es una conexión entre técnica y placer hedonista que servirá de guía en el análisis de Ricoeur sobre este tema. Al final de este capítulo Ricoeur advierte que no podemos acercarnos al análisis de la obra de arte desde un punto de vista unitario de una economía pulsional, sino tomar en cuenta que en la obra de arte además de ser un trabajo artesanal se comunica una nueva comprensión del hombre mismo. En segundo lugar, la obra de arte no es una simple proyección de conflicto del que la hace, sino que es “esbozo de una solución”. Y en tercer lugar, se señala el límite de la interpretación psicoanalítica del arte, misma que viene de su misma justificación, que más que estudiar los fenómenos culturales, pretende encontrar una economía de deseo y de las resistencias.¹⁷⁶

El segundo capítulo se trata del proceso de “sublimación” y del Otro que acompaña al deseo, que es autoridad; aquí se reconoce que lo reprimido no tiene historia, sino que es lo represor lo que tiene su historia, que abarca desde la infancia a la edad adulta y para el trabajo del análisis social, abarcar desde la prehistoria hasta la historia. La interpretación

¹⁷⁵ Cf. *Ibid*, pp 136-140.

¹⁷⁶ Cf. *Ibid*, pp 141-152.

debe pasar aquí por un modelo genético, en especial una ontogénesis y una filogénesis que den razón de la historia del deseo y la autoridad¹⁷⁷. En la primera parte de este capítulo, al tratar de las pulsiones sexuales y de la libido del yo y libido de objeto, es decir, de la función erótica del Ego, se habla también de los instintos, y la conciencia moral como fuentes de la culpabilidad. De modo que Freud, aborda la problemática del yo en su situación inicial de esclavitud, que constituye la problemática de la segunda tópica, noción de debilidad que se consigna en la relación del yo con el superyó, noción que se expondrá a lo largo de esta primera parte del capítulo, en donde el superyó se presenta como el ideal del yo. Es la proximidad entre el deseo y lo sublime lo que la explicación genética intentará mostrar¹⁷⁸. Pero, y es de lo que dará cuenta la segunda parte de esta capítulo, no se da en la explicación genética una justificación de lo obligatorio, más bien ésta pertenece a la cultura, lo obligatorio como tal. Para mostrar esto, se expone el complejo de Edipo, en donde la fantasía onírica que se presenta por dicho complejo, es de carácter universal. Por ello el paso de la cultura, la entrada del ser humano en el mundo se da de manera conflictiva y no de otro modo. En esta parte también se expone el papel del tótem y del tabú para el desarrollo de la cultura, ya que desemboca en la cuestión contractual de la convivencia social¹⁷⁹.

La tercera parte de este capítulo se dedicará al estudio de cómo el complejo de Edipo desaparece al edificarse el superyó. Ricoeur expone que en la relación entre la primera y la segunda tópica se puede apreciar este cambio ya que se pasa de una exposición metapsicológica a una económica la cual pretende: “Ofrecer una especie de “diferenciación” del fondo pulsional que, hasta ahora, sigue siendo exterior al deseo”¹⁸⁰. De este modo, la exposición avanza hasta una primera hipótesis: “La transformación de la libido abjetal en libido narcisista, a la que estamos asistiendo aquí, acarrea evidentemente el abandono de los fines puramente sexuales, una desexualización, y en consecuencia una especie de sublimación”¹⁸¹. De esta hipótesis se comprende la sublimación y la identificación, así como el regreso al narcisismo, que si se aplica este esquema a la cuestión edípica, se tiene la identificación con el padre de la prehistoria personal, es decir, un sentido

¹⁷⁷ Cf. *Ibid*, pp. 153-155.

¹⁷⁸ Cf. *Ibid*, pp. 156-160.

¹⁷⁹ Cf. *Ibid*, pp. 161-181.

¹⁸⁰ *Ibid*, p. 183.

¹⁸¹ *Ibid*, p. 193.

histórico, concreto. Para finalizar esta parte, Ricoeur subraya que Freud refuerza su tesis sobre el ideal del yo, que es la expresión de las pulsiones más poderosas y de las más importantes vicisitudes libidinales del ello; al acentuar el carácter agresivo y punitivo de la réplica parental, y al ligar más “el abandono de la inversión libidinosa del objeto parental al narcisismo, ya que el niño se “aparta” del complejo de Edipo [...] para salvar su narcisismo”¹⁸², de modo que la inversión objetal queda abandonada y sustituida por la identificación.

En el tercer capítulo se trata sobre la ilusión, donde principalmente se aborda el tema religioso a partir de los textos de *tótem y tabú*, y *Moisés y la religión monoteísta* de Freud. Aquí Ricoeur al ir haciendo un análisis de dichos textos nos señala el asunto principal sobre el cual gira la discusión, y es el que Freud se arriesga a considerar, como él mismo escribe, a “la neurosis obsesiva como la contrapartida de una religión, a describir esta neurosis como un sistema religioso privado y la religión como una neurosis obsesiva universal”¹⁸³. Pero como dirá Ricoeur, esta perspectiva abre y cierra muchas otras perspectivas, sobre todo al considerar la posibilidad que el ser humano sea capaz tanto de una neurosis, como de una religiosidad al mismo tiempo hasta tal punto que se haga patente su relación. Pero por otro lado, Freud ha querido establecer la diferencia entre la religión del neurótico de manera individual y el carácter universal de la neurosis del hombre religioso. Además, otro problema que aborda Freud es el carácter de la religión como una ilusión, aunque aquí el problema es establecer la relación entre creencias y deseos. Para dar explicación se requiere de una filogénesis que de cuenta de un Edipo de la especie. Para ello Freud se remite a la etnología, y aun a su tradición judía (aunque renuncia a ella) para reconstruir del totemismo, un monoteísmo ético del judaísmo. En esta parte Ricoeur se detiene para hacer algunas observaciones crítica a Freud en su análisis del texto bíblico del cual hace uso Freud en *Moisés y la religión monoteísta*, la crítica que le hace en pocas palabras es la falta de una exégesis rigurosa al texto, el simplismo de Freud para lanzar sus hipótesis sobre la figura de Moisés y demás elementos sin aportar ninguna base exegética para ello y la relación directa que hace con el cristianismo¹⁸⁴. Ahora pasamos al tema de la función económica de la religión, en donde se hace presente el tema de la cultura, en done

¹⁸² *Ibid*, p. 196.

¹⁸³ *Ibid*, p. 200.

¹⁸⁴ Cf. *Ibid*, pp. 201-214.

encuentra cabida precisamente la función económica, asunto que se ve aquí solo desde la estrategia del deseo, en donde la cultura implica una renuncia a los instintos, que consiste al menos, en tres aspectos, claro, además de proteger al individuo de las fuerzas naturales:

Disminuir la carga de sacrificio impuesto a los instintos humanos; hacer que los individuos se reconcilien con las renunciaciones inevitables; ofrecerles satisfacciones que compensen tales sacrificios. Es lo que Freud llama “patrimonio psíquico de la cultura”, y allí es donde debe buscarse el auténtico sentido de la cultura¹⁸⁵.

Por otro lado aparece el tema de la dureza del vivir, en donde cobra sentido la económica de la cultura, en donde el rostro benevolente es la religión, de modo que la religión se presenta como cumplimiento del deseo, pero si esto es así, ésta ya no es el soporte básico de la moralidad; aunque no es solo ilusión, incluye también “reminiscencia histórica”. Para finalizar Ricoeur señala cómo se relaciona la descripción clínica, la explicación genética y la económica de la cultura. Para el filósofo francés, éste es el ejemplo más sorprendente de la acción recíproca en la obra de Freud, la interpretación del sueño y la neurosis, y la hermenéutica de la cultura¹⁸⁶.

EROS, TÁNATOS Y ANANKÉ.

La tercera parte de este libro consta de tres capítulos. En ellos Ricoeur va a explorar el principio del placer y el principio de realidad, así como la tensión entre estos. Aquí se abordarán las grandes hipótesis sobre la vida y la muerte; en el capítulo final Ricoeur planteará algunas cuestiones, un diálogo con el psicoanalista.

En el primer capítulo inicia con la problemática que en Freud se encuentra para definir el principio de realidad, el cual involucra la necesidad y la *Ananké*. Ahora bien el principio de realidad está relacionado con el principio del placer el cual en su estado puro tiene una función didáctica, mientras el principio de realidad aparece como un funcionamiento normal del aparato psíquico que se rige por los procesos secundarios; por otro lado el principio del placer aparece como disfrazado, es el que anima toda la vida fantasmática. Pero por eso mismo, la institución del principio del placer demanda al de la realidad, ya que sin éste se tendría solo una satisfacción alucinatoria y devendría en un

¹⁸⁵ *Ibid*, p 215.

¹⁸⁶ Cf. *Ibid*, pp. 216-219.

callejón sin salida biológico, lo cual sería un fracaso de modo que el principio del placer exige el principio de realidad¹⁸⁷. El principio de realidad junto con las censuras, están ligados en el devenir consciente en un mismo sistema. El principio de realidad protege al sistema Prec. y Cc. de las inversiones libidinales. La relación es paralela al yo, que representa al mundo exterior, la realidad; y al superyó en contraste de aquél como mundo interior, como el mandatario del ello¹⁸⁸.

El principio de realidad también es un desmitificador del deseo, de la elección del objeto, el principio de realidad vuelca el deseo del mal infinito (lo prohibido en el principio del placer) en deseo hacia lo finito. Por ello la religión será tanto el abandono como la realización del deseo¹⁸⁹. Hay también en relación entre el principio de realidad y la tarea económica del yo, en donde todo lo que afecta al segundo afecta al primero, pero el narcisismo se interpone entre uno y otro, de modo que el principio de realidad siempre será humillante para nuestro narcisismo. De modo que la realidad es lo que enfrenta a un yo fuerte. De este modo, Ricoeur dirá que la realidad da un nuevo sentido, el de la prudencia, el cual representa la ética misma del psicoanálisis¹⁹⁰.

El segundo capítulo trata de las pulsiones de muerte. De entrada Ricoeur señala que hay dos hipótesis, una se refiere a las correspondencias entre placer y displacer, así como el aumento de la excitación; la segunda es sobre el aparato psíquico por mantener en un nivel bajo a la excitación. Esta segunda hipótesis corresponde al principio del placer que tiende a ser principio de constancia. Por ello el hombre puede aplazar la satisfacción y en esto se constituye precisamente hombre. Hay placer en el displacer, el principio de realidad es un rodeo para el principio del placer y alcanzar su objetivo¹⁹¹.

El principio de constancia deviene en voluntad de conservarse, el cual es un modo de rodeo hacia la muerte, un rodeo disfrazado de conservación de vida. Por otra parte, la sexualidad opera donde está operando la muerte, esta será la “lucha de gigantes”¹⁹².

La pulsión de muerte, a diferencia de la pulsión de vida actúa muy silenciosamente y no le queda al psicoanálisis más que interpretar para apreciar en el juego de fuerzas los

¹⁸⁷ Cf. *Ibid*, pp. 221-227.

¹⁸⁸ Cf. *Ibid*, pp 230-233.

¹⁸⁹ Cf. *Ibid*, pp. 234-237.

¹⁹⁰ Cf. *Ibid*, pp. 237-240.

¹⁹¹ Cf. *Ibid*, pp. 241-245.

