

El enfoque multimetodológico del mito en Paul Ricoeur. Una interpretación a partir de la fórmula “kantismo pos-hegeliano”

Raúl KERBS

(Universidad Adventista de la Plata - Argentina)

RESUMEN: Se ofrece una interpretación del enfoque estructural, fenomenológico y ontológico del mito a partir de una productividad filosófica abierta en Ricoeur por ciertos elementos tomados de Kant, los cuales explican por qué el mito es analizado por la constitución de su forma, por su intención significativa y por su revelación ontológica.

SUMMARY: We offer an interpretation of Ricoeur's structural, phenomenologic and ontologic approach of myth starting from a philosophical productivity opened up in Ricoeur by certain elements taken from Kant, which explain why myth is analyzed according to the constitution of its form, through its significant intention and its ontologic revelation.

Introducción

Según Ricoeur, si la filosofía quiere pensar el mal en relación con la libertad humana y concebir la posibilidad de la liberación de la voluntad como una realidad, entonces no puede comenzar desde sí misma sino que debe escuchar lo que ya ha sido dicho en el lenguaje de los símbolos y mitos.¹ Para

¹ Ricoeur, P., *Philosophie de la volonté. Tome II: Finitude et Culpabilité*. Paris, Aubier, 1988, pp. 480, 488. (Citaremos esta obra como FC)

pensar el origen y la superación del mal, la filosofía tiene que realizarse mediante la interpretación del lenguaje totalmente analógico del mito.² Esta hermenéutica filosófica no sería, según Ricoeur, un pensar ni un procedimiento metodológico extraño al mito, traído a él desde afuera, pues el mito mismo ya es interpretación. En efecto, la experiencia del mal, al ser expresada a través de los símbolos primarios de la mancha, la carga, el camino tortuoso, etc., ya es lenguaje.³ Y los mitos constituyen un desarrollo interpretativo de los símbolos primarios, los que son integrados en un relato donde el mal es situado en un drama desplegado entre un origen y un fin.⁴ La filosofía desplegaría un desarrollo interpretativo que es suscitado por los símbolos y mitos mismos.

La interpretación que Ricoeur propone del mito tiene la intención de desarrollar un discurso filosófico, racional, autónomo y responsable, realizado dentro de los límites de la razón y según las exigencias internas de la filosofía.⁵ Por eso, Ricoeur diferencia su propuesta respecto de la interpretación alegórica, la gnosis, la teología y el saber absoluto. Además, esta interpretación filosófica del mito se realiza metodológicamente por medio de una integración de los enfoques estructural, fenomenológico y ontológico. A nuestro parecer, esto plantea la pregunta por la estructura intelectual que permite reunir enfoques que obedecen a preocupaciones e intereses filosóficos muy distintos. ¿Cuáles son las coordenadas filosóficas dentro de las cuales Ricoeur ha propuesto tal realización metodológica para una filosofía hermenéutica que comienza con una escucha de lo que dicen los símbolos y mitos pero que no es interpretación alegórica, especulación gnóstica, saber absoluto ni teología? Proponemos que esas coordenadas son fundamentalmente kantianas y que Ricoeur lo da a entender a través de la fórmula “kantismo pos-hegeliano” con que caracteriza su pensamiento filosófico.

Para desarrollar esta propuesta, primero estableceremos el ámbito de la hermenéutica filosófica del mito, luego presentaremos los tres enfoques del mito y finalmente trataremos de mostrar que estos tres enfoques se despliegan dentro de aquel ámbito de acuerdo con un conjunto de elementos que Ricoeur toma de la Dialéctica de las dos primeras *Críticas* y de la filosofía kantiana de la religión.

² FC, pp. 11, 12.

³ Ricoeur, P., *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris, Seuil, 1969, p. 312 (citaremos esta obra como CI).

⁴ CI, pp. 289, 292.

⁵ FC, pp. 479, 480.

1. Delimitación de la interpretación filosófica de los mitos

En primer lugar, a diferencia de la interpretación alegórica, que pretende traducir el lenguaje cifrado de los mitos a un lenguaje claro y así agotar el significado de los mitos, la interpretación filosófica trata de captar –sin agotarla– su sustancia, respetando y dejándose instruir por el enigma original de los símbolos, pero promoviendo un pensamiento autónomo y responsable.⁶

La hermenéutica filosófica del mito debe ser diferenciada también de la especulación gnóstica.⁷ La gnosis es el producto del pensamiento especulativo que, a partir de una interpretación de los símbolos y los mitos, reduce el mito a una función explicativa, olvidando la función simbólica de descubrimiento y de manifestación de una dimensión de la experiencia humana que sin él quedaría cerrada y velada. La gnosis produce un falso saber donde lo inescrutable de la experiencia del mal queda liquidada (por ejemplo, en el concepto de “pecado original”). La interpretación filosófica reconoce que los mitos expresan una experiencia que el saber nunca puede agotar, la cual siempre desemboca en lo inescrutable e insondable: que el mal es algo que comienza por la libertad, pero que también está ya ahí para la libertad.⁸ Ricoeur enfatiza la irreductibilidad de los símbolos y de los mitos a toda interpretación alegorizante y a toda elaboración gnóstica. Esa irreductibilidad procede del aspecto trágico, no ético, del mal que se anuncia en muchos mitos y que pone en cuestión los intentos de reducir el misterio del mal y de explicarlo como un acto de la libertad que pone el mal. La libertad del hombre más bien está puesta en un mundo donde ya existe el mal. Los mitos revelan entonces una situación ontológica del hombre en medio del ser.⁹

