

La razón entera

Metáfora y narración en la concepción del símbolo de Paul Ricoeur

Graciela Maturó

Poética y simbólica, en permanente interacción, han venido a ocupar en los últimos años un lugar muy importante en el desarrollo del pensamiento filosófico de Paul Ricoeur. Tres núcleos fundamentales se despliegan en él: la teoría del símbolo, la teoría de la metáfora y la teoría de la narración. Sin embargo, creemos legítimo enmarcar su consideración de *narración* y *metáfora* en el seno de su concepción del *símbolo* y verla como sostenida por ella.

Formado en la atmósfera fecunda de la postguerra europea, Ricoeur recibió la doble lección de la fenomenología y el existencialismo. Su primer libro (1947) versó sobre Gabriel Marcel y Karl Jaspers; acercaba, según Michel Philibert, una filosofía del misterio y una filosofía de la paradoja¹. Lo recordamos pensando en la posibilidad de tomar en cuenta ese moldeado inicial como inicio de su interés y arraigo en la esfera simbólica. Quienes se han ocupado de la obra de Ricoeur lo llaman "jardinero", por ese movimiento continuo que lo lleva a acercar distintas líneas de pensamiento leyendo a unos pensadores a la luz de otros, proponiendo la *greffe*, el "injerto" de las ideas con vocación integradora. Pero resulta evidente a todo frequentador de sus escritos que su inspiración más honda proviene de la fe, sólo expresable en el universo simbólico. A ella vuelve para formular una filosofía de la voluntad y de la acción que sin renunciar al desafío racional, clave del pensar moderno, halla sustento en la esperanza. Es su aceptación del kerygma cristiano la que, al incorporar el discurso de las ciencias, permite el desarrollo de un tejido dialógico como posibilidad de recuperación humanística de la cultura. "Si no existe sino un Lógos –ha dicho–, el Lógos de Cristo no me pide otra cosa, en tanto que filósofo, sino una más completa y perfecta puesta en obra de la razón; no más que la razón, pero la razón entera".

Esa *razón entera* hace necesaria la revalidación del símbolo.

Todas las direcciones del pensamiento ricoeuriano, nos atreveríamos a señalarlo, reconocen ese fundamento, característico de una actitud religiosa. Ricoeur ha señalado plenamente el entronque insoslayable de la labor intelectual con la ética, y nos ha dicho que la voluntad de poder no es la última palabra de la filosofía. Es propio del auténtico pensador el hallarse abierto a la escucha y a la participación, superando los marcos de la *ratio* objetivamente.

El símbolo es el substrato en que se afirma la reflexión de Ricoeur sobre la poética. Cabe apreciar en ella cierto privilegio otorgado progresivamente a la palabra en cuanto portadora del nivel simbólico. Pero sería parcial nuestro enfoque si no recordáramos la directa reflexión de Ricoeur sobre el área simbólica, tal como aparece en sus ensayos sobre la simbólica del mal y de la culpa, aparecidos en diversas publicaciones y luego reunidos en su obra *Le conflit des interprétations*². Nos detendremos en algunos de estos trabajos que fundamentan plenamente una teoría y una hermenéutica del símbolo. "Herméneutique des symboles et réflexion philosophique" I y II, esboza una teoría del símbolo que es retomada y ampliada en otros ensayos del mismo volumen. Ante todo digamos una vez más que Ricoeur, aceptando su "ligazón" simbólica, acepta una distancia propiamente reflexiva a la que llama "approche philosophique"; y por lo tanto se coloca al margen de las tentaciones oníricas o nocturnales de los poetas. Para el filósofo, señala, el momento histórico de la filosofía del símbolo es a la vez del olvido y el de la restauración³.

Por debajo de los símbolos míticos, ya articulados en formas de cierta legibilidad, se hallan según Ricoeur los símbolos primarios, suma de lenguajes que pertenecen al dominio de la experiencia, de lo puramente vivido. Esos lenguajes simbólicos muestran a las claras la estructura intencional del símbolo, en tanto que sobrepasan siempre la esfera de la experiencia directa, y evocan una cierta relación del hombre con lo Sagrado. No todo signo es símbolo; el ser símbolo implica siempre esa doble intencionalidad que permite edificar sobre la intencionalidad primera o literal una intencionalidad segunda o ampliada que sólo se dice a través de aquella.

Los signos simbólicos resultan curiosamente opacos e irreductibles, precisamente por esa unificación de distintos planos en el seno de una estructura intencional compleja. Existe, a la vez, una vida de los símbolos, que asegura una cierta dinámica dentro de una comprensión global. Es imposible comprender aisladamente un símbolo: el sentido se pierde y se enriquece en cada movimiento de un símbolo a otro, pero es a la vez este movimiento el que asegura la perduración del símbolo arcaico. En esa tentativa de reemplazo, de substitución, surgen nuevas categorías de la experiencia que permiten, en el doble impulso de la ruptura y la restauración, el refuerzo de las anteriores. Tal el dinamismo de una tradición viviente, esencialmente reinterpretativa, como lo es la de los pueblos históricos.

El símbolo se presenta en tres dimensiones fundamentales: cósmica, onírica, poética. Si bien la dimensión cósmica aparece en el lenguaje poético –como lectura del mundo, como otorgamiento de sentido a lo aparentemente desprovisto de él– no por ello niega Ricoeur la configuración de significaciones analógicas espontáneas que se hacen presentes a nuestra experiencia del mundo, y que son previas a la expresión lingüística. Esos símbolos surgen en la relación del sujeto con la naturaleza y la historia.