¹⁹² Cf. *Ibid*, pp. 250-253.

síntomas en que aflora la pulsión de muerte: la agresividad (principalmente en el sadismo) y la tendencia a destruir, más que a repetir, el masoquismo, etc. Desde luego que eso se ve no solo en el individuo sino que se lleva al ámbito de la cultura, principalmente en el texto de *El malestar en la cultura*, donde el yo, el ello y el superyó se relacionan con la teoría dualista de las pulsiones. Hay una intrincación y desintrincación que reconstituyen en el correlato, en el lenguaje energético, en el trabajo de interpretación aplicado al plano de los representantes pulsionales¹⁹³. El recorrido de los representantes de la pulsión de muerte van de lo más biológico a lo más cultural, desde el masoquismo, pasando por los sentimientos de culpa, hasta el fracaso del hombre en su búsqueda de la dicha, el malestar en la cultura, y la lucha hostil del hombre contra el hombre mismo, manifiesta como pulsión anticultural. La pulsión de muerte aparece en tres niveles: biológico, psicológico y cultural. Es precisamente en este último nivel donde Eros y Tánatos presentan su lucha más intensa, es guerra abierta, clamor de la muerte, dirá Ricoeur.¹⁹⁴

En el siguiente capítulo, Ricoeur lanza una serie de interrogaciones que no se han resuelto a lo largo de la analítica, estas cuestiones tienen que ver con la pulsión de muerte, el placer y el principio de realidad. Al ir las analizando, también las va relacionando, de tal manera que al final podemos apreciar la manera en que estos tres aspectos se interrelacionan uno al otro. Por un lado en la pulsión de muerte encontramos un exceso de sentido que desemboca en la negación, la cual es toma de conciencia de lo reprimido. Por otro lado el principio de placer se desvela como principio de constancia, en donde queda solo Eros como la gran excepción de dicho principio, así Eros viene a ser el “perturbador de la paz”. Finalmente, la realidad es correlato de la conciencia, del yo; por su parte el inconciente, el ello, ignora el tiempo y solo sigue el principio del placer, ignorando la contradicción. Ricoeur va a recorrer los principios que vislumbran la armonía y tensiones entre el principio de realidad, Eros y muerte. El deseo que conlleva la convicción de la inmortalidad, en donde el reconocimiento de la muerte pone de relieve la vida en su carácter finito. El toque de Eros tanto del deseo como de la muerte, permite la aceptación tanto de la vida como de la muerte.¹⁹⁵

¹⁹³ Cf. *Ibid*, pp. 254-256.

¹⁹⁴ Cf. *Ibid*, pp. 256-264.

¹⁹⁵ Cf. *Ibid*, pp. 268-293.

LIBRO TERCERO: UNA INTERPRETACION FILOSOFICA DE FRUD.

En este tercer libro, Ricoeur va a entrar a un debate filosófico con Freud. A la filosofía le va a pedir que medie en el conflicto de las hermenéuticas e integre la reflexión hecha en la filosofía misma.

El primer capítulo está dedicado a un análisis epistemológico del psicoanálisis freudiano. Aquí Ricoeur da respuesta a la crítica de los lógicos que exigen al psicoanálisis convertirse en una psicología general, pero por otro lado busca en la fenomenología lo propio del psicoanálisis. Aquí Ricoeur delimita lo que se ha de esperar del psicoanálisis a diferencia de la psicología de tipo behaviorista¹⁹⁶. El punto fundamental aquí es que el psicoanálisis, antes de ser reformulado ha de ser interpretado, dado que no es una ciencia de observación, sino “una ciencia exegética, que versa sobre las relaciones de sentido entre los objetos sustituidos y los objetos originarios (y perdidos) de la pulsión”¹⁹⁷, de modo que Ricoeur encuentra en el psicoanálisis una relación más estrecha de éste con las disciplinas históricas que con la psicología del comportamiento¹⁹⁸. La experiencia psicoanalítica se mueve en el campo de la palabra que se convierte en lenguaje de sueños, síntomas, etcétera. Esto nos lleva a la cuestión del “sentido”, y no solo eso, sino a un más allá del sentido aparente. Pero la discusión no se queda en el ámbito de la lógica, sino que se pasa a la cuestión fenomenológica a la luz de Husserl. En este ámbito, lo declara tajante Ricoeur, también se fracasa, pero aporta nuevas perspectivas de apreciación analítica dando pie a la discusión tripartita con Hegel y esto bajo el tema de la dialéctica de la ausencia presencia, en donde se reconoce que tanto para la fenomenología como para el psicoanálisis el lenguaje es el estar-ahí del espíritu y tal realidad del lenguaje no es sino el sentido efectuado por un comportamiento¹⁹⁹,

Reducción fenomenológica y análisis freudiano son homólogos porque su objetivo es el mismo; *la reducción es como un análisis*, porque no intenta sustituir el sujeto de la actitud natural por otro sujeto; no la anima ninguna huida hacia otra parte; la reflexión es el sentido de lo no reflexionado, en cuanto sentido reconocido, proferido. Mejor: el sujeto que realiza la reducción no es un sujeto distinto del sujeto natural, sino que es el mismo, en cuanto que de desconocido se vuelve conocido. Y en eso la reducción es homóloga al análisis, cuando dice:

¹⁹⁶ Cf. *Ibid*, pp. 301-314.

¹⁹⁷ *Ibid*, p. 313.

¹⁹⁸ Cf. *Ibid*, pp. 315-316.

¹⁹⁹ Cf. *Ibid*, pp. 328-335.

“donde era ello, debe advenir [el] yo”. [...] Los dos tienen el mismo objetivo: “el retorno al discurso verdadero”²⁰⁰.

Pero, continúa Ricoeur, la fenomenología no es el psicoanálisis. La diferencia la resume así: “El psicoanálisis es una técnica ardua, que se aprende con el ejercicio y práctica asidua. Jamás nos sorprenderemos bastante de tan audaz hallazgo: tratar la relación intersubjetiva como una técnica”²⁰¹. Dicha frase viene luego de toda una discusión sobre las diferencias entre la fenomenología y el psicoanálisis, pero esta conclusión se aborda cuando se toma el punto en común más fuerte entre una y otra disciplina, y es el tema de la intersubjetividad. El problema en psicoanálisis está en la transferencia y este es el aspecto técnico más evidente del psicoanálisis, en especial la transferencia amorosa.

El segundo capítulo se encarga de buscar una arqueología del sujeto, para pasar con esa base que provee la filosofía de una reflexión abstracta a una reflexión concreta. Por un lado, se da una nueva crisis al ser humano (junto con la de Copérnico y Darwin), ya que con Freud se da un golpe al *Cogito* anterior al *Sum*, ya que se revela que lo evidente, que lo que se creía que se podía comprender directamente, no es tan directo, ni tan evidente, sino que hace falta un trabajo de análisis, que pasa por la inadecuación, la ilusión y la mentira de la conciencia actual²⁰². Pero por otro lado hay un sentido positivo y consiste en la exposición del *sum* en la entraña del *Cogito* bajo la arqueología del sujeto. Al final de esta disertación, Ricoeur concluirá corrigiéndose en relación con sus obras anteriores, aunque sigue sustentado las tesis y conclusiones que había expuesto, pero dice:

Pero voy más allá en un punto decisivo, el mismo que ha puesto en marcha toda la investigación de este libro. Un método hermenéutico, acoplado a la reflexión, va mucho más lejos que un método eidético como el que yo practicaba entonces. La dependencia del *Cogito* respecto a la posición del deseo no puede ser objeto de una experiencia inmediata, sino que debe ser interpretada por medio de otra conciencia, en los signos aparentemente sin sentido que se ofrecen a la interlocución. En modo alguno se trata de una dependencia experimentada, sino de una dependencia descifrada, interpretada a través de los sueños, las fantasías, los mitos, todo lo cual constituye de algún modo el discurso indirecto de esa muda tiniebla. El enraizamiento mismo de la reflexión en la vida sólo puede comprenderlo la conciencia reflexiva en la calidad de la verdad hermenéutica²⁰³.

²⁰⁰ *Ibid*, p. 340.

²⁰¹ *Ibid*, p. 355.

²⁰² Cf. *Ibid*, pp 360-384.

²⁰³ *Ibid*, p. 401. Aquí cabe preguntarnos sobre la conciencia del otro. Esto nos parece un punto de contacto entre esta hermenéutica planteada por Ricoeur y la ética de Lévinas. Este es un punto central que justifica el presente trabajo: establecer la relación entre ética y hermenéutica, ambas plantadas desde la vida, pero que no

El tercer capítulo lo dedica Ricoeur a marcar el paso de una arqueología a una teleología, en base a la fenomenología hegeliana, lo que da pie a un nivel dialéctico en donde se da la posibilidad de articular las dos hermenéuticas contrapuestas. La relación dialéctica entre arqueología y teleología la pretende llevar Ricoeur a una demostración: “que si el freudismo es una arqueología explícita y tematizada, nos remite de suyo, por la índole dialéctica de sus conceptos, a una teleología implícita y no tematizada”²⁰⁴. Esto lo hará vía Hegel, pero sin pretender mezclar a este con Freud, sino que en paralelo, encontrar en el segundo una imagen invertida del primero y distinguir los rasgos dialécticos no encontrados dentro de la teoría de un modo sistemático, aunque en la práctica se usen, en especial con el problema de la identificación y la sublimación, conceptos que permitieron distinguir al psicoanálisis de la fenomenología, aunque, si bien, la tópica freudiana es solipsista, la situación analítica es intersubjetiva, lo que permita establecer puntos de semejanza con la dialéctica hegeliana de la conciencia duplicada, y así encontrar una homología estructural muy rica entre ambas²⁰⁵.

El cuarto y último capítulo, está dedicado a un aporte a la hermenéutica general que explora el símbolo como una vía de resolución del conflicto entre una hermenéutica que desmistifica la religión y una que intenta reconquistar el *kerigma*. El símbolo es precisamente el “mixto” entre la arqueología y la teleología, este es clave para la solución dialéctica del conflicto hermenéutico que Ricoeur propone²⁰⁶. Ricoeur propondrá además que la sobredeterminación en el psicoanálisis se comprende solo en la dialéctica entre dos funciones en oposición, pero que el símbolo une, además que la ambigüedad del símbolo no es falta de univocidad, más bien la posibilidad de engendrar y contender interpretaciones adversas pero coherentes cada una de ellas²⁰⁷, así “la famosa función de sublimación no constituye ningún procedimiento suplementario que pudiera explicar una economía del deseo”²⁰⁸. De aquí en adelante, el tema del símbolo será el eje de reflexión y discusión, así como la relación simbólica, la cual viene a ser una cuarta relación agregada a la

son posibles sin la intersubjetividad, sin la conciencia del Otro, del totalmente Otro quien interpela con toda su alteridad. La llamada del Infinito, el deseo del infinito.

²⁰⁴ *Ibid*, p. 403

²⁰⁵ Cf. *Ibid*, pp. 414-431.

²⁰⁶ Cf. *Ibid*, p. 432.

²⁰⁷ Cf. *Ibid*, p. 434.

²⁰⁸ *Ibid*, p. 435.

condensación, el desplazamiento y la representación figurada. Aquí lo que hay que comprender es que lo representado simbólicamente en los sueños, es el cuerpo, donde la etiología sexual de las neurosis permitió a Freud centrar esa simbólica en la sexualidad, relacionándola a la satisfacción sustitutiva²⁰⁹. Por otro lado, “esta polisemia del símbolo es lo que debe ponernos alerta, ya que es ella, en efecto, quien plantea la cuestión del “factor común”, del *tertium comparationis* de la supuesta comparación”²¹⁰. De aquí en adelante Ricoeur expondrá la reconstrucción jerárquica del símbolo y su relación con el problema de la sublimación y el objeto cultural. Posteriormente abrirá una discusión con el tema de la religión y las dificultades hermenéuticas con relación al psicoanálisis desmistificante, así como la valoración de un psicoanálisis de la religión, enfrenando la hermenéutica de Freud con la de Eliade, Barth y Bultmann. Enfrentamiento fructífero del cual no salen intactas ninguna, pero sí enriquecidas, tanto la fe del creyente, como el psicoanálisis, al desgarramiento de la una responde el desgarramiento de la otra: “a la escisión que el *sí* a Freud introduce en la entraña de la fe de los creyentes, disociando el símbolo y el ídolo, corresponde la escisión que el *no* a Freud introduce en la entraña del principio freudiano de la realidad, desprendiendo el amor de la Creación de la simple resignación a la *Ananké*”²¹¹.

²⁰⁹ Cf. *Ibid*, pp. 436-437.

²¹⁰ *Ibid*, p. 437.

²¹¹ *Ibid*, p. 483.

Este texto consta de cinco partes que se refieren a la relación de la hermenéutica con diferentes disciplinas como el estructuralismo, el psicoanálisis, la fenomenología, la simbólica del mal, y la religión y la fe. Este trabajo de Ricoeur introduce el tema de la hermenéutica en cada una de estas disciplinas y propone a la filosofía como la disciplina a marcar los límites entre una disciplina y otra, a sí como la que busca los ejes de referencia para el campo hermenéutico.