La hermenéutica de los mitos también se diferencia del saber absoluto. Ricoeur sugiere que la tarea más grande del pensar es encontrarle un sentido al mal, que es esencialmente contingente. Pero también advierte que esto suscita una tentación –aún más peligrosa que la de la alegoría y la de la gnosis– para el pensamiento filosófico que quiere partir de una interpretación de los mitos: pasar de la contingencia a una cierta necesidad del mal. Los intentos que cedieron a esta tentación no pudieron dar razón de la inclusión de esa contingencia en un esquema significativo totalizador: algunos dejan caer la

⁶ FC, p. 311; CI, pp. 295-296.

⁷ “Todo mi esfuerzo tenderá a disociar el mito de la gnosis”, FC, 312.

⁸ FC, pp. 312-313; CI, pp. 295-296; 304.

⁹ CI, pp. 304-306.

contingencia fuera de la necesidad –como lo hacen los sistemas no dialécticos de Plotino y Spinoza –, que no triunfan frente al mal real sino frente a un simulacro estético del mal; otros incluyen a la contingencia dentro de cierto esquema significativo –como en el caso del sistema dialéctico de Hegel–, logrando así un saber absoluto sin restos, pero al precio de eliminar de raíz el hiato que hay entre el mal que se pone y lo trágico del mal que ya está ahí, y así liquidar lo injustificable del mal y la gratuidad de la reconciliación por medio de una disolución del perdón de los pecados en una reconciliación filosófica.¹⁰ Frente al fracaso del saber absoluto Ricoeur pregunta si no habrá que buscar la respuesta por el lado de una historia con sentido antes que en una lógica del ser. ¿Es posible –pregunta Ricoeur– concebir una historia con sentido en la que la contingencia del mal y la iniciativa de la conversión sería conservadas y englobadas, una historia en la que lo trágico del mal sea reconocido y sobrepasado al mismo tiempo? Pero enseguida admite que sólo es posible una interpretación filosófica de los mitos a la luz de una reconciliación no sabida sino pensada por un pensar que espera “a pesar del” mal, “gracias al” mal y “cuanto más” abunda el mal, y un pensar que puede concebir a partir de esto una historia con sentido.¹¹

Finalmente, la hermenéutica filosófica de los mitos se distingue de la teología. Mientras que ésta es un pensar orientado por la interpretación de una determinada tradición religiosa y que trata de producir un discurso según la coherencia interna del kerygma, el filósofo, aunque piensa a partir de la escucha del kerygma, debe mantener una distancia que posibilite la autonomía que exige la filosofía. No es que debe poner entre paréntesis lo que ha escuchado y lo que cree, pero tampoco debe poner a la filosofía en una relación servicial con respecto a la teología. Entre al abstención de la fe y la capitulación del pensar autónomo, Ricoeur propone la vía que denomina “*approche philosophique*”¹², a la que define de la siguiente manera:

“Yo tomo ‘*approche*’ en su sentido fuerte de aproximación. Por ello entiendo el trabajo incesante del discurso filosófico por ponerse en relación de proximidad con el discurso kerygmático y teológico. Este trabajo de pensamiento es un trabajo a partir de la escucha y sin embargo en la autonomía del pensamiento responsable. Es una reforma incesante del pensar, pero en los límites de la simple razón; la conversión del filósofo es una conversión en la filosofía y a la filosofía

¹⁰ CI, pp. 306-309.

¹¹ CI, p. 310.

¹² CI, p. 394.

según sus exigencias internas. Si no hay más que un *logos*, el *logos* de Cristo no me exige, en tanto filósofo, otra cosa que una más completa y más perfecta puesta en obra de la razón; nada más que la razón, pero *toda* la razón.”¹³

En otro lugar Ricoeur agrega que el discurso del filósofo mantenido en la proximidad del kerygma es el de la religión en los límites de la razón.¹⁴ Entonces la hermenéutica filosófica de los símbolos es un pensamiento autónomo y responsable que se deja instruir por el kerygma que escucha pero que luego piensa por sí mismo.¹⁵

Con esta delimitación en mente veremos a continuación la interpretación filosófica de los mitos.