Los símbolos se hacen presentes, primariamente, en el sueño, ese “umbral inferior de la creación”, según Ricoeur. Desde luego su apreciación del área pre-lingüística diverge de la que encontramos en Carl G. Jung y Mircea Eliade. Para Ricoeur se trata de una zona en que se mueven las fuerzas arcaicas del yo sin acceder al nivel inteligible.

En el mito, para Ricoeur un símbolo de segundo grado, se articulan racionalmente los contenidos simbólicos primarios. Al estudiar los símbolos del mal, introduce una aguda interpretación del periplo del hombre moderno a través de la experiencia dolorosa de la culpa y la expiación.

Pensar a partir de esa simbólica, y según el espíritu de esa simbólica, tal el desafío que Ricoeur acepta. Pero, se pregunta, ¿cómo plantear una reflexión

que se coloque a la vez dentro del símbolo y más allá de éste? Propone aquí tres etapas de este comprender. La primera, *fenomenológica*, consiste en *la comprensión del símbolo por el símbolo*, por la totalidad de los símbolos. Es ya una forma de inteligencia, puesto que recorre y religa, otorgando al imperio de los símbolos la consistencia de un mundo. Pero es todavía una esfera simbólica, que plantea comprender un símbolo por un rito, un símbolo por otro símbolo; el problema hermenéutico, el problema de la verdad, queda fuera de este recinto, que sin embargo tiene su propia validez fundante. Más allá se abre *la hermenéutica propiamente dicha*, es decir la tarea interpretativa. Ella nos descubre el círculo hermenéutico que Ricoeur enuncia de este modo: "Es necesario comprender para creer, pero es necesario creer para comprender". "Este no es un círculo vicioso, ni menos aún mortal –afirma Ricoeur–, sino que por el contrario se trata de un círculo viviente y estimulante". Sin embargo, esa etapa hermenéutica no es todavía la reflexión; la tercera etapa en la inteligencia de los símbolos, la etapa filosófica, es la de *un pensamiento a partir del símbolo*⁴.

En el primero de esos ensayos, "Existence et herméneutique", Ricoeur señala puntualmente la correlación entre interpretación y símbolo. "Habiendo por mi parte explorado un sector muy determinado de esta semántica, el lenguaje de la confesión que constituye la simbólica del mal, propongo llamar simbólicas a estas expresiones multívocas. Doy así a la palabra símbolo un sentido más estrecho que los autores que, como Cassirer, llaman simbólica a toda aprehensión de la realidad por medio de signos, desde la percepción, los mitos, el arte, hasta la ciencia; y un sentido más amplio que los autores que, a partir de la retórica latina o de la tradición neoplatónica, reducen el símbolo a la analogía. Llamo *símbolo a toda estructura de significación en la cual un sentido directo, primario, literal, designa por exceso a otro sentido indirecto, secundario, figurado, que no puede ser aprehendido sino a través del primero*. Esta circunstancia de las expresiones de doble sentido constituye propiamente el campo hermenéutico"⁵.

A partir de este momento, Ricoeur empieza a privilegiar el mundo lingüístico de la expresión literaria como portador del símbolo y el mito.

Su reflexión se abocará con interés cada vez mayor a las formulaciones lingüísticas esencialmente simbólicas cuyo conjunto denominamos *literatura*.

En “Le problème du double sens comme problème herméneutique et comme problème sémantique”, Ricoeur se aboca, como lo hicieran Dilthey y Schleiermacher, al tema del lenguaje en su capacidad de expresar un sentido múltiple. Entabla aquí un diálogo con la semántica lexical y estructural, demostrando la insuficiencia del nivel semántico para dar cuenta del problema de la pluralidad del sentido.

Entre la vida portadora de significación plural y la reflexión que busca iluminarla, tornarla coherente e inteligible, está el lenguaje nutrido por la fuerza y el concepto, el lenguaje también plural. No basta el análisis circular de la semántica para abrirnos a la comprensión plena del lenguaje, porque en el camino de ida y de vuelta, dice Ricoeur, entre análisis y síntesis, la vuelta no es equivalente a la ida; surge un elemento nuevo, que el análisis no toma en cuenta, y es el hecho de la significación del discurso. Greimas afirma que no hay misterio en el lenguaje; Ricoeur le contesta que lo que existe es “un misterio del lenguaje”. “Si hay un enigma del símbolo, reside enteramente en el plano de manifestación, en el cual la equivocidad del ser llega a decirse en la del discurso”⁶.

Contrariamente a la lingüística, que cierra el universo de los signos, la filosofía tiene ante sí la tarea de abrir sin cesar ese universo hacia el ser que es fundamento del lenguaje. Es esta una reafirmación del suelo simbólico que preside la concepción de la palabra en Ricoeur. En coincidencia con M. Bajtín, agudo crítico de la lingüística saussuriana, también formado en la fenomenología y en la estética, Ricoeur devuelve al lenguaje su pleno carácter de acto de habla, de discurso, de acontecimiento. Ello se relaciona con una filosofía de la conciencia, del sujeto, que hace posible el encuentro intersubjetivo aún con la especial mediación del texto, justificando la negación del sistema objetivo de los signos en tanto que lenguaje.