A modo de introducción se presenta un texto titulado “Existencia y hermenéutica”. Aquí Ricoeur hace un breve repaso del desarrollo de la hermenéutica, pero sobre todo plantea lo que él llama “el injerto del problema hermenéutico en el método fenomenológico”. Para ello se proponen dos vías: la de una ontología de la comprensión y la otra, el enfoque semántico. La primera vía tiene que ver con la propuesta de Heidegger, quien reconoce en el comprender un modo del ser, en donde el problema hermenéutico se convierte de tajo en una región de la analítica del ser, el *Dasein*, que existe al comprender. Ricoeur no quiere caminar por esta vía, aunque reconoce a este vía como una revolución, donde “el comprender se vuelve un aspecto del “proyecto” del *Dasein* y de su “apertura al ser”. La cuestión de la verdad ya no es la cuestión del método, sino la de la manifestación del ser, para un ser cuya existencia consiste en la comprensión del ser”²¹³. Ricoeur ve aquí dos razones por las que se ha de buscar otra vía de vinculación de la hermenéutica a la fenomenología, el primero es que Heidegger no aborda el problema de comprensión de tal o cual ente, sino que subordina el conocimiento histórico a la comprensión ontológica. En segundo lugar, la cuestión del modo del comprender como modo de conocimiento y el paso de este a la comprensión como modo del ser se basa en que “la comprensión que resulta de la Analítica del *Dasein* es la misma comprensión por la cual y en la cual el ser se comprende como ser”²¹⁴.

Ricoeur va a proponer otro camino para articular el problema hermenéutico con la fenomenología, dado que ve que es en el lenguaje en donde se ha de buscar la pauta de que

²¹² RICOEUR, Paul, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Trad. Alejandro Falcón. Argentina, FCE. 2003, 462 pp.

²¹³ *Ibid*, p. 15.

²¹⁴ *Idem*.

la comprensión es un modo de ser. Esta segunda vía es el enfoque semántico que se encadena con el enfoque reflexivo, en donde el sujeto que se interpreta al interpretar los signos ya no es el *Cogito*, sino que es:

Un existente que descubre, por la exégesis de su vida, que está puesto en el ser aun antes de que se sitúe y se posea. Así la hermenéutica debería descubrir un modo de existir que fuese, de cabo a rabo, *ser-interpretado*. Sólo hacia la reflexión, al abolirse a sí misma como reflexión, puede guiarnos hacia las raíces ontológicas de la comprensión. Pero eso no cesa de acontecer en el lenguaje y mediante el movimiento de la reflexión²¹⁵.

En lo que se refiere al plano semántico, Ricoeur recurre al “símbolo”, entendiendo a este como la estructura de significación en donde el sentido directo, designa otro sentido indirecto que se puede aprehender por el primero. Es una expresión multívoca. El símbolo ha de ser interpretado, pero esta interpretación se ha de entender como “*el trabajo del pensamiento que consiste en descifrar el sentido oculto en el sentido aparente, en desplegar los niveles de significación implicados en la significación literal*”²¹⁶, interpretación de los sentidos ocultos. En este trabajo se implica la tarea del análisis lingüístico, con todo lo que ella envuelve.

Por otro lado, el plano reflexivo se presenta como el punto intermedio entre la comprensión de los signos, y la comprensión del sí, el cual no da la posibilidad de reconocer un existente. En este ensanchamiento de la comprensión del sí a través de la comprensión de lo otro, se hace implícito que toda hermenéutica es comprensión de sí por el desvío de la comprensión del otro²¹⁷. Desde luego que esta hermenéutica será radical si se entiende dentro del contexto de una lógica del doble sentido, de modo que no es en el ámbito de la lógica formal, sino en la de la lógica trascendental, entendiendo que ella se establece en el nivel de las condiciones de posibilidad y no en las de la objetividad²¹⁸, esta hermenéutica filosófica permanece como existencia interpretada.

HERMENÉUTICA Y ESTRUCTURALISMO.

En la primera parte, llamada estructura y hermenéutica, Ricoeur plantea el tema desde el inicio, la hermenéutica y la tradición, en donde se encuentran una manera particular de

²¹⁵ *Ibid*, p. 16.

²¹⁶ *Ibid*, p. 17.

²¹⁷ Cf. *Ibid*, pp. 20-21.

²¹⁸ Cf. *Ibid*, p. 23.

operar el tiempo, como tiempo de transmisión y tiempo de interpretación, respectivamente. Ambas temporalidades se apoyan mutuamente, en tanto la interpretación se apoya en una historia la cual es un segmento de la tradición; por otro lado, toda tradición perdura por el trabajo de la interpretación, es a ese precio que permanece viva. Ricoeur va a buscar una tercera temporalidad que hace posible el entrecruzamiento de las dos temporalidades mencionadas, es el tiempo del sentido, esta temporalidad permitirá la lucha de ambas temporalidades, una que transmite y otra que renueva. El lugar en que Ricoeur va a buscar esta temporalidad del sentido es en el símbolo, en el cual se encuentra un doble sentido, que ya se han señalado anteriormente, un sentido primario, literal; y un sentido figurado, espiritual²¹⁹.

La vía de acceso a este tiempo doble de la tradición y la interpretación inicia con las nociones de sincronía y diacronía que la escuela estructuralista plantea. Por un lado se recorre el aspecto objetivo, pero por otro lado el aspecto existencial (o existenciarlo) en base a la hermenéutica. Iniciando con el aporte de Ferdinand de Saussure hasta llegar a *El pensamiento salvaje* de Lévi-Strauss, Ricoeur recorre el modelo lingüístico que se aplica a la antropología, en donde “lengua” se entiende como diferente al habla. La primera obedece al conjunto de convenciones adoptadas por un cuerpo social para permitir el ejercicio del lenguaje. La segunda es la operación de los sujetos parlantes. Hay tres consecuencias que surgen de esta diferencia, en primer lugar la noción de un sistema, separada de los sujetos parlantes; en segundo lugar una relación entre diacronía y sincronía, en donde la primera solo es significativa por su relación con la segunda, la cual ya representa un problema para la hermenéutica; en tercer lugar, las leyes lingüísticas que designan un nivel inconciente del espíritu, que no es reflexivo, ni histórico, esta inconciencia es más kantiana que freudiana, de modo que no hay historicidad de la relación de comprensión, la relación es objetiva e independiente del observador, es ciencia y no filosofía²²⁰. Lo esencial de la inteligencia de la estructura que se puede apreciar en el planteamiento anterior y siguiéndolo en la obra de Lévi-Strauss:

Se concentra en la idea de código, entendido en el sentido de una correspondencia formal entre estructuras especificadas y, por lo tanto, en el sentido de una homología estructural. Sólo esta comprensión de la función simbólica puede considerarse independiente del

²¹⁹ Cf. *Ibid*, pp. 31-32.

²²⁰ Cf. *Ibid*, pp. 34-38.

observador: “El lenguaje es un fenómeno social que constituye un objeto independiente del observador, y para el cual se poseen largas series estadísticas [continúa Ricoeur] Nuestro problema será averiguar cómo una inteligencia objetiva que decodifica puede sustituir una inteligencia hermenéutica que descifra, es decir, que retoma para sí el sentido, al mismo tiempo que se enriquece con el sentido descifrado²²¹.”

En *El pensamiento Salvaje*, se encuentra un pensamiento del orden, pero que no se piensa a sí mismo, lo cual corresponde a las condiciones del estructuralismo. La metodología propuesta por el estructuralismo, Ricoeur la sintetiza en una sola frase: “es la elección de la sintaxis en detrimento de la semántica”²²², y aunque reconoce que es legítima esta elección, también menciona que si no se aplican los límites debidos, inevitablemente habrá incoherencias. Y precisamente, Ricoeur se sorprende que el análisis aplicado a una zona geográfica muy específica, en que indudablemente el totemismo encuentra su germen, se aplique o se extienda a todas las demás zonas etnográficas y humanas. Ricoeur por su parte va a proponer un análisis de las tradiciones de Israel, en especial por en el trabajo desarrollado por el teólogo y exegeta Gerhard von Rad, en su *Teología del Antiguo Testamento*.

Ricoeur va a encontrar que lo desarrollado por la teología del Antiguo Testamento, la cual tiene un carácter kerygmático, y que es exactamente inversa a la del totemismo, en donde no son las nomenclaturas, ni las clasificaciones lo decisivo, sino los acontecimientos fundadores: liberación de Egipto, cruce del mar Rojo, revelación del Sinaí, la tierra prometida; en otro foco tenemos la misión davídica, etc. Ricoeur encuentra que “El método de comprensión aplicable a esta red de acontecimientos consiste en restituir el trabajo intelectual que procede de la fe histórica y que se despliega en un marco confesional, a menudo himnico, siempre cultural”²²³. De este modo, Ricoeur presenta la tensión que hay entre el modelo estructuralista y el modelo kerygmático. Si bien, en este último la explicación estructural es esclarecedora, es apenas una capa expresiva de segundo grado, en donde el excedente de sentido del fondo simbólico rebasa la explicación estructural, y donde la riqueza de este fondo simbólico se muestra únicamente en la diacronía, y el punto

²²¹ *Ibid*, p. 39.

²²² *Ibid*, p. 43.

²²³ *Ibid*, p. 47.

de vista sincrónico, aunque válido sólo alcanza a la función social actual del mito²²⁴, por lo que:

Si bien la explicación estructural parece no dejar resto cuando la sincronía triunfa sobre la diacronía, no ofrece sino una suerte de esqueleto cuyo carácter abstracto se pone de manifiesto cuando se trata de un contenido sobredeterminado que no cesa de dar qué pensar y que sólo se explica en la serie de recuperaciones que le confieren, a un mismo tiempo, interpretación y renovación²²⁵.

Pero Ricoeur, aclara que no se debe entender que un submodelo se aplique exclusivamente al estructuralismo y otro a una hermenéutica no estructural, sino más bien que las dos maneras de hacer aparecer el tiempo no están en un mismo nivel, por lo que es problemática la articulación de estas dos maneras de comprender, en especial, la problemática se plantea como una inteligencia del doble sentido y que es esencialmente hermenéutica pero que es el presupuesto de los “intercambios de los valores complementarios” puesta en práctica por el estructuralismo. De este modo no hay un análisis estructural sin comprensión hermenéutica. Pero por otro lado, la interpretación filosófica también necesita de la explicación estructural, ya que un símbolo separado no tiene ningún sentido, la simbólica se halla entre los símbolos, como relación y economía de su puesta en relación²²⁶, así pues “no puede haber inteligencia hermenéutica sin la mediación de una economía y de un orden en el marco de los cuales el simbolismo significa”²²⁷.

Pasa Ricoeur ahora a analizar el problema del doble sentido como problema hermenéutico y como problema semántico. En lo que se refiere al problema semántico debe reconocerse en primer lugar que la semántica lingüística tiene dos niveles: la semántica lexical y la semántica estructural, la cual se caracteriza por un cambio de plano y de unidad, a unidades moleculares que son las estructuras elementales de significación. Es precisamente el paso del simbolismo de un nivel a otro lo que se analizará en esta parte, en donde el cambio de la escala del problema permitirá un tratamiento científico de éste vía el análisis; pero la reducción a lo más simple, por otro lado, elimina una función fundamental del simbolismo y que solo en el nivel superior de manifestación se muestra y se vincula al

²²⁴ Cf. *Ibid*, pp, 49-51.

²²⁵ *Ibid*, p. 52.

²²⁶ Cf. *Ibid*, pp. 55-59.

²²⁷ *Ibid*, p. 60.

simbolismo con la realidad, con la experiencia, con la existencia. De este modo, muestra que la vía de análisis y la vía de síntesis no son equivalentes, ya que “Por la vía del análisis se descubren los *elementos* de la significación, que ya no tiene ninguna relación con las cosas dichas; por la vía de la síntesis se revela la función de significación que es *decir* y, en última instancia, “*mostrar*”²²⁸. Después de hacer el recorrido en el nivel hermenéutico, en donde es claro que el problema no es la apertura del símbolo hacia lo otro, el cual señala el estallido del lenguaje, su mostrar; el doble sentido del signo pues, no es el conflicto de las interpretaciones, sino su modo de apertura. De ahí el interés filosófico del símbolo, ya que revela en su estructura de doble sentido, la equivocidad del ser²²⁹. En cuanto a la semántica lexical en donde el sentido múltiple se inscribe como polisemia, pero en termino saussuriano, en relación con otros signos y no sólo consigo mismo. Así aparece el término de polisemia regulada, de modo que la polisemia y el simbolismo, pertenecen a la constitución y funcionamiento del lenguaje, pero al precio de mantener el análisis en la clausura del universo lingüístico²³⁰. En lo que se refiere a la semántica estructural, en su relación con las otras dos que se han expuesto, es el concepto de isotopía del discurso el que permite abordar el problema del simbolismo. Después del riguroso análisis que hace en estos tres niveles, el hermenéutico, el de la semántica lexical y la semántica estructural, Ricoeur termina diciendo:

No hay misterio en el lenguaje: el más poético de los simbolismos, el más “sagrado”, opera con las mismas variables sémicas que la más banal palabra de diccionario. Pero hay un misterio del lenguaje: el lenguaje dice, dice algo, dice algo del ser. Si hay un enigma del simbolismo, reside en su totalidad en el plano de la manifestación, donde la equivocidad del ser se dice en la del discurso²³¹.