2. La interpretación filosófica del mito

Ricoeur aborda al mito desde tres ángulos. En primer lugar, desde la constitución de su forma, ya que la hermenéutica no puede comprender sin explicar, es decir, sin llegar a la semántica profunda del mito. En segundo lugar, por su intención de decir algo, ya que el lenguaje no está encerrado en la clausura de los signos sino que dice algo de la realidad, tiene una referencia a la realidad extralingüística. En tercer lugar, el mito es enfocado como un lenguaje en que se revela el ser, como desocultamiento de la verdad, ya que para Ricoeur el lenguaje no es tanto hablado por los hombres sino hablado a los hombres.¹⁶ Y también en el mito hay un decir del ser que habita en el hablar del hombre.

2.1. Análisis del mito por la constitución de su forma

Ricoeur comienza afirmando que el mito es ante todo una “forma de discurso” que ostenta una pretensión al sentido y a la verdad y por eso hay que ubicarlo en el marco de las ciencias semiológicas.¹⁷ Dentro de este marco Ricoeur utiliza el modelo estructural para abordar al mito como forma de dis-

¹³ CI, p. 394.

¹⁴ CI, p. 402.

¹⁵ FC, pp. 481, 484, 31; CI, pp. 295-296.

¹⁶ CI, p. 315.

¹⁷ Paul Ricoeur, “Mythe”, *Encyclopaedia Universalis*. XI. Paris, Encyclopaedia Universalis France, 1971, p. 884, col. 2. (Citaremos este artículo como “M”.)

curso. Hay ciertos presupuestos de este modelo que son determinantes para Ricoeur y que sintéticamente son los siguientes:

a) Sólo hay que tener en cuenta las reglas de juego del lenguaje, no los acontecimientos; es decir, hay que oponer la lengua (*langue*) a la palabra (*parole*) o discurso;¹⁸

b) en la lengua sólo se deben considerar los estados del sistema en un momento dado y no sus cambios; es decir, hay que tener en cuenta su constitución sincrónica, no su diacronía o su historia;

c) en el sistema de la lengua sólo se deben tener en cuenta las relaciones de oposición y de combinación entre los elementos; es decir, sólo se debe atender a la forma y no a la sustancia fonológica ni semántica, y

d) el sistema de la lengua debe ser considerado como un conjunto cerrado en sí mismo, sin referencia a la realidad, ni a la psicología ni a la sociología de los locutores.¹⁹

Al aplicar estos presupuestos, Ricoeur comienza advirtiendo que, a primera vista, el mito pertenece al ámbito de la palabra (*parole*) o del discurso, ya que es una especie de relato en que las frases se suceden en un tiempo irreversible y que se relaciona con un tiempo pasado; sin embargo, también pertenece al ámbito de la lengua (*langue*) porque si bien es cierto que siempre hay varias versiones del mismo mito, también hay una estructura invariante en todas esas versiones, y esto es lo que sustrae al mito del tiempo. Esta ordenación y disposición de sus elementos hace del mito una estructura sincrónica situada en el tiempo reversible de los sistemas. Para la explicación estructural son esas estructuras permanentes las que rigen las unidades sucesivas del relato en una versión dada y todo el corpus constituido por el conjunto de las versiones y variantes del mismo mito. Además, esa estructura permanen-

¹⁸ Ricoeur distingue al discurso respecto del sistema de la lengua: en primer lugar, el discurso se presenta como un *acto*, como un acontecimiento transitorio y evanescente, que Benveniste denominaba “instancia de discurso”, y que se opone al sistema que es atemporal y virtual; en segundo lugar, el discurso implica una secuencia de elecciones por las que se eligen ciertas significaciones y se excluyen otras, mientras que el sistema es coercitivo, no se lo elige; en tercer lugar, esas elecciones producen nuevas e infinitas combinaciones de palabras y frases, a diferencia del repertorio finito y cerrado de los signos; en cuarto lugar, en la frase el acto de discurso tiene una referencia extralingüística, mientras que en el sistema los signos sólo se refieren a otros signos; y en quinto lugar, el acontecimiento de discurso tiene un sujeto que toma el sistema anónimo de signos que la lengua pone a su disposiciones para producir un nuevo acto de habla, mientras que el sistema de la lengua es anónimo. Ver CI, pp. 86-89.

¹⁹ CI, p. 58; M, p. 884, col. 3.

te e invariante hace que el mito no sólo esté relacionado con un acontecimiento pasado sino que también rijan la vida presente a través del rito. En esto también se manifiesta la reversibilidad en el mito²⁰. De modo que el primer presupuesto lleva a tomar al mito como una estructura situada en un tiempo reversible y no en el tiempo irreversible; por tanto, en el orden del sistema y no en el de los acontecimientos.