Al término de este ensayo, Ricoeur viene a confluir con M. Heidegger en su reconocimiento de la poesía como lenguaje pleno. Lenguaje “en fiesta”, la palabra poética es acontecimiento que comienza más allá de la clausura de los signos; pertenece al decir y ese surgimiento del decir en el habla es para Ricoeur el misterio mismo del lenguaje⁷. Nos anuncia ya esa futura indagación que culminará en dos obras magistrales: *La métaphore vive* y *Temps et récit*. El polo del habla, la *parole*, aparece como el campo más indicado para el asedio filosófico al símbolo, y desde luego la poesía se revela como el ámbito lingüístico más pleno de sentido.

Al referirse al símbolo va desplegando Ricoeur los elementos de su comprensión e interpretación, subrayando la prioridad del comprender sobre el interpretar. Así como el símbolo es previo y fundante para el concepto, la comprensión se presenta como previa y fundante para la tarea interpretativa. Esta queda planteada, “inertada”, en la estructura receptiva de la escucha fenomenológica. Por otra parte es la plural reserva significativa del símbolo la que pone en marcha abordajes disciplinarios diversos; también, la que exige su conjugación interpretativa.

En un artículo titulado “Parole et symbole”⁸, contemporáneo de su investigación sobre la metáfora, Ricoeur vuelve a señalar la importancia de la palabra poética para la exploración del filósofo, ya que ella se constituye como terreno intermedio entre la densidad oscura del símbolo translingüístico y el mundo inteligible. Este trabajo, por su carácter sintético, esclarece a la vez el camino recorrido en *La métaphore vive* a través de la retórica clásica y la semántica moderna, con un nuevo enfoque del tema que deviene en gran medida del encuentro de Ricoeur con A.I. Richards, Max Black y Wheelwright. Privilegia Ricoeur a la metáfora viva, esa palabra en emergencia, como camino aconsejable para llegar al símbolo; y sostiene que es en el fondo la teoría del símbolo la que permite completar la de la metáfora: “podemos esperar que estos desarrollos proporcionen algunos de los grados intermediarios que faltan para franquear el abismo entre metáfora y símbolo”⁹.

Cabe pues señalar que, pese al interés suscitado por las formas del discurso poético, Ricoeur no se desinteresa por ese fondo de sentido prelingüístico cuya riqueza tiene siempre un exceso que no pasa al juego metafórico. A este plano lo designa como “momento no semántico del símbolo”. “El símbolo titubea sobre la línea de división entre *bíos* y *lógos*. Confirma el enraizamiento primero del Discurso en la Vida. Nace en el punto en que Fuerza y Forma coinciden”¹⁰. Y si bien justifica en esta ambigüedad del símbolo la conveniencia de abordar su interpretación a través de los discursos lingüísticos metafóricos, no puede negarse que es aquél, en su capacidad revelatoria, el que preocupa de fondo al filósofo. En las hierofanías, en la emergencia de lo sacro, en el rito, en la experiencia religiosa de lo cósmico, se da un simbolismo “ligado”: “los símbolos no llegan al lenguaje sino en la medida en que los elementos del mundo devienen en sí mismos transparentes. Este carácter ligado del simbolismo, su adherencia, constituye toda la diferencia entre el símbolo y la metáfora; ésta es una libre invención del discurso; aquel está ligado a las configuraciones del cosmos. Tocamos aquí un elemento irreductible, más irreductible que aquel que la experiencia poética descubre: en el universo sagrado la capacidad de decir está fundada en la capacidad del cosmos de significar. La lógica del sentido, por tanto, procede de la estructura misma del universo sagrado. Su ley es la ley de las correspondencias.” Y más adelante afirma: “El mostrar es el que funda el decir y no a la inversa”¹¹.

Desvelado por alcanzar esos grados intermedios entre vida y razón, entre símbolo y concepto, Ricoeur avanza más y más en los caminos de la elocución metafórica, tanto por tratarse de una zona lingüística, y por lo tanto relativamente más “clara”, cuanto por restringir su ámbito disciplinario. Es en su verbalización, sostiene Ricoeur, donde el símbolo empieza a tornarse legible. Y adelanta una tesis que desde luego no es plenamente compartida por los simbolólogos: la de que la metáfora se constituye en hilo conductor para identificar los rasgos propiamente semánticos del símbolo. Si el símbolo da qué pensar, es porque primero da qué decir. Podemos hablar del símbolo como de un exceso de sentido, viendo en este exceso el residuo de una interpretación literal; pero para aquél que participa de la significación simbólica no hay dos significaciones, una literal y otra simbólica, sino un solo movimiento que nos transfiere de un nivel a otro.

Ricoeur va a proponernos pues un recorrido de ida y vuelta, de la metáfora al símbolo y de éste a la metáfora. En este movimiento segundo es donde advierte que se adensa el valor ontológico del lenguaje, que vuelve a fundarse en una zona imprecisa y rica de sentido. También los símbolos originarios, los ritos, las manifestaciones culturales estudiadas por el hierólogo, por el fenomenólogo de las religiones, ofrecen campo fecundo a la comprensión del enunciado metafórico.

Por otra parte, toma Ricoeur de Max Black una homologación de la metáfora con el modelo científico, revalidándola como instrumento de “re-descripción” que alcanza una aplicación epistemológica. Aunque ha querido eludir el discurso romántico, Ricoeur viene a encontrarse con afirmaciones como la de Baudelaire cuando afirmó: “La imaginación es la más científica de las facultades”. Puerta del conocimiento, la metáfora se abre a la riqueza óptica del horizonte simbólico, en definitiva religioso.