Ricoeur continúa su discusión sobre el estructuralismo en su mismo lugar de origen que es la ciencia del lenguaje: la lingüística; con el propósito de apreciar tanto la validez como los límites el análisis estructural. De este modo subraya los puntos en que la inteligibilidad estructuralista supera en el contexto de la discusión presente, pero sobre todo enfatiza el lugar de la palabra, como ese espacio del lenguaje en donde se realiza el intercambio entre estructura y acontecimiento, con el presupuesto de que el lenguaje está

²²⁸ *Ibid*, p. 62.

²²⁹ Cf. *Ibid*, pp. 64-65.

²³⁰ Cf. *Ibid*, pp. 65-69.

²³¹ *Ibid*, p. 74

compuesto por una jerarquía de niveles. El trabajo en este apartado camina por los presupuestos del análisis estructural, de donde se desprende que el estructuralismo puede ser definido así como la plena toma de conciencia de las exigencias contenidas en los presupuestos vistos: el lenguaje es un objeto para una ciencia empírica; en la lengua misma es preciso distinguir, una ciencia de los estados de sistema y una ciencia de los cambios; en un sistema no hay términos absolutos, sino relaciones de dependencia mutua; el conjunto de los signos debe ser considerado como un sistema cerrado; la definición de signo que se ajusta a estos presupuestos rompe con la idea ingenua de que el signo está en el lugar de una cosa²³².

Ricoeur, señal que el punto de vista estructural se opone así al punto de vista generativo, de modo que el punto de vista estructural toma su lugar en el ámbito de la científicidad, pero el precio que paga es dejar excluido el acto del habla como libre comunicación, así también la historia queda excluida, además de quedar fuera también junto con la libre combinación y la generación, la primera intención del lenguaje, o sea, decir algo sobre algo. Se da así una antinomia entre estructura y acontecimiento y esta antinomia se sostiene sobre todo en el enunciado o frase, pero la frase misma pone de manifiesto que dicha antinomia no opone al lenguaje nada más que así mismo, además de atravesarlo en el centro su de efectuación²³³.

La antinomia arroja una necesidad, la de encontrar instrumentos de pensamiento capaces de dominar el fenómeno del lenguaje por medio del discurso, el cual convierte incesantemente estructura y acontecimiento. Ricoeur recurre Chomsky y a Guillaume para tapar la laguna, y apoyar el paso a una nueva concepción de la estructura como dinamismo reglado, y lo hará al asimilarlo, es decir poniéndole los límites. Este nuevo estructuralismo va de un inventario estructurado a una operación estructurante. El punto de quiebre, será la palabra, ya que esta es la intersección entre el sistema y el acto, entre la estructura y el acontecimiento. Por otro lado la palabra es más que la frase, la cual es acontecimiento, pero al mismo tiempo, depende de ella. La palabra:

Posee esa virtud de imponer la creación de nuevos modelos de inteligibilidad, se debe a que ella misma está en el punto de intersección de la lengua y el habla, de la sincronía y de la diacronía, el sistema y del proceso. Al remontarse desde el sistema al acontecimiento, en la

²³² Cf. *Ibid*, pp. 75-78

²³³ Cf. *Ibid*, pp. 79-81.

instancia del discurso, lleva la estructura al acto del habla. Al regresar desde el acontecimiento al sistema, le trae la contingencia y el desequilibrio, sin lo cual no podría cambiar ni durar. En suma, otorga una “tradicción” a la estructura, la cual, en sí misma, está fuera del tiempo²³⁴.

HERMENEUTICA Y PSICOANALISIS.

En esta segunda parte Ricoeur retoma muchas de las tesis de su *Freud: una interpretación de la cultura*, las cuales también ya hemos expuesto en este trabajo, de modo que nos limitaremos a mencionar algunos aspectos nuevos que se presentan en esta parte del texto que estamos trabajando.

El problema de lo consciente y lo inconsciente, que junto a Marx y Nietzsche, Freud se presenta como uno de los desenmascaradores de este problema, el cual consiste en el engaño de la conciencia, de donde se Ricoeur declara: “*el problema de la conciencia es tan oscuro como el problema del inconsciente*”²³⁵. Así se emprende el camino de una sospecha relativa a la conciencia, en tanto esta se presenta como el comienzo. De este modo se presenta una nueva crisis, la cual Ricoeur presenta en dos puntos: “(1) Hay una certeza de la conciencia inmediata, pero esa certeza no es un saber verdadero sobre sí mismo; (2) toda reflexión remite a lo irreflexivo, como escape intencional de sí, pero este irreflexivo tampoco es un saber verdadero del inconsciente”²³⁶. Estas dos confesiones son las que constituyen lo que Ricoeur llama “la confesión del desamparo fenomenológico”, la exposición de dicho desamparo hace necesaria pues, una vía de acceso al pensamiento y, vía Husserl, se dice que ya no es en atención a la conciencia, sino al decir, a aquello que es dicho en el decir²³⁷.

En Freud se encuentra, por otro lado, tanto un realismo empírico, el cual designa al “objeto interno” como cognoscible; y un realismo trascendental, en donde la realidad del inconsciente está constituida en y por la hermenéutica, tanto en sentido epistemológico como trascendental. Además Ricoeur habla de dos relatividades, una objetiva que depende de las reglas de análisis, y la otra intersubjetiva, en donde los hechos que el análisis refiere al inconsciente son significantes para otro, para quien yo tengo un inconsciente:

²³⁴ *Ibid*, p. 90.

²³⁵ *Ibid*, p. 95.

²³⁶ *Ibid*, p. 96.

²³⁷ Cf. *Ibid*, p. 98.

En síntesis, ejercemos una crítica del concepto de inconciente, en el sentido fuerte de la palabra crítica: es decir, una justificación del contenido de sentido y, al mismo tiempo, un rechazo a toda pretensión de extender el concepto fuera de sus límites de validez. Diremos pues que el inconciente es un objeto, en el sentido de que está “constituido” por el conjunto de las operaciones hermenéuticas que lo descifran. No existe de manera absoluta, sino relativa a la hermenéutica como método y como diálogo²³⁸.

El desamparo fenomenológico del que habla Ricoeur, plantea “la conciencia como tarea”, es decir, no es el origen. Aquí Ricoeur vincula la tarea de la conciencia con la fenomenología de Hegel, la exposición de este punto ya fue abordado en el reporte anterior. También se expone aquí el papel del psicoanálisis en el movimiento de la cultura contemporánea, el cual es principalmente el ser una hermenéutica de dicha cultura²³⁹. Este punto también es más ampliamente expuesto en su obra exclusiva a Freud, solo que en este texto el énfasis sobre la relación de Freud con Marx y Nietzsche es más fuerte. Los tres se presentan como tres grandes “destructores”, en sentido heideggeriano. Son tres maestros de la sospecha y atacan una misma ilusión: la ilusión de la conciencia de sí. La categoría fundamental de la conciencia de sí es para los tres la relación manifiesto-simulado. Pero los tres plantean un nuevo horizonte para el acceso a la verdad y es el arte de *interpretar*, la comprensión es ahora búsqueda de sentido, más aun, descifrar sus expresiones²⁴⁰.

Otro aspecto que se aparece en este apartado dedicado al psicoanálisis y que no es tan explícito en su trabajo sobre Freud, es el que tiene que ver con la técnica o no técnica de la interpretación. En este sentido el psicoanálisis se presenta como una técnica pero no al modo de aquella que domina la naturaleza. Más bien la técnica del psicoanálisis tiene que ver con la cura, es terapéutico. El analista realiza un trabajo, una lucha contra las resistencias, en donde el arte de interpretar es una parte de esta lucha. Por otro lado, es un trabajo también para el analizado, quien hace un ejercicio de encuentro frente a frente con la conciencia con la ayuda del analista: recordar, repetir, elaborar. El análisis es una disciplina de la satisfacción: “todo el manejo consiste utilizar el amor de transferencia sin satisfacerlo”. Ahora bien, el trabajo es en su totalidad en el lenguaje. De aquí Ricoeur dirá que el psicoanálisis libera al hombre bajo dos emblemas: poder hablar y poder amar²⁴¹.

²³⁸ *Ibid*, p. 101.

²³⁹ *Ibid*, pp. 104-148.

²⁴⁰ Cf. *Ibid*, pp. 138-141.

²⁴¹ Cf. *Ibid*, pp. 150-179

HERMENEUTICA Y FENOMENOLOGIA.

Esta apartado consta de tres ensayos en los cuales Ricoeur realiza una crítica sobre el cogito y propone la necesidad de una hermenéutica del sujeto. Esta necesidad se refleja en cuatro acercamientos a la problemática del sujeto que se presentan en estos ensayos: la relación entre el acto y el signo en Jean Nabert quien considera que el paso del acto a su signo y de este a la representación es una degradación. El segundo acercamiento al problema del sujeto es la crítica del *Cogito* como un absoluto en una era del mundo como representación y como imagen, este punto se desarrolla con Heidegger y en su *El ser y tiempo* específicamente camina para explorar la hermenéutica positiva del “yo soy”. El tercer acercamiento es vía el psicoanálisis, en donde se retoman tesis ya expuestas en este trabajo pero en donde se subraya la crítica freudiana a la conciencia, al sujeto y Ricoeur plantea la cuestión desde aquí como *ser-tal*: yo soy, pero ¿qué soy, yo que soy? El cuarto y último acercamiento tiene que ver con la crítica de la semiología, la cual al poner en el centro al lenguaje por el cual el universo se vuelve significativo, ya no requiere un sujeto, aunque sí una conciencia. De aquí que el desafío semiológico plantee un retorno al sujeto pero con la mediación del lenguaje, en donde el sujeto es instaurado por el lenguaje, por lo tanto por su significado, ser-dicho del mundo y ser-hablante del hombre²⁴². En estos tres ensayos es notable la propuesta de Ricoeur sobre la necesidad de una hermenéutica del yo soy, para vencer la ilusión y la pretensión del Cogito idealista, subjetivista, solipsista, esta hermenéutica filosófica:

Debe mostrar cómo la interpretación misma adviene al ser en el mundo. Primero, hay un ser el mundo; después, el comprender: luego, el interpretar, y por último, el decir. El carácter circular de este itinerario no debe detenernos. Es cierto que decimos todo esto en seno del lenguaje, pero el lenguaje está hecho de manera tal que es capaz de designar el suelo de existencia del cual procede y de reconocerse a sí mismo como modo de ser del que habla. Esta circularidad entre yo hablo y yo soy da alternativamente la iniciativa a la función simbólica y a su raíz pulsional y existencial. Sin embargo este no es un círculo vicioso; es el círculo vivo de la expresión y del ser expresado²⁴³.

LA SIMBOLICA DEL MAL INTERPRETADA.

Esta cuarta parte del libro Ricoeur retoma el problema de la simbólica del mal en su relación con el pensamiento especulativo y la riqueza de los mitos, así como varias de las

²⁴² Cf. *Ibid*, pp. 195-237.

²⁴³ *Ibid*, p. 241.

conclusiones expuestas en su texto *La simbólica del mal*, las cuales ya hemos desarrollado en este trabajo. Son cinco temas los que componen esta parte. El primero de ellos tiene que ver con el significado de “pecado original”. Aquí Ricoeur inicia con lo que una de las confesiones de fe de la iglesia reformada dice al respecto, y luego pasa a la exégesis bíblica de dicho concepto. Después de revisar también lo que es el pecado original en San Agustín, éste concepto aparece como un símbolo racional, debido a su “exceso de significado”. De este modo su análisis filosófico constará no tanto en su claridad, sino en la obscura riqueza analógica que tiene. De aquí se hace necesario un giro nuevamente a los símbolos que la Biblia contiene. De ahí se derivan tres rasgos importantes: por un lado el realismo del pecado, en tanto mi situación ante Dios. En segundo lugar, según los profetas el pecado no se reduce a los individuos sino al pueblo. En tercer lugar, el pecado como miseria, como un estado que ata y mantiene cautivo²⁴⁴.