El segundo presupuesto exige explicitar la estructura permanente que liga entre sí la cadena de frases de que está compuesto un mito en sus distintas versiones. El análisis estructural –y aquí Ricoeur se basa en el que Lévi-Strauss aplica al mito de Edipo– descubre esta estructura ubicando a todas las frases que componen un mito en un cuadro de doble entrada en el que las columnas verticales corresponden a los paquetes de relaciones y que la lectura horizontal ubica en una serie de relaciones combinatorias de las relaciones explicitadas por las columnas verticales. Este cuadro de doble entrada explicita dos dimensiones: una irreversible y diacrónica, que corresponde a la lectura horizontal, la otra reversible y sincrónica, que corresponde a las columnas verticales. La estructura permanente del mito aparece en la dimensión vertical, la cual hace aparecer los paquetes de relaciones. Aquí se aprecia que, para el análisis estructural, las verdaderas unidades constitutivas del mito no son las relaciones expresadas por las frases o mitemas, sino los paquetes de relaciones. Por ejemplo, en el análisis estructural del mito de Edipo de Levi-Strauss, las frases que componen el mito son ubicadas en cuatro columnas verticales o “paquetes de relaciones”. Todas las frases de la columna se refieren al mismo tipo de relación, aunque digan cosas distintas. La primera columna corresponde a las relaciones de parentesco sobrestimadas, la segunda a las relaciones de parentesco subestimadas, la tercera a las relaciones de autoctonía o de pertenencia del hombre a la tierra y la cuarta a las relaciones de negación de la autoctonía. Esta distribución hace aparecer la estructura permanente que liga unas con otras las frases o mitemas que componen el mito²¹.

²⁰ M, p. 884, col. 3; Ricoeur, P., *Les incidences théologiques des recherches actuelles concernant le langage*. Reédition. Paris, Institut Catholique de Paris, 1981, p. 29 (citaremos este trabajo como IT). Ricoeur deja claro que para poder darle este papel a las estructuras permanentes de los mitos hay que presuponer que el lenguaje es homogéneo en todos los niveles y en todas las unidades de que está compuesto; es decir, implica asumir que las leyes por las que se oponen y combinan las unidades más pequeñas que la frase –como los fonemas, morfemas y semantemas– son las mismas que rigen las unidades más grandes que la frase y que, en el caso de los mitos, son los mitemas.

²¹ M, p. 884, col. 3; IT, pp. 30-32.

El tercer presupuesto exige tener en cuenta sólo las relaciones de oposición y de combinación entre los elementos del sistema. Ricoeur muestra cómo el análisis estructural del mito satisface esto porque descubre una combinatoria en las relaciones que hay entre las relaciones correspondientes a las distintas columnas: la cuarta columna es a la tercera lo que la segunda es a la primera. Esta relación de proporcionalidad entre las relaciones expresa la ley estructural del mito analizado. La comparación entre las distintas versiones o variantes del mismo mito no hará otra cosa que mostrar la combinación fija de estos paquetes de relaciones. En efecto, esas comparaciones ofrecen diferencias cuyas correlaciones significativas permiten someter el conjunto de todas las versiones a operaciones lógicas para dar finalmente con la ley estructural del mito. Esa ley expresará el conjunto de las relaciones entre todas las columnas verticales y en las distintas dimensiones de cada relación. Aquí se aprecia que el mito es tomado por el análisis estructural como un instrumento lógico ya que es analizado como algo que opera con relaciones y que opera mediaciones entre términos contradictorios. Es a este nivel que se puede decir que la combinación de los paquetes de relaciones hace que ellos adquieran una función significante²².

Finalmente, el cuarto presupuesto exige tomar al sistema como un conjunto cerrado de signos sin ninguna referencia exterior a él. El mito es considerado por el análisis estructural como un conjunto de relaciones internas de dependencia donde no interesa la referencia a la realidad ni al locutor, ni el grado de verdad que por esas referencias podría tener el mito. La única relación del mito con algo exterior a él –aceptada por los estructuralistas– es la relación de homología o de disposición idéntica de elementos entre las estructuras del mito y las estructuras de clases sociales, de grupos, de parentesco, de clasificaciones de plantas, de animales, de cosas, acontecimientos, funciones²³. Es decir que la relación es entre una estructura y otra estructura,

²² M, pp. 884, col. 3-p. 885, col. 1; IT, pp. 30-32. Aquí Ricoeur señala una vez más la perspectiva ahistoricista del análisis estructural. Para Levi-Strauss el pensamiento mítico procede de la toma de conciencia de ciertas contradicciones y tiende a su mediación progresiva a través del mito. La mentalidad primitiva ya es lógica. Por eso no se puede oponer, como querían Levi-Bruhl y Durkheim, la mentalidad primitiva y la mentalidad lógica. La mentalidad mítica tiene la misma lógica que la ciencia, pero la aplica a otra realidad. Es decir, el hombre siempre ha tenido y tiene la misma lógica (perspectiva ahistoricista), lo que cambia son los objetos a los que la ha aplicado. IT, p. 32.

²³ M, p. 884, col. 3-p. 885, col. 1.

pero nunca entre el lenguaje y aquello de lo cuál él dice algo²⁴.