La Metáfora viva (1975)¹² ofrece un amplio recorrido en torno a la metáfora, que arranca de la retórica clásica, atraviesa la semiótica y la semántica moderna para alcanzar finalmente la hermenéutica. Su trayecto va al mismo tiempo de la palabra a la frase y de la frase al discurso, dándonos elementos para una fecunda discusión con el formalismo y la nueva retórica. Por otra parte el diálogo de Ricoeur con la escuela semántica anglosajona lo conduce a redescubrir, por una vía diferente a la del discurso romántico, la innovación semántica de los enunciados metafóricos.

Señalaré en forma somera el contenido de estos ocho ensayos que constituyen el *corpus* de la obra. Los dos primeros trabajos enfocan el estudio de la metáfora a partir de la perspectiva del vocablo; tal estudio se ubica en el cruce de dos disciplinas: la retórica y la poética. Aristóteles, señala Ricoeur, ha separado el discurso declarativo de la lógica de los otros discursos que estas disciplinas abordan, recluyendo a la metáfora en el seno de la retórica o de la poética y clasificándola en metáfora por substitución, luego llamada metonimia,

y por analogía. Fontanier, a quien está dedicado el segundo estudio, se ubica en esta misma línea frecuentada también por la neorretórica moderna, con una considerable reducción del campo abarcado por la retórica clásica, ya que de los tres campos abordados por ella –argumentación, composición y elocución– sólo esta última sigue teniendo vigencia para Fontanier. Sin embargo no toda teoría de la metáfora concluye en el vocablo. El tercer estudio se fija precisamente en la metaforización que afecta al contexto de la frase, centrando su atención en la distinción que hace el lingüista Benveniste entre semántica y semiótica en el seno de la lingüística. La oposición lengua-discurso pasa a reemplazar la oposición saussuriana entre lengua y habla; la frase pasa a ser considerada la unidad del discurso. Una semiótica se haría cargo según Benveniste de la lengua, en tanto que la semántica presta atención a las formas del discurso. Ligando sus distinciones a la filosofía del lenguaje, Ricoeur hace corresponder al eje semiótico las teorías de la metáfora-substitución, en tanto que liga al eje semántico las teorías de la metáfora-interacción fundadas sobre la frase. Se pasa de la *metáfora-vocablo* a la *metáfora-frase* o “enunciado metafórico”.

En el estudio siguiente retoma Ricoeur la teoría de la metáfora-vocablo desde la teoría de la metáfora-enunciado, con el apoyo particular de la semántica anglosajona, llamando la atención sobre la focalización de la palabra dentro del marco de la frase. Se abre así la posibilidad de una síntesis entre la teoría de la metáfora-substitución fundada en el vocablo, y la teoría de la metáfora-interacción fundada en la frase. Pasa Ricoeur a elementos conceptuales elaborados por la “nueva retórica” tales como el concepto de *écart*, o el de *degré rhétorique zéro* para pasar al concepto de *réduction de l'écart*¹³.

La nueva retórica trabaja sobre la teoría de la metáfora-vocablo, pero nos remite a la metáfora como enunciado al dar cuenta de las relaciones entre los elementos que la teoría de la metáfora-vocablo disocia. El texto estudiado sostiene la necesidad de un cambio de nivel, a saber el paso del nivel semántico al nivel hermenéutico. Aquí se abre la refutación de Ricoeur a Jakobson y su teoría de la metáfora por substitución, a través de una valoración de la semejanza

como nivel simbólico previo a la construcción metafórica. La metáfora aparece como una figura del discurso, que tiende a resolver el conflicto entre la identidad y la diferencia. El “ver como” señalado por Wittgenstein aparece como una vía legítima de la relación intuitiva que vincula el sentido y la imagen.

Los dos estudios siguientes enfocan los dos polos a que nos remite la imaginación: la referencia y el concepto. Es en definitiva el plano de la referencia el que asienta el nivel propiamente hermenéutico.

“La hermenéutica –dice Ricoeur– no es otra cosa que la teoría que regula la transición de la estructura de la obra al mundo de la obra. Interpretar una obra es desplegar el mundo al cual dicha obra se refiere en virtud de su “disposición”, de su “género” y de su “estilo”¹⁴.

El objeto de la hermenéutica es doble: el discurso (texto) y el mundo de la obra. La metáfora sería el puente entre esa referencia suspendida del mundo y la referencia desplegada en el discurso mismo de la obra. En el interior de la interpretación es donde se puede articular un sentido literal y un sentido metafórico, y es donde se libera la denotación metafórica. Aquí es donde Ricoeur coloca a la metáfora en el mismo rango del modelo científico. La función poética apunta al redescubrimiento de lo real a través de la ficción heurística; la función retórica tiende a llamar la atención sobre el discurso mismo. La metáfora accede al nivel mítico, eludiendo la descripción directa. Puede hablarse, en consecuencia, de una verdad metafórica, de un *realismo poético*.

La tensión entre identidad y diferencia es un concepto que se extiende a la relación referencial del enunciado metafórico y lo real. La verdad metafórica es una verdad en sentido tensional. El juego metafórico no es abolido sino utilizado en una búsqueda continua de una expresión mejor, más adecuada a su objeto.

“Ser como” significa la superación de la oposición entre ser y no ser. Por esta vía, “la poesía articula y preserva la experiencia de pertenencia (*appartenance*) que incluye al hombre en el discurso y al discurso en el ser”¹⁵.