Para descubrir el poder revelador que tiene el mito, es necesario pasar del mito a la mitología, descartando tanto la lectura fundamentalista como la racionalista, para abrirse paso por una hermenéutica de los símbolos. Ricoeur una vez más expondrá su concepto de siervo-albedrío que ya hemos expuesto aquí.

Los siguientes temas que va a exponer Ricoeur son el de la hermenéutica de los símbolos y su relación con la reflexión filosófica desde la simbólica del mal. Inicia con el problema del concepto del mal. Recordándonos siempre que “el símbolo da que pensar”, se encamina a hablarnos de los beneficios de la investigación simbólica, mismos que en su *La simbólica del mal* ya expuso, y que aquí destaca que “*el sentido simbólico se constituye en y por el sentido literal, el cual produce la analogía al dar lo análogo*”²⁴⁵.

Nos recuerda también la vida de los símbolos, así como la función de los símbolos en tanto universales; una tensión histórica entre génesis y Apocalipsis. Ahora bien, Ricoeur va a exponer las etapas del “comprender”: una fenomenología donde subsiste una comprensión del símbolo por el mismo símbolo; la segunda etapa es la que comprende la hermenéutica propiamente dicha, interpretación aplicada en cada caso a un texto particular, apropiándose de en cada caso de un símbolo particular, aquí aparece el círculo hermenéutico: “hay que comprender para creer, pero hay que creer para comprender”. La

²⁴⁴ Cf. *Ibid*, pp. 245-256.

²⁴⁵ *Ibid*, p. 264.

tercera etapa de la intelección de los símbolos es el propio pensamiento a partir del símbolo²⁴⁶.

Continúa Ricoeur con el mismo tema en otro apartado pero ahora inicia con la pregunta sobre función de la interpretación de los símbolos en la economía de la reflexión filosófica, y a esta cuestión lo denomina “el problema hermenéutico”, en tanto ciencia de la interpretación²⁴⁷. En esta parte retoma los planteamientos de *La simbólica del mal* y nuevamente muestra cómo partiendo de las figuras de la simbólica del mal se puede generalizar a todo tipo de símbolo religioso. Habla del conflicto entre interpretaciones, donde expone dos concepciones del campo hermenéutico: el psicoanalítico y el fenomenológico del símbolo, y aunque se oponen estas dos concepciones, pueden ser posible al mismo tiempo, la hipótesis de Ricoeur es que esto sucede porque ambas son legítimas en su rango. Ahora bien, Ricoeur da un paso más y va en el sentido de la reflexión y la interpretación de donde propone, negativamente: la reflexión no es intuición; positivamente: “*la reflexión es la apropiación de nuestro esfuerzo por existir y de nuestro deseo de ser, a través de las obras que dan testimonio de las obras que dan testimonio de ese esfuerzo y de ese deseo*”²⁴⁸. La reflexión pide una interpretación y se hace necesaria una hermenéutica, esta es la raíz de la problemática: la conexión primitiva entre el acto de existir y los signos que se despliegan en nuestras obras, en donde la reflexión debe llegar a ser interpretación ya que solo puede captar el acto de existir en signos dispersos en el mundo.

El siguiente tema que se aborda aquí es el de la acusación. Retoma el tema de la culpa y lo desarrolla para marcar su doble desmitización. En primer lugar aborda la desmistificación de la acusación, señala a Feurebach, Marx, Nietzsche y Freud como los que desarrollan la “acusación de la acusación”, la conciencia que juzga deviene conciencia juzgada, el tribunal es sometido a crítica. En Freud la acusación tiene una significación filosófica, la cual es la que explora Ricoeur aquí, y consiste en remontarse de la moral de la obligación a una ética del deseo de ser del esfuerzo para existir²⁴⁹. Luego Ricoeur desarrolla el núcleo *kerigmático* de la ética en donde se reorienta el problema ético a partir

²⁴⁶ Cf. *Ibid*, pp 270-271.

²⁴⁷ *Ibid*, p. 287.

²⁴⁸ *Ibid*, p. 299.

²⁴⁹ Cf. *Ibid*, pp. 305-309.

del deseo de ser y no de la obligación pura, por esta vía se plantean en nuevos términos la cuestión del núcleo religioso de la ética²⁵⁰.

Ya no es una sacralización de la obediencia moral, sino una obediencia que está más allá de la suspensión ética, como en Kierkegaard. Es en este punto donde Ricoeur va a definir una división entre la teología y la filosofía. La teología se ocupa, dice, “de las relaciones de inteligibilidad en el elemento del testimonio es una lógica de la interpretación cristológica de los acontecimiento de la salvación”²⁵¹. En cambio la filosofía de la religión, ordena al deseo de ser del hombre lo que la teología ordena a la cristología. De aquí en adelante Ricoeur seguirá a Kant, en especial con las preguntas “¿Qué puedo hacer? ¿qué puedo esperar?” de donde subraya que la fe al filósofo no le permite quedarse solamente con pensar el deber, sino también la representación de una promesa.

La interpretación del mito de la pena es el último ensayo de esta parte. Inicia con la exposición mítica de la pena, con sus dificultades y paradojas. Parte de la noción de que la pena es un padecer por algo que se considera culpable o reprehensible. Aquí uno de los mayores problemas es la relación padecer-mal cometido, en donde parece que en el culpable mismo, el crimen que hizo sea desecho por el castigo, esto es la razón de la pena, aquí se muestra una lógica de fuerzas más que una lógica de ideas, donde una fuerza de impureza queda anulada por una fuerza de purificación. Ricoeur va a desarrollar a partir de aquí el análisis de esta aporía en dos direcciones, por un lado en el sentido de la religión y por otro en el sentido judicial, en donde además aparece un parentesco entre lo sagrado y lo jurídico en donde lo primero no deja de sacralizar lo segundo, lo cual es una nueva aporía²⁵². El análisis continúa y se plantea ¿Qué es desmitologizar la pena? y responde que es deconstruir el mito. De aquí en adelante Ricoeur hace un trabajo de deconstrucción y va enunciando algunos resultados para resolver las aporías, la primera de ella es el carácter de negatividad misma del crimen, lo cual da el concepto de pena. Por otro lado, que la pena no se puede ni moralizar no divinizar, sino que se ha de encontrar su sentido último en el derecho abstracto en donde se descubre el sentido de expiación de la pena. Luego se da a la tarea de reinterpretar la pena pero ya en el ámbito de los jurídico y el derecho, aunque no deja de lado el sentido religioso, en especial con lo que dice el *Nuevo Testamento* sobre el

²⁵⁰ Cf. *Ibid*, p. 311.

²⁵¹ *Ibid*, p. 312.

²⁵² Cf. *Ibid*, pp. 321-323.

“mucho más” de la justicia de Dios y la “sobreabundancia” de su gracia, con lo que se nace el fin del mito de la pena²⁵³, lo que da como resultado un énfasis de la justicia de Dios sin ley según San Pablo en *Romanos* 3:21.

RELIGION Y FE.

Esta es la última parte. Ricoeur inicia con un texto donde se aborda el problema hermenéutico en el cristianismo, este texto titulado “Prefacio a Bultmann”, subraya al inicio tres aspectos de la problemática ya enunciada, el primero de ellos es la relación entre los dos testamentos que componen la Biblia cristiana, la relación entre la antigua alianza y la nueva en donde la segunda es cumplimiento de la primera, la iglesia en el esfuerzo por encontrar el *kerigma* se plantea como una hermenéutica del Antiguo Testamento. El segundo aspecto es el que tiene que ver con la relación entre el texto y la vida, el círculo hermenéutico que se encuentra en la lectura de la Biblia y la existencia humana, de ello se derivan al menos cuatro sentidos de las Escrituras (histórica, alegórico, moral y anagógico) de modo que el texto mismo “da qué pensar” en la economía de la existencia cristiana. El otro aspecto que se aborda es que, más que una interpretación de un texto, el *kerigma* cristiano es la proclamación de una persona: Jesucristo²⁵⁴. Las otras dos partes de este texto se refieren al proyecto de desmitologización de Bultmann, en donde se muestra un impulso por comprender mejor el texto, ya que no es la vida del autor la que hay que comprender mejor en el texto sino la esencia del sentido que tiene el texto. Señala también la relación que hay en la exégesis de Bultmann con Dilthey, en donde dicha relación es más bien un rompimiento con él, en el sentido de que más que comprender al autor, hay que someterse al texto y lo que quiere decir. Por otro lado, menciona Ricoeur, que Bultmann no solo es exegeta sino teólogo, quien pide que se piense mejor la relación entre el texto y la decisión existencial. Finalmente le reprocha Ricoeur a Bultmann el no haber seguido más a Heidegger, es decir, no porque el teólogo deba hacerlo, sino que, si se toma el camino de Heidegger, debe seguirlo²⁵⁵.

El segundo ensayo de esta parte se refiere a la libertad según la esperanza. Aquí Ricoeur manifiesta su contento con la obra de otro teólogo reformado Jürgen Moltmann. Lo

²⁵³ Cf. *Ibid*, pp. 323-339.

²⁵⁴ Cf. *Ibid*, pp. 343-348.

²⁵⁵ Cf. *Ibid*, pp. 349-360.

que le preocupa a Ricoeur en esta parte es “la cualidad de la libertad que liberta pertenece al fenómeno religioso como tal”²⁵⁶, en donde se reconoce una hermenéutica en dicha libertad, en medida que tiene relación con lo que Ricoeur denomina “acabamiento” del discurso de la libertad. Es en el campo de la teología bíblica en donde se presenta la crítica a la predicación ya que busca ésta el *kerigma* que le es propio, pero desde la filosofía, (aunque el filósofo sea cristiano) se ha de recurrir a la razón completa que en cercanía con el teólogo y en la postura del que escucha el *kerigma*, ha de tomar la autonomía del pensamiento responsable para valorar los límites de la religión desde la simple razón.

Lo primero que surge es el tema de la libertad que plantea el evangelio: “la verdad lo hará libres” dice Juan. ¿Qué sentido tiene esto? Ricoeur recuerda los textos de Weiss, Schweitzer y Moltmann que tienen el proyecto de una reinterpretación del *Nuevo Testamento* en una perspectiva escatológica en donde se manifiesta el “todavía no” que mantiene en tensión la historia. De manera que se plantea la pregunta de la libertad, pero según la esperanza, a lo que Ricoeur responde: “es el sentido de mi existencia a la luz de la resurrección”²⁵⁷ y luego continúa: “En ese sentido, una hermenéutica de la libertad religiosa es una interpretación de la libertad conforme a la interpretación de la resurrección en términos de promesa y de esperanza”²⁵⁸. Lo que significa una libertad abierta a una nueva creación pero no centrada tanto en una subjetividad, sino en una justicia social y política, de modo que el equivalente ético sería la esperanza y el equivalente psicológico la pasión por lo posible. Esto implica entrar (en lenguaje Luterano) en las categorías del “a pesar que...” y del “mucho más...” un a pesar de la muerte y un mucho más que esto, es decir una lógica del excedente²⁵⁹. A todo esto viene una aproximación filosófica de la libertad según la esperanza en donde Ricoeur avanza por la filosofía, la cual reconoce que “llega tarde”, aunque la razón no. Con Kant pregunta ¿Qué tengo derecho a esperar? Y ¿qué debo hacer? En donde se nos enseña más que cómo ser felices, cómo volvernos dignos de dicha felicidad. Pero continuando con la religión en los límites de la razón, Ricoeur después de un descenso a los abismos de Kart Jasper reconoce que el mal verdadero aparece “en el Estado

²⁵⁶ *Ibid*, p. 361.

²⁵⁷ *Ibid*, p. 365.

²⁵⁸ *Idem*.

²⁵⁹ Cf. *Ibid*, pp. 365-368.

y en la Iglesia, en tanto instituciones de la reunión, de la recapitulación, de la totalización”²⁶⁰.