Ahora bien, ¿Qué valor tiene el análisis estructural del mito para la interpretación filosófica? Ricoeur distingue un valor positivo y otro negativo. Por un lado ve al abordaje estructural como una etapa necesaria para hacer aparecer la estructura profunda del mito, pues es de ésta que puede llegar a salir a la luz su intención significante.²⁵ Pero por otro lado deja en claro sus puntos cuestionables: su pretensión de agotar la inteligencia de los mitos; la supresión de toda pretensión que el mito pudiera tener de decir algo verdadero o falso acerca del origen del mundo, del origen de los dioses; su propuesta de decodificar el mito pero no de comprenderlo, es decir, de extraer del mensaje conocido el código desconocido y no de interpretar un mensaje desconocido a partir de un código conocido.²⁶ Si el análisis estructural muestra que el lenguaje no es hablado por sino a los hombres, entonces está señalando hacia algo en lo cual el hombre existe, a una dimensión ontológica revelada en el lenguaje mismo. Pero para incluir esta dimensión en el discurso filosófico, es necesario superar el análisis estructural.

Esta superación, que inicia un movimiento orientado a la intención significativa y a la revelación de una verdad ontológica del mito, en realidad es una superación que el análisis estructural hace de sí mismo a partir de sus propios supuestos. En efecto, argumenta Ricoeur, hay que comprender “lo que” cada frase dice para poder saber qué tienen las distintas frases en común y así tener

²⁴ A partir del análisis estructural anterior, Ricoeur caracteriza al mito y extrae de ello una consecuencia sobre la relación entre el hombre y el lenguaje: “Así, ubicado sobre el fondo de una explicación estructural generalizada, se ven reforzados algunos rasgos importantes de esta *mito-lógica*: en primer lugar, la pertenencia del mito, en tanto relato, al conjunto de las estructuras semiológicas; a continuación, el carácter formal del sistema de las oposiciones y de las combinaciones que reina sobre el conjunto del dominio semiológico; finalmente, y quizás sobre todo, el funcionamiento absolutamente inconsciente de las regularidades que aseguran el carácter lógico del sistema. Si se insiste sobre este último punto, hay que decir que el mito no es hablado por los hombres, sino más bien que, como seres que hablan, éstos lo habitan y sólo ejercen sobre él el dominio aparente de todos los hablantes sobre los efectos de sentido de los sistemas semiológicos.” M, p. 885, col. 1.

²⁵ M, p. 885, col. 3. En el contexto de su hermenéutica textual Ricoeur justificar el papel del análisis estructural en “La fonction herméneutique de la distanciation”, en Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris, Seuil, 1986, pp. 112, 116 (citaremos este texto como FHD); “Expliquer et comprendre” en: *Du texte à l'action*, p. 166 (citaremos este texto como EC); “Qu'est-ce qu'un texte?” en: *Du texte à l'action*, pp. 155, 156 (de ahora en adelante citado como QT); “Le modèle du texte: l'action sensée considérée comme un texte”, en: *Du texte à l'action*, p. 208.

²⁶ M, p. 885, col. 2.

un criterio para construir tales paquetes y no otros; además, la construcción de un paquete está determinada por un enunciado –cuyo significado también debe ser comprendido– que todas las frases que componen el paquete dicen en común; y finalmente, la posibilidad de poner en una relación de oposición los distintos paquetes y de ver el mito como mediación entre los paquetes como términos contradictorios supone el enunciado de los problemas para los cuales los paquetes constituyen soluciones opuestas, de otra manera tendríamos las soluciones (los paquetes como enunciados sobre algo) pero no sabríamos cuál es el problema. Por lo tanto, se puede decir que la explicación estructural del mito recurre implícitamente a la significación que el mito tiene en tanto relato del origen y del fin, en tanto que dice algo sobre situaciones límites como la muerte, el sufrimiento, la enfermedad. Por lo tanto, el mito no es simplemente una organización de elementos sino que también es un lenguaje que tiene un significado irreductible a la combinatoria de los elementos del sistema.²⁷

Esto lleva a Ricoeur reconocer que en el marco de las ciencias semiológicas hay dos modelos para abordar al mito como forma de discurso, el modelo estructural, salido de la fonología y de la semántica estructural, que acentúa la textura sintáctica del mito, y el modelo del proceso metafórico, que valora el juego interno de los contenidos semánticos. Estos dos modelos no se excluyen sino que se complementan mutuamente.²⁸ El mito es un hecho de estructura cuyo análisis exige aceptar que también es un discurso que tiene una constitución simbólica de base y gracias a la cual los enunciados que lo componen pueden ser entendidos como frases que dicen algo acerca de algo. Esa constitución simbólica es producida por un proceso metafórico instaura los campos semánticos.²⁹ No es posible discernir las homologías estructura-

²⁷ M, p. 885, cols. 2 y 3; ver también IT, pp. 32-33. Según Ricoeur, a pesar de afirmar que la frase o mitema está situada en el prolongamiento de las unidades lingüísticas de menor complejidad –como el fonema o el morfema–, Levi-Strauss admite que el mito se elabora sobre la base de una unidad de otra especie que éstas, la frase. Sin embargo no se detiene en ella como un problema lingüístico original, pues piensa que más allá de la frase se va a encontrar unidades que son de la misma naturaleza que las unidades de menor complejidad que la frase. IT, p. 29.