Según él mismo confiesa, la gestación de *La metáfora viva* planteó a Ricoeur la necesidad de desarrollar un trabajo paralelo dedicado a un modo específico de metaforización: el relato de ficción. En el camino descubre Ricoeur la continuidad entre ficción e historiografía, al explorar un tema clave como lo es el del tiempo. Se trata de su obra magna *Temps et récit*¹⁶. Haré sólo una breve referencia a esta obra.

Si en *La Metáfora viva* se afirma la innovación semántica como rasgo característico del lenguaje poético, en *Tiempo y relato* se descubre la innovación semántica subyacente a la invención de una intriga, a la creación de personajes, ambientes, acciones y otras formas de la representación del mundo. Tanto la metáfora como la narración, sostiene Ricoeur, actúan como formas de síntesis de lo heterogéneo y a la vez como vías indirectas de expresión de nuevos contenidos no pertinentes a los elementos en juego.

El primer tomo de esta obra, de enorme importancia para todo estudioso de la literatura, ha sido dedicado a la narración historiográfica. Una meditación sobre el tiempo abre la primera parte, que examina las aporías de la razón en su tentativa de dar cuenta del devenir, de su irracionalidad constitutiva, que surge de la contrastación entre ser y no ser, *intentio* y *distentía*, percepción de la fugacidad y atisbo de lo eterno. Frente a ello, la *mise en intrigue*, ya estudiada por Aristóteles como conjugación de la *mímesis* y el *mythos*, aparece como un modelo de concordancia en que la incompatibilidad de los opuestos ha sido incluida y superada. La relación profunda existente entre temporalidad y narración es puesta de manifiesto bajo las diversas formas de la *mímesis* que hace posible la configuración, refiguración y lectura del tiempo, es decir la inteligibilidad de aquello que no es inteligible en forma directa. La narratividad surge pues como metaforización que remite a una referencialidad real. La segunda parte del tomo examina cuestiones atinentes a la narración en el discurso historiográfico y filosófico moderno; Ricoeur habla de un eclipse de la narración, y por lo tanto de la comprensión, lo cual comportaría cierta tendencia, en el discurso europeo, al modelo monológico. Frente a esto pensamos cuan interesante habría de ser para

el filósofo la consideración del discurso latinoamericano, innegable interlocutor y contestatario del europeo, e incluso la aparición de novelas latinoamericanas que abren una dialógica de alto interés para la comprensión de las realidades modernas. El acto configurante ofrece siempre más de un punto de vista en la propuesta de explicar un acontecer.

El tiempo del hombre, sostiene Ricoeur, es tiempo *raconté*, tiempo narrado. La íntima relación afirmada por él entre la figuración narrativa y la comprensión del devenir vale tanto para la historiografía cuanto para la “fabulación” ficcional. La historiografía, aun cuando modernamente parezca alejarse un tanto del relato, alcanza legibilidad precisamente por recurrir a un fondo mítico de base que permite la organización de los acontecimientos. El modo histórico y el fictivo, lejos de presentarse como contrincantes, aparecen como contiguos; más aún, el modo ficcional no es para Ricoeur sino una variante de la narración historiográfica. La poética del relato viene pues a responder a las aporías contra las cuales se estrellaba la fenomenología del tiempo. El tiempo es tiempo humano en la medida en que se articula sobre un modo narrativo, y el relato alcanza plena significación cuando se convierte en condición de la existencia temporal. Pensar el tiempo, en suma, es configurarlo en relato.

Ricoeur se propone demostrar que entre historia y ficción no hay un abismo sino una continuidad, la apertura de un registro. Es la inteligencia poética la que al explicar o desplegar los hechos, realizando un trabajo de comprensión fenomenológica, da cuenta de aquello que es materia de disciplinas racionales sin que pueda ser aprehendido profundamente por ellas. Tal como la metáfora, el relato ficcional –que es tema del segundo tomo de la obra– re-describe una realidad inaccesible a la descripción directa. La función mimética del relato no es sino una aplicación particular de la metáfora, que ejerce la mimesis en tres sentidos diferentes: reenvía a la precomprensión familiar que poseemos del orden de la acción; produce una entrada en el reino de la fantasía; extrae de ello una nueva configuración de sentido. Es decir que no sólo el sentido es metafórico, también lo es a veces la referencia, sin que esto quiebre sus lazos profundos con la realidad.

Por medio de la intriga, modo privilegiado de comprensión, se alcanza a re-configurar la confusa experiencia del tiempo, que en su extremo límite es muda. Contesta Ricoeur a San Agustín, afirmando que es en la capacidad ficcional de refigurar esa experiencia temporal frente a las aporías de la especulación filosófica donde reside la función referencial de la intriga; ésta, como la metáfora poética, construye un referente de segundo grado. Una misma esfera mitopoiética engloba a los enunciados metafóricos con el discurso narrativo, puesto que no se trata sólo del actuar sino del padecer de los personajes; ellos son *agentes* y asimismo *víctimas*. No deja Ricoeur, como siempre lo ha hecho, de transitar las modernas aproximaciones estructuralistas y semiológicas al relato, e incluso se interna él mismo en la narración moderna europea, advirtiendo en ella no sólo una clásica refiguración del tiempo sino la presencia de juegos con el tiempo que caracterizan a obras como *Mrs. Dalloway*, de Virginia Woolf, *La montaña mágica* de Thomas Mann y *A la búsqueda del tiempo perdido* de Proust. Así como Aristóteles ha privilegiado el drama, Ricoeur concede un privilegio a la mimesis diegética, reconociendo su deuda con un crítico ruso muy citado hoy –y poco estudiado a nuestro entender– que es Miguel Bajtín. Tanto Bajtín como Ricoeur han señalado la importancia de una imaginación dialógica como vía de comprensión de la realidad y como vía posible hacia ese *tertium datur* que es conjugación y superación de los opuestos. Ambos rescatan asimismo la libertad de la novela moderna, reacia a ser apresada en rígidas taxonomías; Ricoeur incluye a la novela, género de proteica libertad, en las formas más amplias de la configuración narrativa.