En culpabilidad ética y religión, Ricoeur retoma algunas de las tesis ya expuestas tanto en la *simbólica del mal* como en *Hermenéutica y estructuralismo*, sin embargo aquí el punto de discusión versa sobre la distinción entre el discurso de la ética y el discurso religioso sobre la culpa e inicia con el análisis la confesión de la culpa y continua con el *mythos* como camino al *logos*. En cuanto a la cuestión ética, en donde el problema es doble, por un lado la cuestión de la libertad y por otro el de la obligación, las dos cuestiones giran en torno a un punto: “yo soy autor del mal”. Por parte de la cuestión religiosa el discurso tiene que ver con el mal ante Dios, en donde el hombre se presenta como intención del mal, intención de totalidad²⁶¹.

En religión, ateísmo, fe que es el siguiente ensayo, Ricoeur camina con Nietzsche y Freud desde quienes se plantea una fe postreligiosa. Este caminar tiene que ver con la acusación y el consuelo. Y el último ensayo de este texto tiene que ver con la teoría Freudiana sobre la Paternidad, en donde nuevamente como en *Freud: una interpretación de la cultura*, se analiza el lugar de la imagen paterna en la sociedad, pero además hace una análisis del sentido de Dios como Padre en las cultura semitas y Egipcia y su relación con la invocación de Jesús hacia Dios como *abba*. De este modo se camina por una económica, una fenomenología y una hermenéutica.

²⁶⁰ *Ibid*, p. 380.

²⁶¹ Cf. *Ibid*, pp. 383-395.

LA METAFORA VIVA²⁶².

Los ocho estudios que recoge este libro son el producto de un seminario que Ricoeur impartió en la Universidad de Toronto en 1971. En estos estudios el tema común es el de la metáfora que se analiza a partir de la retórica clásica, pasando por la semiótica y la semántica hasta llegar a una hermenéutica.

ENTRE RETORICA Y POETICA: ARISTOTELES.

En este primer estudio Ricoeur retoma la definición aristotélica de la metáfora, misma que ha va a influenciar en el pensamiento occidental. Inicia este estudio recordando que el problema de la metáfora es el legado de una disciplina que desapareció de los cursos de los centros docentes desde el siglo XIX, la retórica. No obstante, como se verá en todo el texto el tema tiene un carácter relevante para nuestros días. Se remonta Ricoeur, pues, hasta Aristóteles, en especial porque en él aparecen una misma definición para la metáfora en dos de sus textos, a saber, la *Retórica* y la *Poética*. Esto es lo que llama la atención, ya que el primero es un texto dedicado expresar lo verosímil como prueba de la elocuencia, una relación entre el concepto retórico y el concepto lógico que va a ser base para toda la retórica filosófica, de la cual se excluye la poética. La *Poética* en cambio, no es elocuencia, sino que trata de las pasiones y la compasión; la poesía no pretende probar nada, su finalidad es mimética, su verdad está en el *mythos* trágico. Así lo que llama la atención es que al ser dos obras con un universo diferente cada una, la metáfora se hace presente en ambas, hay pues “una única *estructura* de la metáfora, pero con dos *funciones*: una retórica y otra poética”. Esta dualidad distintiva de la metáfora es en la que se basa su justificación última²⁶³.

La definición de la metáfora que aparece en ambas obras bajo el epígrafe de *lexis* es: “la metáfora consiste en trasladar a una cosa un nombre que designa otra, una traslación de género a especie o de especie a género, o de especie a especie o según una analogía”²⁶⁴. De aquí se pregunta Ricoeur de qué manera la *lexis* se relaciona con la *Poética*. Así inicia todo un riguroso análisis del término y de su lugar en ambas obras de Aristóteles, de donde va

²⁶² RICOEUR, Paul, *La metáfora viva*. 2ed. Trad. Agustín NEIRA. Madrid, Cristiandad-Trotta. 2001, 434 pp.

²⁶³ Cf. *Ibid*, pp. 15-20.

²⁶⁴ *Ibid*, p. 21.

sacando sus conclusiones, en primer lugar que la metáfora afecta al nombre, no al discurso; en segundo lugar que la metáfora se define en términos de movimiento, en donde la epífora de una palabra se describe como una especie de desplazamiento desde... hacia, el subsiguiente análisis de esta conclusión llevará a Ricoeur a otra más y es que la epífora del nombre es lo que se impone como el núcleo común de la *Poética* y a la *Retórica*, además de que la epífora va a garantizar la unidad de sentido de la metáfora, también queda esbozada una tipología de la metáfora en base a su definición. Por otro lado Ricoeur va a notar la relación entre metáfora y comparación que se encuentra en el capítulo IV de la *Retórica* cosa que se excluye de la *Poética*, de donde subraya Ricoeur la importancia que la metáfora ocupará en el discurso filosófico en tanto toque de inspiración y expresión de brillantez, mecanismo que permitirá el puente entre filosofía y poética²⁶⁵.

Para finalizar este primer estudio, Ricoeur se pregunta por el lugar de la *lexis* tanto en la retórica como en la poética. En primer lugar enfatiza que la función retórica y la función poética de la metáfora no coinciden. En la *Retórica* su función es de claridad, el calor, el tono, la conveniencia y las palabras escogidas, ayuda pues al fin mismo de la retórica: persuadir al oyente. En cambio la función poética de la *lexis* es otra, en tanto el poema tiene una trama (*mythos*), pero una trama que intenta imitar la acción, o de la naturaleza, la *lexis* tiene una función mimética. Aunque aquí termina el primer estudio, el problema no ha concluido, sino que continuará en el estudio séptimo en donde se analiza la función heurística del discurso poético²⁶⁶.

EL OCASO DE LA RETORICA: LA TROPOLOGIA.

Este estudio, está marcado por el movimiento de la retórica a la semántica. El problema que se analiza en esta parte es el exagerado énfasis que se le da a la palabra, lo que produce un enfoque meramente retórico a la metáfora, lo cual va en detrimento tanto de la metáfora como de la retórica misma, ya que la metáfora viene a ser finalmente un tropo, una desviación que afecta la palabra, aquí está el sentido retórico de la metáfora. Sin embargo el enfoque semántico propone que el primer nivel de la significación es la frase, de manera que la metáfora viene a ser un hecho de la predicación²⁶⁷.

²⁶⁵ Cf. *Ibid*, pp. 21-43.

²⁶⁶ Cf. *Ibid*, pp. 43-66.

²⁶⁷ Cf. *Ibid*, p. 67.

El estudio va a girar en torno a la exposición de lo mencionado en el párrafo anterior. Ricoeur ve el ocaso de la retórica en lo que denomina la “dictadura de la palabra” lo cual lo aleja de otras hipótesis planteadas por especialistas. Esta dictadura es consecuencia de la teoría de la significación que reduce la metáfora a un simple adorno. Ricoeur ve a Aristóteles como el incitador del modelo de la retórica decadente, pero por otro lado es quién da pautas para su fracaso. Enumera la cadena de presupuestos del enfoque retórico de la metáfora, pero por otro lado recuerda que Aristóteles mismo dice que la metáfora “enseña por el género”, y junto a la relación entre metáfora y comparación, derogan los presupuestos mencionados. Ricoeur va a exponer el tratado de Pierre Fontanier como el trabajo que más se acerca al modelo retórico de la metáfora y se basa en la primacía de la palabra, que se pone en evidencia por el método analítico aplicado a los elementos del pensamiento y su expresión, a saber la relación entre ideas y palabras. Para Fontanier, hablar de ideas y palabras es hablar dos veces de ideas, en tanto las palabras son representación de las ideas mismas, las cuales se pueden dividir en dos grupos: los signos de las ideas objetos y los signos de las ideas de relación. De este modo la retórica se basa en dos vertientes: el análisis de las ideas y el análisis de juicio. Esta postura, muestra Ricoeur, no se sostiene en la dinámica de las transposiciones de los tropos, la misma clasificación de ellas se resiste a ello y recuerda que Aristóteles lo trataba como metáfora, como género y no como especie, de modo que la metáfora de Aristóteles es tropo para Fontanier, y lo que era metáfora para el segundo era apenas la cuarta clase de metáfora para el primero²⁶⁸.

Ricoeur va a continuar su crítica a la tesis de Fontanier. Crítica la postura del tropo reducido a una sola palabra, ya que ahoga el potencial de sentido de la metáfora, además de que rompe la unidad de la problemática de la analogía entre ideas, que queda dispersa en toda clase de figuras. Por lo que para Ricoeur, el reconstruir el gran mundo de la analogía solo es posible si se renuncia a reducir a la metáfora en tropo de una sola palabra, y si se lleva hasta el final el movimiento del lenguaje denominativo con el de la predicación, acto central del discurso. Finaliza este estudio señalando que no todos los tropos son de catácrexis, sino están también los de invención. Están los tropos que no son de necesidad, sino también los del pacer y el agrado: los dichos populares, los que se aprenden por el uso

²⁶⁸ Cf. *Ibid*, pp, 67-85.

de la lengua. De hecho estos tropos de invención, son los más auténticos, y para distinguirlos se hace necesario pasar de la palabra al discurso²⁶⁹.

METAFORA Y SEMANTICA DEL DISCURSO.

En este estudio Ricoeur va a desarrollar la hipótesis de que la noción de “enunciado metafórico consiste en que la semántica del discurso es irreductible a la semiótica de las entidades lexicales”²⁷⁰. De este modo la metáfora se sitúa en un nuevo marco de la frase. Aquí la metáfora-enunciado se opone a la metáfora-palabra, un debate pues entre semiótica y semántica. Aquí se subraya el hecho de la que unidad significante no se encuentra en las palabras sino en la frase, aunque esta está formada por ellas, la frase es un todo de modo que la palabra es elemento constitutivo de la frase, implicada de sentido, un elemento sintagmático. Con Emile Benveniste, Ricoeur recorre el camino e inicia: “la frase es la unidad del discurso [...] la frase, creación indefinida, variedad sin limite, es la vida misma del lenguaje en acción”²⁷¹. De aquí se desprende el debate entre semiótica (signo) y semántica (frase) heredadas de Benveniste. La fecundidad de este debate traerá seis binas que Ricoeur va a analizar: 1) todos discurso se produce como acontecimiento, pero sólo se comprender como sentido; 2) función identificadora y función predicativa; 3) la estructura de los actos del discurso , en cada uno se puede considerar un aspecto de locución y otro de ilocución; 4) del sentido y la referencia, en esta parte Ricoeur camina con Frege; 5) Referencia a la realidad y referencia al locutor; 6) la distinción entre lo semiótico y lo semántico implica una nueva distribución de lo paradigmático y de lo sintagmático²⁷².

A partir de aquí Ricoeur discute con autores de lengua inglesa e intenta demostrar por un lado como los puntos de vista que pueden parecer distantes entre unos y otros (A. Richards, Max Black y Monroe) se pueden colocar juntos bajo el signo de la semántica de la frase²⁷³. En este estudio se empieza a notar también la relación de la metáfora no solo con la palabra y el discurso, sino con el acto del que sustenta el discurso. En ella se refleja la metáfora viva en cuando no es polisemia, sino acontecimiento y sentido²⁷⁴.

²⁶⁹ Cf. *Ibid*, pp. 86-91.

²⁷⁰ *Ibid*, p. 94.

²⁷¹ *Ibid*, p. 97.

²⁷² Cf. *Ibid*, pp. 98-106.

²⁷³ Cf. *Ibid*, pp. 108-136.

²⁷⁴ Cf. *Ibid*, p. 135.

METAFORA Y SEMANTICA DE LA PALABRA.

Este estudio intenta por un lado, determinar el trasfondo teórico y empírico de los estudios en los cuales el estudio quinto se basará, o sea la nueva retórica. Por otro lado intenta subrayar y hacer una crítica algunos conceptos y descripciones de la semántica de la palabra de tinte más formalista. Inicia con un análisis de la relación entre signo y palabra, de escuela saussuriana y que la nueva retórica se hace heredera, en donde lo que preocupa es identificar, definir, delimitar la unidad lingüística de base, el signo. Esta teoría del signo absorberá más tarde a la teoría de la palabra, de donde esta escuela tiende a identificar la semántica general con la semántica lexical²⁷⁵.