²⁸ M, p. 884, col. 2; CI, pp. 80-81.

²⁹ Ricoeur, P., *La métaphore vive*. Paris, Seuil, 1975, p. 127. Por falta de espacio no podemos desarrollar aquí la teoría ricoeuriana de la metáfora, que está expuesta en la obra recién citada, sobre todo en los estudios 3, 6 y 7. Se pueden encontrar síntesis de esta teoría en Ricoeur, P., “Parole et symbole”, *Revue des sciences religieuses*, 49 (1975), n° 1-2, pp. 144-148; Ricoeur, P., “Biblical hermeneutics” en: *Semeia*, 1975, n° 4, pp. 75-87 (este texto será citado como BH).

les y elaborar la sintaxis de los signos del sistema sin un mínimo de inteligencia de la creación metafórica de sentido que instituye el campo semántico.³⁰ Además, si la unificación de las frases que componen el mito sólo es posible si se puede expresar en una frase lo que las unifica en paquetes de relaciones, y si para entender esa frase es necesario que tenga un significado, un campo semántico instaurado, entonces se puede decir que el mismo análisis estructural, al hablar de “paquetes de relaciones”, está presuponiendo un proceso metafórico porque éste instauro los campos semánticos. El mito exige aceptar el hecho de estructura y el proceso metafórico.³¹ Esto significa que la recuperación del sentido exige una comprensión de las estructuras, pues los símbolos siempre significan dentro de un determinado orden de interrelaciones gracias al cual ellos se interpretan mutuamente y así evitan el empobrecimiento alegorizante y la hipertrofia de la imaginación.³² Además, la inteligencia hermenéutica de los mitos no puede recuperar su sentido simbólico, no puede dejarse alcanzar por su sobredeterminación, sin un acceso a la semántica profunda de los mitos, la cual no puede ser explicitada más que por un análisis estructural previo.³³ De modo que hermenéutica y estructuralismo no son dos especies internas al género común de la comprensión y, por tanto, no se oponen en el mismo nivel.³⁴ Por eso Ricoeur concluye que ambos enfoques deben combinarse, ya que ninguno puede tener éxito separado del otro³⁵.

³⁰ CI, pp. 59, 63.

³¹ M, p. 886, cols. 1 y 2.

³² CI, pp. 60-63.

³³ M, p. 886, col. 3; IT, p. 34; FHD, pp. 112, 115; EC, p. 166.

³⁴ CI, pp. 57-58.

³⁵ Paul Ricoeur, “Contribution d’une réflexion sur le langage a une théologie de la parole”, *Revue de Théologie et de Philosophie* (Lausanne), vol. 18 (1968), pp. 309-310. Esta combinación es exigida también por ciertas peculiaridades del mundo mismo de los mitos. Para Ricoeur el universo de los mitos se puede dividir en dos áreas bien delimitadas, el área totémica y el área semítica, helénica e indoeuropea. En el área totémica predomina el elemento sintáctico, la coherencia sincrónica y la fragilidad semántica. En el área semítica –o modelo kerygmático– en cambio, la organización sintáctica en los mitos es débil, pero su riqueza semántica permite una recuperación constante del contenido por una tradición interpretante, es decir, permite una diacronía fuerte. De acuerdo con esta diferenciación interna al mundo de los mitos, hay que ver en cada caso si los mitos a investigar son más ricos desde el punto de vista semántico –como es el caso de los mitos y relatos bíblicos que interesan a Ricoeur– o más rigurosos desde el punto de vista sintáctico –como es el caso de los mitos del área totémica estudiados por Levi-Strauss. Ricoeur reconoce que el análisis estructural es más apropiado

2.2. Aproximación al mito por su intención significativa

El mito es un relato que tiene una riqueza simbólica. De esta naturaleza simbólica del mito sólo podrá dar cuenta un enfoque que considere al lenguaje como un discurso y no sólo como un sistema de signos. Ahora bien, si el mito es un discurso, hay que aceptar que dice algo sobre algo. Ricoeur enfatiza que es necesario analizar este “dice” atribuido al mito. Para ello toma prestada de Mircea Eliade la hipótesis de que el mito es un relato de los orígenes y que, como tal, asume una función de instauración. El mito siempre habla de un evento fundador del mundo, de las cosas y del hombre, y que ha tenido lugar en un tiempo primordial anterior a la historia³⁶. Los acontecimientos fundadores no pertenecen a la cadena de acontecimientos normales que ocurren dentro del tiempo histórico.

Sin embargo, como relato de los orígenes, el mito no queda limitado a un evento pasado sino que experimenta una expansión de su significación en dirección de la representación, la acción y el sentimiento. En los mitos aparecen dioses y seres sobrenaturales, pero llegan a ser seres míticos en la medida en que son los personajes de un drama en que se relaciona el tiempo histórico con un tiempo primordial, por eso interesan más por la función de instauración que cumplen en ese drama que por lo que ellos son. Es decir, que la representación de seres sobrenaturales es secundaria por relación al drama del origen. Pero puede suceder que esas figuras cobren autonomía respecto

para el modelo totémico, pero no cree que sea incapaz de orientar la comprensión hermenéutica de la historicidad propia de los mitos semíticos y de sus recuperaciones interpretativas que forman una tradición. Ver CI, pp. 35, 36, 44, 45, 47, 52-53, 57-59, 309-310; M, p. 886, cols. 2 y 3.