En el tercer tomo de esta obra es donde Ricoeur despliega la visión propiamente hermenéutica, que insume la perspectiva del lector y la superación de la inmanencia ficcional. Ricoeur examina las posiciones de Jauss, Isser y Gadamer sobre la receptividad, el lector implícito, el horizonte de expectativas del público y el valor de la tradición, para señalar con firmeza la necesidad y legitimidad de superar el nominalismo filosófico, y de restituir los niveles de autor y lector reales, más allá de la configuración de éstos en la ficción misma. Su trabajo es así la más fuerte refutación de los últimos tiempos a las orientaciones

derrideanas, bartheanas y lacanianas que siguen prevaleciendo en los estudios literarios. Al restablecer la relación del signo con la realidad se le restituye su carácter simbólico, no gratuito, siempre revelador de significaciones que amplían nuestra visión del mundo y de nosotros mismos. Se trata, en suma, de rescatar a la literatura como vía de conocimiento.

El poeta es el sabio verdadero, han afirmado Novalis, Emerson, Huidobro, Marechal. Después de largo rodeo, la filosofía –con Paul Ricoeur– viene a reconocer estos fueros, si bien no lo hace por el rumbo del intuicionismo romántico sino por la vía larga de la confrontación científico-filosófica.

Ricoeur no renuncia sin embargo a la distancia filosófica que permite una exégesis del discurso poético desde otro nivel especulativo. Volvamos a *La metáfora viva* para ver cómo Ricoeur plantea la dialéctica entre el discurso poético y el discurso filosófico, promoviendo nuevamente el tema del sujeto y la problemática de la verdad. En el 8° estudio de esta obra nos hablaba Ricoeur de algunos modos erróneos de establecer la relación entre discurso poético y discurso especulativo, ya sea por una subestimación filosófica del discurso poético, ya sea por una incorporación ficticia a la dinámica del símbolo. Estudia allí las posiciones de Aristóteles, Santo Tomás, Heidegger y Derrida, en el propósito de demostrar cómo “el discurso especulativo tiene su posibilidad en el dinamismo semántico de la enunciación metafórica, pero no puede responder a las virtualidades semánticas de esta última más que ofreciéndole los recursos del espacio de articulación que obtiene de su propia constitución”. Ello conduce a aceptar que la explicitación de los postulados de referencia “sólo puede proceder de un trabajo del discurso especulativo sobre sí mismo bajo el acicate de la enunciación metafórica”¹⁷.

Aristóteles por primera vez aplicó una especulación a la unidad analógica existente entre las manifestaciones múltiples del ser: “el ser se dice de muchas maneras”; esas categorías del ser se relacionan por remisión a un término primero que funda la analogía. Pero la equivocidad reglamentada del ser nada tiene

que ver con las metáforas poéticas; esta es la razón de la acusación que hace Aristóteles a Platón; por lo tanto la filosofía no debe metaforizar cuando trate las significaciones equívocas del ser. Al respecto afirma Ricoeur: "mi propósito expreso es mostrar cómo, al entrar en dependencia con la problemática del ser, la analogía aporta a su vez su conceptualidad propia y recibe la calificación trascendental del campo al cual es aplicada"¹⁸, siendo así que "el concepto de analogía reviste una función trascendental: al mismo tiempo, no retorna jamás a la poesía, sino que preserva frente a ésta el desvío inicial engendrado por la pregunta acerca del ser". De la analogía de proporción se pasa a la analogía de atribución en un camino que sirve de llave para pensar el campo matemático, biológico, ético y aun metafísico. Pero el paso a la metafísica produce a los ojos de la lógica moderna, según Ricoeur, una ruptura. Al mostrarse la metafísica como no científica, queda en evidencia la ausencia de un nexo válido con la poética. El camino queda abierto. "Habrà sido decisivo para el pensamiento que una parcela de equivocidad, un día, haya sido arrancada a la poesía e incorporada al discurso filosófico, al mismo tiempo que el discurso filosófico era obligado a substraerse del imperio de la simple univocidad"¹⁹.

El segundo ejemplo al que apela Ricoeur es el de un discurso mixto al que se ha llamado onto-teología, dentro del cual ha alcanzado pleno desarrollo la doctrina de la *analogía entis*. El tomismo, dentro de esta corriente, se propone establecer el discurso teológico en el nivel de una ciencia, substrayéndolo a las formas poéticas del discurso religioso; con ello "crea un nuevo abismo entre discurso especulativo y discurso poético"²⁰. La predicación analógica es defendida por una ontología de la participación. Unidad conceptual y unidad real son colocadas en estricta correspondencia. Es este un punto que no ha podido resistir a la crítica de la ciencia y de la filosofía modernas. Pero lo importante para Ricoeur es señalar la limitación del ascetismo tomista, que exilia a la poesía. Es decir, que se ha producido esta paradoja: en el lugar de su mayor proximidad, esto es, en el ámbito teológico, la escolástica preserva la diferencia tajante entre discurso poético y discurso especulativo. En el seno de esta exclusión es donde cabe entender la persecución de los místicos y la condena eclesiástica de la novela en los siglos XVI y XVII.