Ricoeur hace un análisis de la obra de Hedwing Honrad, quien vincula la concepción de la palabra y la denominación metafórica a “una teoría del concepto y la relación entre significación *lingüística* y el concepto lógico”²⁷⁶, y aunque reconoce original esta teoría, en especial con lo que respecta a la metáfora, en donde ésta “denomina un objeto con la ayuda del representante más típico de uno de sus atributos”. Finalmente Ricoeur deja ver que esta teoría totalmente centrada en la denominación, ayuda a “distinguir entre metáfora viva y metáfora desgastada”²⁷⁷, además de varios aspectos que lanza esta teoría y que no tienen una continuación en el, y que se quiebra bajo la presión de la semántica saussuriana. El estudio continúa con la relación entre la semántica y la psicología, en donde el apoyo no será ya el concepto, sino la asociación de las ideas. En donde se inscribe la tesis nuclear de Ullmann, quien quedándose con la terminología saussuriana de *name-sense*, propone además un énfasis en el fenómeno de la denominación y dice que “el *meaning* de una palabra es la composición unitaria de *name* más *sense* [...] El *Meaning* se define, pues, como una relación recíproca y reversible entre *name* y *sense*”²⁷⁸. A esta tesis se añaden por un lado el que la relación nombre-sentido rara vez es una relación de término a término, de donde para un sentido puede haber varios nombres; por otro lado se ha de considerar que tanto a cada nombre como a cada sentido le

²⁷⁵ Cf. *Ibid*, pp. 136-141.

²⁷⁶ *Ibid*, p. 143.

²⁷⁷ *Ibid*, p. 150.

²⁷⁸ *Ibid*, p. 154.

corresponde un “campo asociativo” que activa las relaciones de contigüidad y semejanza²⁷⁹. Ricoeur seguirá con el análisis de esta teoría de Ullmann, analizando las consecuencias, en especial con el problema de la polisemia que se presenta en dicha teoría y que tiene consecuencias para el tema de la metáfora, la cual se encuadra en el campo de la semántica histórica, más que en la descriptiva. A la polisemia no se la considera como un fenómeno patológico, sino más bien un rasgo de la salud de las lenguas. La teoría de los campos de sentido de Ullmann, Ricoeur la caracteriza por lo siguiente: “para un nombre puede haber más de un sentido y, para un sentido, más de un nombre”²⁸⁰. Después de analizar los postulados saussurianos, Ricoeur, para finalizar este estudio, habla del juego del sentido, el cual está entre la frase y la palabra. Ve que entre las dos teorías de la metáfora-sustitución y la metáfora-interacción podría haber un puente y si esto fuera así, tal sería el espacio verdadero de la metáfora, o sea, entre la frase y la palabra, entre la predicación y la denominación. Sin embargo Ricoeur sostiene algunas cosas negativas respecto a esta interpretación psicologizante de las figuras, una falsa simetría entre metáfora y metonimia; y por otro lado esta interpretación constituye un obstáculo para el pleno reconocimiento de los intercambios entre palabra y frase en la constitución de la figura²⁸¹.

METAFORA Y NUEVA RETORICA.

En con este estudio se pretende renovar el trabajo taxonómico de la retórica clásica, por lo que Ricoeur intenta fundamentar las especies de la clasificación en las formas de las operaciones que se aplican en todos los niveles de articulación del lenguaje. Sin embargo, la nueva retórica se apoya en la semántica estructural que representa una revolución y llega a una pureza de los términos saussurianos. Por un lado, la definición de signo aparece liberada del lastre psicológico y sociológico, y por otro lado, todo se deriva de la distinción saussuriana entre forma y sustancia. Además, la nueva retórica va a pretender construir la noción de tropo sobre la figura y no a la inversa, además de construir una retórica de las figuras, de tal modo que, el tropo viene a ser una figura de sustitución a nivel de palabra, como en la antigua retórica.

²⁷⁹ Cf. *Idem*.

²⁸⁰ *Ibid*, p. 159.

²⁸¹ Cf. *Ibid*, pp. 164-181.

En este estudio Ricoeur va a exponer los problemas de la teoría general de las figuras, los cuales consisten en resolver las siguientes cuestiones ¿con respecto a qué cosa hay desviación? y ¿en dónde está el grado retórico cero con relación al cual podría percibirse?; ¿qué se entiende por desviación?; ¿cuáles son las reglas del metalenguaje que permiten hablar de la desviación y de la figura?; ya que la búsqueda de estos criterios crea problemas de funcionamiento y que desde ahí opera con unidades infralingüísticas, es decir los semas ¿cómo se relaciona el efecto de sentido a nivel de discurso con las operaciones ejercidas sobre los átomos de sentido de rango infralingüístico? Con este programa avanza Ricoeur en este denso estudio, abordando el tema del grado cero, así como el espacio de la figura, en base a la epífora, y la cuasi-corporeidad del lenguaje. Termina con el análisis semico, al poner la cuestión de los criterios de la desviación retórica en el plano de la manifestación del discurso. Aquí surge el análisis de las metáforas, es decir, de las operaciones sobre el lenguaje, de donde se perfilan cuatro campos, el de los metaplasmas, metataxis, metasemas (que es el que contiene la problemática de la metáfora) y el campo de los metalogismos, de modo que se hace presente el esfuerzo de la nueva retórica por reconstruir sistemáticamente el conjunto de figuras sobre la base de las operaciones que rigen los átomos de sentido de nivel infralingüístico. Pero en ello radica el mismo límite de la nueva retórica al remitir algo que ella no da, y es una teoría de la metáfora-enunciado y no solo una teoría de una metáfora-palabra²⁸².

EL TRABAJO DE LA SEMEJANZA.

Este estudio expone y analiza la perplejidad, como Ricoeur la llama, que se encuentra en toda la exposición anterior y que tiene que ver con la función de la semejanza que aparece en la explicación de la metáfora. Aquí Ricoeur da un giro y pasa a disociar la condición de la semejanza de la condición de la teoría de la sustitución y reinterpreta la función de la semejanza en la línea de la teoría de la interacción. Lo primero que hace Ricoeur es comprobar la relación entre sustitución y semejanza y ver los problemas que esto representa para la relación entre interacción y semejanza. De modo que encuentra en la tropología clásica de la retórica, que la metáfora es el tropo por semejanza, como ya se expuso y esta relación con la semejanza no es un rasgo aislado, sino que la semejanza actúa

²⁸² Cf. *Ibid*, pp. 187-231.

en las ideas cuyos nombres son palabras. Esta solidaridad entre metáfora y semejanza, se ve en que después de Aristóteles se invierte la relación que había entre metáfora y comparación, y por otro en que la lingüística estructural se queda solo con la metáfora y la metonimia, es decir con la contigüidad y la semejanza, en su afán por simplificar el cuadro de los tropos²⁸³.

Ricoeur aborda luego lo que él llama el momento “icónico” de la metáfora. Aquí sigue el estudio de Paul Henle para mostrar un primer intento de desvincular el pacto de unión entre la sustitución y la semejanza. Henle comienza por reformular la definición de Aristóteles de la metáfora sin constituir una teoría preactiva, aunque sí se vinculará a ella. Dice: “llamemos metáfora a todo deslizamiento (*shift*) del sentido literal al sentido figurativo”²⁸⁴. Luego se prepara la introducción de la semejanza y dice que todo sentido metafórico es mediato ya que la palabra es el signo inmediato de su sentido literal y el signo mediato de su sentido figurativo. Hablar por metáfora, es decir algo de otro “a través de” (*through*) algún sentido literal, “este rasgo dice más que *shift*, que también se podría interpretar en términos de desviación y de sustitución”²⁸⁵. Y termina diciendo que si la metáfora hace pensar en un breve discurso, es porque ella misma es un breve discurso. Aquí ve Ricoeur la introducción del carácter icónico que especifica la metáfora entre todos los tropos. Henle, toma de Peirce su concepto de Icono: “lo propio del icono es contener una dualidad interna que es al mismo tiempo superada”. De ahí que la metáfora se analice en dos modalidades de relación semántica, tanto literalmente e icónicamente. Esto será lo que distinga a la metáfora de los demás tropos, ya que esta es capaz de extender el vocabulario y se presenta como una guía para nombrar nuevos objetos. Por lo que, la metáfora, si no añade nada a la descripción de mundo, al menos, en tanto función poética, aumenta nuestro modo de sentir, al simbolizar una situación por medio de otra, así en la función poética, la metáfora extiende el poder en dos sentidos, desde lo cognoscitivo a lo afectivo. Lo que es relevante en esta teoría de Henle es que no obliga a elegir entre una teoría predicativa y otra icónica. Pero esta teoría, a pesar de las intuiciones que aporta, no

²⁸³ Cf. *Ibid*, pp. 233-234.

²⁸⁴ *Ibid*, p. 252.

²⁸⁵ *Idem*.

encontró eco debido a la pérdida de interés en la semejanza cuyas razones las expone Ricoeur²⁸⁶.

Ricoeur va a exponer sus razones para seguir en la línea de la semejanza, ya que para él ésta es un factor necesario en la teoría de la tensión, más que en la de la sustitución, por otro lado, la semejanza no es sólo una construcción del enunciado metafórico, sino más bien su producto. Además de que la semejanza puede admitir un estatuto lógico que puede superar la equívocidad y finalmente que el carácter icónico de esta se debe formular de tal manera que la imaginación misma se convierta en ocasión propiamente semántica del enunciado metafórico²⁸⁷. Este estudio contiene una propuesta de Ricoeur sobre la necesidad de una nueva disciplina, la metalingüística, es decir una psicología que no sea pre-lingüística sino pos-lingüística para que pueda unir el análisis componencial de los sémicos y las operaciones de la mente que atraviesa estos campos.

Para finalizar este estudio, Ricoeur estudia la relación Icono e imagen, estudio que lo lleva al la pregunta ¿Qué es “ver como”? y siguiendo la ruta de Wittgenstein, el “ver como” resultará ser la inversión necesaria en todo este estudio, que permitirá el paso del campo semántico al campo hermenéutico que se verá en el siguiente estudio. El “ver como” es un acto, el acto de leer, comprender es hacer algo, y asegura el acto de unión entre el sentido verbal y la plenitud de la imagen en el mismo contexto del lenguaje, no en el de las ideas, “el sentido metafórico se nutre en la densidad de lo imaginario liberado por el poema”²⁸⁸ dirá Ricoeur, después de mencionar que el secreto de la epífora reside en la naturaleza icónica del paso intuitivo. Así, “ver como... designa la mediación no verbal del enunciado metafórico. Con esta afirmación, la semántica reconoce su frontera; y al hacerlo, culmina su obra”²⁸⁹.

METAFORA Y REFERENCIA.

¿El enunciado metafórico dice algo de la realidad? Esta es la cuestión que Ricoeur aborda en este séptimo estudio. Pero aun más, se cuestiona si tiene algún sentido ésta pregunta, de donde entra a la descripción de los postulados de referencia, que se pueden plantear por dos

²⁸⁶ Cf. *Ibid*, pp. 255-258.

²⁸⁷ Cf. *Ibid*, pp. 258-268.

²⁸⁸ *Ibid*, p. 285.

²⁸⁹ *Idem*.

vías, la semántica y la hermenéutica. En cuanto al postulado semántico, se centra en el carácter sintético de la operación central del discurso, es decir, la predicación, la cual enfrenta las diferencias y oposiciones entre significantes y significados en el ámbito fonológico y léxico de una lengua dada. Ricoeur recorre los postulados de referencia en Frege, Benveniste, Wittgenstein y Strawson, de los cuales se separa, ya que el postulado de referencia al que Ricoeur se dirige es a las entidades particulares del discurso que llama “textos”, lo que implica una extensión mayor que la frase, de modo que lo que compete ahora no es ya la semántica, sino la hermenéutica²⁹⁰. El texto es para Ricoeur,

Una realidad compleja de discurso cuyos caracteres no se reducen a los de la unidad de discurso o frase. Por texto, no entiendo sólo ni principalmente la escritura, aunque ésta plantea por sí misma problemas originales que interesan directamente a la referencia; entiendo, prioritariamente, la producción del discurso como una obra. Con la obra, como la palabra indica, nuevas categorías, esencialmente prácticas, surgen en el campo del discurso, categorías de la producción y del trabajo²⁹¹.