³⁶ M, pp. 886, col. 3-887, col. 1; IT, p. 35. “La noción de relato de los orígenes que nos sirve de guía conlleva una decisión concerniente al tiempo; en efecto, según esta fórmula sólo hay mito si el acontecimiento fundador no tiene lugar en la historia sino en un tiempo anterior a la historia: esto es lo propiamente mítico, el tiempo anterior a la historia, el tiempo primordial (Eliade), ‘en aquél tiempo’... En consecuencia, es esencialmente la relación entre nuestro tiempo con aquél tiempo lo que constituye el mito, cualquiera sea la cosa instituida... ya sea el nacimiento del mundo en su conjunto, el todo de la realidad o de un fragmento, incluso de una planta o de una institución, o de una regla, o la existencia del hombre según tales condiciones. Hay mito siempre que el surgimiento en el tiempo es relacionado con aquel tiempo originario.” IT, p. 35. Ricoeur enfatiza esta relación del mito con un tiempo anterior al tiempo histórico en otra definición de mito como narrativa de los orígenes que da en “Myth and History” en Mircea Eliade (Ed.), *The Encyclopedia of religion*, New York, Macmillan Publishing Company, 1987, Vol. 10, p. 273, col 2, donde dice que “es precisamente esta relación entre nuestro tiempo y el tiempo del mito lo que constituye el factor esencial que constituye al mito. (Citaremos este artículo como MH.)

del drama del origen y se pueda relatar su historia independientemente de éste. Pero entonces se ha pasado del mito a la mitología. Se habla en este caso de una expansión representativa o figurativa del mito.³⁷ Por expansión, el mito dice algo del ser de los dioses que actúan en la drama del origen.

Pero hay además una expansión del mito en dirección de la acción. En efecto, en la medida en que el mito instaure el vínculo entre el tiempo histórico y el tiempo primordial, adquiere un valor de paradigma para el tiempo presente. Entonces el mito dice: “así se hicieron las cosas en el origen, así mismo deben ser hechas hoy”. El mito se expande hacia la acción al instaurar la repetición ritual de las conductas arquetípicas realizadas en el origen. Es decir que primero está el relato de los orígenes o historia fundamental, luego el paradigma y finalmente la repetición ritual. En otros términos, se pasa del mito como historia significativa al mito como historia ejemplar, y de ésta a una institución ritual, por ejemplo, de un poder político o de una costumbre. Pero lo que funda esta secuencia siempre es la relación entre el tiempo histórico y el tiempo originario.³⁸

Ahora bien, la repetición ritual del relato de los orígenes transporta al hombre desde el tiempo histórico al tiempo fundamental. Esto significa que el hombre es llevado a un nivel distinto del cotidiano y profano; el mito transporta al hombre a un ámbito que es sagrado. En este ámbito el hombre puede experimentar sentimientos de otro nivel que los sentimientos profanos. En la repetición ritual del mito el hombre experimenta el sentimiento de lo sagrado, que Ricoeur describe como sentimientos de temor y de amor ante lo *tremendum fascinosum*. Por lo tanto, también hay una expansión del mito en dirección del sentimiento y la emoción. Ricoeur sugiere que el recitado del mito y la acción ritual suscitan en el hombre una especie de interiorización emocional que engendra lo que se podría denominar el núcleo mítico-poético de la existencia humana³⁹ y que Ricoeur estudiará luego dentro del enfoque ontológico del mito⁴⁰.

³⁷ M, p. 887, col. 1; IT, pp. 35-36. Ricoeur agrega aquí que, cuando el mito pierde su vinculación con la función de instauración, pierde su especificidad entre los demás relatos sometidos al análisis estructural.

³⁸ M, p. 887, cols. 1 y 2; IT, pp. 36-37.

³⁹ M, p. 887, col. 2; IT, p. 37.

⁴⁰ Esta expansión del mito hacia la representación, la acción y el sentimiento, permite establecer los límites del mito y diferenciar el mito de otros relatos. Si no hay instauración de una acción, de una institución, de un sentimiento, no hay mito. Esto permite diferenciar, por ejemplo, al mito de la fábula, la cual no instituye nada en el orden del relato, en la acción, ni en la afectividad. M, p. 887, col. 2; IT, pp. 37-38.