Luego estudia Ricoeur otras posiciones modernas que implican filosofía y metáfora en el nivel de sus presupuestos ocultos. El adagio de Heidegger “Lo metafórico sólo existe en el interior de la metafísica” plantea dos transgresiones: metá-fora y meta-física, que pueden ser aunadas. Ricoeur sigue a través de varios trabajos de Martin Heidegger el desarrollo de esta idea. Pensar es oír y ver: “el primer contexto está constituido por la red de términos ver, oír, pensar, armonía, que subyace al pensamiento”²¹. Para Heidegger, leído por Ricoeur, no hay primero un ver y un entender sensibles que luego son transpuestos al pensar, sino un modo de pensamiento que se apoya en la vía sensible y que se expresa metafóricamente para dar el salto a lo no sensible. “El pensamiento mira escuchando y escucha mirando” dice Heidegger; produce así un desvío con el lenguaje ordinario, identificado con el pensamiento por representación. Heidegger se propone apartarse de este tipo de pensamiento cuando trata el lenguaje como expresión, es decir como exteriorización de lo interior. La frase de Hölderlin “palabras como flores”, para Heidegger no debe ser tomada como metáfora: la poesía, dice Heidegger, es “la que despierta la visión más amplia”, la que “hace remontar la palabra a partir de su origen”, la que “hace aparecer el mundo”²².

Ricoeur se mantiene en una proximidad a esta actitud sin renunciar a los fueros del discurso filosófico. Pero sus diferencias se hacen profundas cuando enfrenta a Jacques Derrida y su renuncia a la interpretación. Derrida reemplaza la interpretación por una “deconstrucción sin límites” de sentido nihilista. Dice Ricoeur: “se pueden distinguir dos afirmaciones en el entrecruzamiento cerrado de la demostración de Derrida. La primera recae sobre la eficacia de la metáfora gastada en el discurso filosófico; la segunda sobre la unidad profunda del transpaso metafórico y del transpaso analógico del ser visible al ser inteligible”. Ricoeur denuncia en Derrida un movimiento inverso al suyo: “el golpe maestro, aquí, es entrar en la metáfora, no por la puerta de su nacimiento sino, me atrevería a decirlo, por la puerta de la muerte”²³. Efectivamente, Derrida se coloca en la dirección de la entropía del lenguaje. “El concepto de desgaste (*usure*) implica algo totalmente distinto al concepto de abuso que hemos opuesto al de uso

en los autores anglosajones”²⁴. Se refiere a la analogía saussuriana de lenguaje y moneda, retomada por Derrida. Una “hermenéutica de la sospecha” debe desenmascarar la conjunción entre metafísica disimulada y metáfora gastada; por lo tanto, para Derrida, reavivar la metáfora es desenmascarar el concepto. “Allí donde Hegel ve una innovación de sentido, Derrida sólo ve el desgaste de la metáfora y un movimiento de idealización por disimulación del orden metafórico”²⁵. Pero la paradoja es que el discurso conceptual, que borra el rastro de la metáfora gastada, es él mismo metafórico. O sea que se plantea la recurrencia de la metáfora sobre sí misma, sin acceso a un nivel revelador.

Ricoeur examina la tesis de la metáfora gastada y su eficacia “no dicha” en la teoría de Derrida. Estudia el caso de la lexicalización, examinado por Le Guern, señalando que la deslexicalización no le es simétrica. La única manera de devolver su vitalidad a la metáfora gastada es, según Ricoeur, remitirnos a la primera fundación en la *metáfora viva*.

Derriba ha denunciado la perduración de la metafísica tradicional en todo el proceso de la filosofía occidental. Para Ricoeur, quien no reduce a este solo eje toda la filosofía, tanto Heidegger como Derrida, por distintos rumbos, conceden un privilegio al pensar metafórico y metafísico. Para Heidegger ambos son coincidentemente la fuente de todo pensar. Para Derrida es el que justifica el ejercicio de la construcción, la *infinita semiosis*.

Luego de esta revisión se aboca Ricoeur a su planteo sobre la posibilidad de intersecciones entre esferas distintas del discurso y sobre la propuesta de una interpretación de la ontología implícita en los postulados de la referencia metafórica. Existe una cierta irreductibilidad entre discurso poético y discurso especulativo, pero a un tiempo se establece entre ellos una relación dialéctica. “La articulación conceptual propia de la modalidad especulativa del discurso encuentra en el funcionamiento semántico de la enunciación metafórica su posibilidad”²⁶. Ricoeur llega a equiparar símbolo y metáfora, llamando la atención sobre el exceso de significación que es fruto de una “vehemencia ontológica”

y que se produce en el movimiento de las significaciones de un campo a otro. Pero por otra parte “el hecho de que el discurso especulativo encuentre en el dinamismo que acabamos de describir algo como el esbozo de una determinación conceptual, no impide que el discurso especulativo comience de sí y encuentre en él mismo el principio de su articulación”²⁷. La *intellectio*, sostiene Ricoeur, es anterior a la *imaginatio* y debe abarcarla. “En el horizonte abierto por lo especulativo lo mismo funda lo semejante y no a la inversa”²⁸. Retoma, pues, conceptos de Husserl en favor de la intelección.