El trabajo al que se refiere en esta definición tiene que ver con que el discurso es la sede de un trabajo de composición, o de “disposición”. Que no es reductible a una suma de frases, por otro lado, esa disposición obedece a reglas formales que no son tanto de la lengua sino del discurso, o sea, los géneros literarios, y finalmente esa producción codificada en una obra singular, se puede llamar estilo. Es a esto a lo que Ricoeur se dirige en esta trabajo de interpretación “es el texto como obra: disposición, pertenencia a géneros, realización en un estilo singular, son las categorías propias de la producción del discurso como obra”²⁹². Pero da un paso más Ricoeur, no se trata solo de la obra y su estructura, sino que supone su mundo, lo primero es su sentido, el segundo su denotación. De modo que ya no solo son los enunciados científicos los que exclusivamente denotan, “en la obra literaria, el discurso despliega su denotación como de segundo rango, en favor de la suspensión de la denotación de primer rango del discurso”²⁹³. De modo que si es verdad que tanto el sentido literal como el metafórico se distinguen, por otro lado, se articulan en una interpretación,

²⁹⁰ Cf. *Ibid*, pp. 287-290.

²⁹¹ *Ibid*, p. 291.

²⁹² *Idem*.

²⁹³ *Ibid*, p. 293.

también en una interpretación se libera otra de segundo rango que “es propiamente la denotación metafórica”²⁹⁴.

Desde luego que hay objeciones a la referencia que pudieran permitir a la metáfora suscitar una pretensión de verdad. Ricoeur las enumera y no obstante muestra que algunos autores ya empezaban a vislumbrar la posibilidad de que la frase poética, aunque “objetivamente falsa sea subjetivamente verdadera” como Jean Cohen confiesa. Por otro lado, después de una búsqueda de “otra” referencia que la interpretación debe explicitar, la metáfora gana una firmeza a dicha teoría de la referencia por la transferencia de una relación que es lo inverso de la denotación. Luego pasa a los modelos de metáfora, en donde de manera sorprendente se evidencia que los modelos científicos (a escala, análogos, teóricos) son precisamente modelos de re-descripción, son una “referencia metafórica”, donde las cosas mismas son “vistas como”. De aquí Ricoeur enuncia con toda seguridad que la obra poética es como un todo y “proyecta un mundo”²⁹⁵.

Finalmente Ricoeur expone el concepto de verdad metafórica y desarrolla tres conclusiones: “la función poética y la función retórica sólo se distinguen plenamente una vez aclarada la unión entre ficción y redesccripción”; “la metáfora es, al servicio de la función poética, esa estrategia de discurso por la que el lenguaje se despoja de su función de descripción directa para llegar al nivel mítico en el que se libera su función de descubrimiento”; “podemos aventurarnos a hablar de verdad metafórica para designar la intención “realista” que se vincula al poder de redesccripción del lenguaje poético”²⁹⁶. De este modo, Ricoeur muestra como la metáfora es un proceso retórico por el que el discurso libera el poder de las ficciones para describir la realidad, de modo que nuevamente se vincula con Aristóteles en su *Poética*, la *poiêsis* del lenguaje procede de la conexión entre *mythos* y *mimêsis*, como ya se había expuesto. Finalmente, se descubre el verdadero lugar de la metáfora en este estudio, el cual no le corresponde en el nombre, no en la frase, sino que la metáfora tiene su lugar más íntimo y último en la cópula del verbo ser: el “es” metafórico significa a la vez “no es” y “es como”.

²⁹⁴ *Idem.*

²⁹⁵ Cf. *Ibid*, pp. 302-321.

²⁹⁶ *Ibid*, pp. 325-326.

METAFORA Y DISCURSO FILOSOFICO.

Este último estudio, Ricoeur pretende descubrir la filosofía que se encuentra detrás de su análisis de la metáfora, y que se ha desplazado a la hermenéutica, de los problemas de la retórica a la semántica y de los problemas de sentido a los problemas de referencia.

Ricoeur va a reconocer cinco temas filosóficos que le guiaron hasta aquí, y los va a desarrollar comparándolos con una contraparte también filosófica, más bien con un contraejemplo, para hacer más evidente la forma en que dichos aportes filosóficos le fueron guiando. Los tres primeros son un “alegato a favor de la discontinuidad entre discurso especulativo y discurso poético”²⁹⁷. La primera es una filosofía inducida por el funcionamiento metafórico en donde muestra que no hay ningún paso directo de un funcionamiento semántico de la enunciación metafórica a la doctrina trascendental de la analogía. La segunda presencia filosófica está guiada por la pregunta ¿es la unión entre filosofía y teología en un discurso mixto la que crea las condiciones de la confusión entre analogía y la metáfora? Es decir, ¿no es una implicación que no es más que subrepción? La tercera presencia filosófica se expresa como en Heidegger: “lo metafórico no existe más que en el interior de la metafísica” y toma como guía a Derrida. Las otras dos presencias filosóficas tienen que ver, una con una perspectiva fenomenológica y la otra el estímulo mismo del discurso especulativo sobre sí mismo bajo el estímulo de la enunciación metafórica. Terminaremos con las palabras mismas de Ricoeur:

Este estudio es fundamentalmente una defensa de la pluralidad de los modos de discurso y de la independencia del discurso filosófico en relación con las proposiciones de sentido y de referencia del discurso poético. Ninguna filosofía procede directamente de la poética [...] En este sentido, *fundar* lo que se ha llamado verdad metafórica es también *limitar* el discurso poético²⁹⁸.

²⁹⁷ *Ibid*, p. 338.

²⁹⁸ *Ibid*, p. 13.

BIBLIOGRAFÍA.

- CASSIO, Javier. "El ejército de la noche". *Milenio diario*. 17 de marzo de 2006.
- DOMÍNGUEZ Rey, Antonio. *La llamada exótica. El pensamiento de Emmanuel Lévinas. Eros, gnosis, poésis*. Madrid, Trotta. 1997. 421 pp.
- DUSSEL, Enrique. *Para una ética de la liberación. T. II*. Buenos Aires, siglo XXI. 1973. 244 pp.
- _____, y E. GUILLOT. *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas*. Buenos Aires, Bonum. 1975. 124 pp.
- _____, *Filosofía de la liberación*. (1977), 4 ed. México, Contraste. 1989. 228 pp.
- _____, Enrique, *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación. Con respuestas de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur*. Jalisco, Universidad de Guadalajara. 1993. 208 pp.
- _____, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. 2 ed. Madrid, Trotta, 1998, 661 pp.
- _____, Enrique, *Pensar el mundo desde la filosofía de la liberación*, conferencia magistral para el Coloquio internacional: pensamiento y producción del conocimiento: Vigencias y desafíos en América Latina. UNAM-CREFAL. Conferencia en DVD.
- FERRARIS, Mauricio, *Historia de la hermenéutica*. Trad. Armando PEREA Cortés. México. Siglo XXI. 2002, 365 pp.
- FREIRE, Paulo, *Pedagogía del oprimido*. 49 ed. Trad Jorge MELLADO. México, Siglo XXI. 1997, 245 pp.
- GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método II T*. Trad Ana AGUAD y R de Agapito. Salamanca, Sígueme. 1993.
- GALEANO, Eduardo, *Las venas abiertas de América Latina*. 68 Ed. México, Siglo XXI. 1996, 486 pp.
- GARCÍA Gómez-Heras, José Ma. *Ética y hermenéutica. Ensayo sobre la construcción moral del "mundo de la vida" cotidiana*. Madrid, Biblioteca nueva. 2000. 537 pp.
- GARCÍA Ruiz, Pedro Enrique, *Emmanuel Lévinas: fenomenología y subjetividad de la ontología fundamental a la pasividad ética. Un estudio del primer periodo de su obra (1930-1949)*, Tesis de Maestría. México, UNAM. 1999, 211 pp.
- _____, *Filosofía de la liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*. México, Driada. 2003, 299 pp.
- _____, *La unicidad humana del pronombre "yo". Un estudio sobre el estatuto ético de la subjetividad en la obra de E. Lévinas y P. Ricoeur*. Tesis de doctorado. México, UNAM. 2005, 289 pp.
- HEIDEGGER, Martin, *El ser y el tiempo*. Trad. José Gaos. México, FCE. 1944, 478 pp.
- _____, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Trad. Jaime ASPIUNZA. Madrid, Alianza. 1999, 154 pp.
- HERNÁNDEZ Ramírez, Víctor Manuel, *Psicología colectiva y filosofía hermenéutica*. Tesis de licenciatura. México, UNAM, 2003, 154 pp.
- LÉVINAS, Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. (1961). Trad. Daniel E. GUILLOT, Salamanca, Sígueme. 4 ed. 1997, p. 55.
- _____, *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo*. (1963) Trad. Nilda PRADOS. Buenos Aires, Lilmod. 2004, 331 pp.
- _____, *Humanismo del otro hombre*. (1972) 2 ed. Trad. Graciano González R. Arnáiz. Madrid, Caparrós. 1998, 113 pp. [Espirit, 6].

- _____. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. (1978). 3 ed. Trad. Antonio PINTOR Ramos. Salamanca. Sígueme. 1999. 267 pp.
- _____. *De Dios que viene a la idea*. (1982) Trad. G. GONZALEZ y J.M. AYUSO. Madrid. Caparrós. 1995. 298 pp.
- _____. *El tiempo y el otro*. (1983) Trad. José Luis PRADO Torio. Barcelona. Paidós. 1993. p. 127.
- _____. *Fuera del sujeto*. (1987) Trad. Roberto RANZ T. y C. JARILLOT. Madrid. Caparrós. 1997. 172 pp.
- _____. *Dios, la muerte y el tiempo*. (1993). 2 ed. Trad. María L. RODRÍGUEZ T. Madrid, Cátedra. 1998. 283 pp.
- LLEWELYN, John, Emmanuel. Lévinas. *La genealogía de la ética*. Trad. Guillermo SOLANA. Madrid, Encuentro, 1999, 309 pp.
- LIPSITZ, Mario, *Eros y nacimiento fuera de la ontología griega: Emmanuel Lévinas y Michel Henry*. Buenos Aires, Prometeo libros. 2004, 204 pp.
- MACEIRAS Fañan, Manuel y J. TREBOLLE B. *La hermenéutica contemporánea*. Colombia, Cincel. 1990. 222 pp.
- MUÑOZ, Patricia y Laura POY, "Explotación de carboneras", *La jornada*. 25 de febrero de 2006.
- NADAL, Alejandro, "Pasta de Conchos: el ejército de la noche". *La Jornada*. 1 de marzo de 2006.
- RICOEUR, Paul, *Historia y verdad*. (1955) 3 ed. Trad. Alfonso ORTIZ García. Madrid, Encuentro. 1990, 318 pp.
- _____. *Finitud y culpabilidad*. (1960) Trad. Cecilio SÁNCHEZ Gil. Madrid, Taurus. 1991, 502 pp.
- _____. *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. (1969) Trad. Alejandro Falcón. Argentina, FCE. 2003, 462 pp.
- _____. *Freud: una interpretación de la cultura*. 9 Ed. Trad. Armando SUÁREZ. México, Siglo XXI. 1999, 483 pp.
- _____. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. (1986) Trad. Pablo CORONA. Buenos Aires-México. FCE, 2001. 380 pp.
- _____. *La metáfora viva*. (1975) 2ed. Trad. Agustín NEIRA. Madrid, Cristiandad-Trotta. 2001, 434 pp.
- _____. *Tiempo y narración. III. El tiempo narrado*. (1985) Trad. Agustín NEIRA. México, siglo XXI. 1996, 1074 pp.
- _____. *De otro modo. Lectura de De otro modo que ser o más allá de la esencia de Emmanuel Lévinas*. (1991) Trad. Alberto SUCASAS. Barcelona, Anthropos. 1999, 33 pp.
- RUIZ de Azúa, Javier Bengoa, *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*. Barcelona, Herder. 1992. 211 pp.
- SUCASAS, Alberto, *El rostro y el texto. La unidad de ética y hermenéutica*. Barcelona, Anthropos. 2001, 271 pp.
- SZILASI, Wilhem, *Introducción a la fenomenología de Husserl*. Trad. Ricardo MALIANDI. Buenos Aires, Amorrortu. 1973, 181 pp.
- URRUTIA Alonos y Leopoldo RAMOS, "De las minas en que he trabajado", *La jornada*. 23 de febrero de 2006.

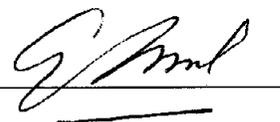
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
LICENCIATURA EN FILOSOFIA

EL OTRO: PRINCIPIO ÉTICO Y HERMENÉUTICO
FUNDAMENTAL. UNA APROXIMACIÓN
A EMMANUEL LÉVINAS Y PAUL RICOEUR

Flores Olmos Israel

Asesor: Dr. Enrique Dussel Ambrosini

Firma:



México, D.F.
Marzo de 2006