Nos interesa destacar esta conclusión: “Se puede concebir un estilo hermenéutico en el cual la interpretación responda a la vez a la noción de concepto y a la de la intención constituyente de la experiencia que trata de decirse en el modo metafórico”²⁹.

En su conjunto, la obra de Ricoeur ofrece un instrumento fundamentalmente valioso para el estudioso de las letras y para todo hombre interesado en las humanidades y la cultura. No se trata meramente de agregar un nuevo desvío a la multiplicidad de caminos que nos ofrece el discurso teórico moderno, sino de una tentativa de refundar las ciencias culturales en una perspectiva nueva.

Ricoeur mantiene un particular equilibrio entre la teoría de la imagen como fundamento del decir poético y las concepciones del trabajo poético como trabajo verbal que promueve las estrategias del discurso. Lejos de contraponer abruptamente la poesía (*Dichtung*) y los juegos lingüísticos, pretende demostrar su ligazón sobre la base de reconocer el advenimiento al lenguaje de una experiencia que excede el juego metafórico.

El poeta, dice Ricoeur, no es totalmente dueño de su lenguaje; en todo artista es posible hallar esa deuda con la realidad que conlleva un sentimiento vivencial, y a cuya rendición se adecuaba la voz francesa *rendre*; restituir y a la vez expresar por aproximación. Se trata pues de verificar una y otra vez el arraigo del poeta, del hombre, en ese suelo simbólico previo al concepto, previo al

lenguaje mismo. He aquí la razón del carácter efímero de la metáfora frente a la perduración del símbolo, ligado al substrato de la experiencia humana.

Se da pues, por este camino abierto a la convergencia de las hermenéuticas, una revalidación de las tradiciones que sólo permanecen vivas cuando son realmente reinterpretadas y reformuladas en el trayecto de una cultura abierta por un lado a sus fundamentos y por otro volcada a su plena realización.

La literatura, dentro de este contexto, cumple pues una principal función de emergencia de lo simbólico; reposa sobre el mundo imaginario sin perder por ello su carácter de conocimiento; es vía de desarrollo de lo humano; se muestra capaz de descubrir y modificar el mundo. Tales asertos echan por tierra tanto los prejuicios racionalistas sobre la imprecisión y oscuridad del lenguaje literario como su reclusión en una esfera "esteticista", vuelta a sí misma y negada a la voluntad de significar. Ricoeur nos llama a una consideración de la literatura como lenguaje pleno, y por lo tanto a una recuperación del sujeto, hoy negado o encubierto por una peligrosa substitución del discurso por lenguajes que se asimilan al juego computacional. Por todo ello, quienes hemos transitado su pensamiento hemos visto en él un instrumento poderosamente desalienante y humanístico en el momento en que nos toca redefinirnos como pueblo ante la destrucción que amenaza al hombre y la cultura.

Notas

¹ Cfr. Michel Philibert, *Paul Ricoeur ou la liberté selon l'espérance*. Seghers París 1971.

² *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Seuil, París, 1969, p. 394. Hay trad. cast., Megápolis, Buenos Aires, en tres volúmenes independientes: I, *Hermenéutica y psicoanálisis* (1975); II, *Hermenéutica y estructuralismo* (1975) (este orden invierte el de las secciones de la obra original); III, *Introducción a la simbólica del mal* (1976). Nuestras traducciones no siguen esta versión, y la paginación corresponde a la edición original.

³ "Le moment historique de la philosophie du symbole, est celui de l'oubli et aussi de la restauraron: oubli des hierophanies: oubli des signes du sacre; perte de l'homme comme appartenant au sacre." *Le conflit*, p. 284.

⁴ *Ibid.*, pp. 293-294.

⁵ *Ibid.*, p. 16.

⁶ *Ibid.*, p. 79.

⁷ Cfr. "La structure, le mot, l'événement." *Le conflit des interprétations*, pp. 80-97.

⁸ Cfr. "Parole et symbole" (1975). Trad. en *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*. Ed. Docencia, Buenos Aires, 1985, por la que citamos.

⁹ *Hermenéutica y acción*, pág. 13.

¹⁰ *Ibid.*, p. 17.

¹¹ *Ibid.*, pp. 19-20.

¹² Paul Ricoeur: *La métaphore vive*, Seuil, París, 1975. Se citará de aquí en adelante por la trad. española: *La metáfora viva*, Megápolis, Buenos Aires, 1976.

¹³ Nos ha sido útil en esta síntesis la exposición del profesor Jorge León Munera Garcés: "Acerca de la metáfora en la filosofía de Paul Ricoeur". En *Aleph*, N° 52, enero-marzo 1985. pp. 29-37.

¹⁴ *Ibid.*, p. 278.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 398 ss.

¹⁶ Paul Ricoeur, *Temps et récit*. Seuil, París, 1983-1985. Tomo I: *Temps et récit*; tomo II: *La configuration dans le récit de fiction*; tomo III: *Le temps raconté*.

¹⁷ *La metáfora viva*, p. 386.

¹⁸ *Ibid.*, p. 402.

¹⁹ *Ibid.*, p. 406.

²⁰ *Ibid.*, p. 409.

²¹ *Ibid.*, p. 423.

²² *Ibid.*, p. 426.

²³ *Ibid.*, p. 428.

²⁴ *Ibid.*,

²⁵ *Ibid.*, pp. 429 ss.

²⁶ *Ibid.*, p. 422.

²⁷ *Ibid.*, p. 447.

²⁸ *Ibid.*, p. 449.

²⁹ *Ibid.*, p. 451.