Con las tres expansiones del mito hacia la representación, la acción y el sentimiento, la definición del mito como relato de los orígenes ha sufrido una ampliación. Por eso ahora hay que plantear el problema inverso: ¿Cuáles son los límites del mito? Es decir, es necesario saber hasta dónde se extiende el mito y, a partir de esto, lo que ya no es mito. Ricoeur trata de responder a esta cuestión explorando –siempre a nivel de la dimensión semántica– las extensiones que el mito experimenta hacia y las fronteras que mantiene con otras formas de discurso que, por medios distintos a los del relato de los orígenes, también ejercen una función instauradora. Aquí nos interesa especialmente la expansión del mito hacia la historia de la salvación y la escatología.⁴¹ La intención significativa del mito se revela bien en el contraste con estas formas de discurso porque es sólo en el plano del significado no en el de la forma (todos son relatos) que se los puede diferenciar.⁴²

Primeramente explora Ricoeur la expansión del mito hacia la historia de la salvación. Mientras que la intención del mito es relacionar el tiempo histórico con un tiempo primordial, la historia bíblica de la salvación religa la confesión de fe a la narración de actos de liberación. La historia de la salvación⁴³ posee una estructura que le ha permitido distender el esquema narrativo hacia atrás, para poder englobar la gesta de los ancestros, las sagas de los patriarcas y, finalmente, los mitos del origen. Gracias a esta extensión hacia atrás del esquema narrativo y a la atracción que el relato ha ejercido sobre otros documentos, fue posible que un discurso de un género muy diferente como el de los mitos de la creación –tomados del área cultural acadiana, sumeria y cananea– se fusionara con el género de la historia de la salvación⁴⁴. En virtud de esta fusión, se puede hablar de una historización del mito, por la cual se puede comprender la creación como primer acto de liberación. Esto es

⁴¹ M, p. 887, col. 2; IT, pp. 37, 38.

⁴² IT, p. 38. En la interpretación que presentaremos después mostraremos cómo esta expansión e intersección del mito con otras formas de discurso –las cuales permiten delimitar su intención significativa– es pensada por Ricoeur a partir de una estructura kantiana de pensamiento.

⁴³ Ricoeur toma como modelo ejemplar el relato bíblico que se encuentra en el Deuteronomio 26: 5-9. No se trata de un relato mítico sino de un relato-confesión que cubre la historia de Israel desde la ida a Egipto hasta el don de la tierra prometida, pasando por el acontecimiento fundador del Éxodo. Esta secuencia del relato se constituye en una estructura en la que se han insertado relatos y crónicas de orígenes muy diversos como, por ejemplo, la saga de los patriarcas, la revelación del Nombre de Dios en el Monte Horeb, la revelación de los grandes documentos legislativos en el Sinaí y la marcha por el desierto.

⁴⁴ M, p. 887, cols. 2 y 3.

posible porque la saga de los ancestros, al remontarse siempre más atrás hacia un ancestro más primitivo, permitió tratar los mitos de creación como un prefacio a la historia de los patriarcas. A su vez, esta historia sirvió de prefacio al gran relato del credo del Éxodo. Ricoeur dice que el punto de sutura del mito y del relato está ubicado en la llamada de Abrahám, que cierra la historia de los orígenes y abre la de los patriarcas. En segundo lugar, y a la inversa de lo anterior, se puede hablar de una mitización de la historia de la salvación por su contacto con los mitos del origen. En efecto, si se considera a las instauraciones e instituciones posteriores a la creación primordial como una creación continua, y si además se integran a este proceso de creación continua las decreaciones y catástrofes que también han instituido algo, como es el caso de la condición actual del hombre caído, entonces el mito deja de ser meramente cosmogónico para transformarse también en un relato de la instauración del mal. A partir de esto la salvación es vista como una recreación, como un nuevo comienzo; aparece una contaminación entre el comienzo según el mito y el nuevo comienzo según la historia de la salvación. Entonces los actos liberadores que relata la historia de la salvación podrán ser vistos como nuevas creaciones y es así como los relatos de regeneración presentados por la historia de la salvación se mitifican, es decir, se hunden en la fuerza del mito gracias a una identidad profunda y fundamental: todo lo que comienza en este mundo es el comienzo de un mundo. De acuerdo con esto, sólo se puede comprender la creación por la recreación, y toda nueva creación tendrá la solemnidad de la primera creación. En esto consiste la mitificación de la historia de la salvación al contacto con los mitos del origen⁴⁵.

Según esta extensión hacia la historia de la salvación, el mito puede decir no sólo el primer origen sino también las nuevas creaciones, las cuales, por la fuerza del mito, puede ser dichas como comienzos del mundo. A la inversa, el origen, que es aquello que fundamentalmente el mito dice, puede ser dicho como recreación. Todo esto implica, según Ricoeur, una ampliación del concepto de mito:

“...debemos admitir que al referirnos a la historia de la salvación como un mito, estamos dilatando la noción de mito más allá de su estricto sentido de historia de los orígenes *in illo tempore*. La historia de la salvación se desenvuelve en el tiempo de los hombres más que en el tiempo de los dioses.”⁴⁶

⁴⁵ M, pp. 887, col. 3-888, col. 1; IT, pp. 38-40; MH, p. 277, col. 2.

⁴⁶ MH, p. 280, col. 2.

Pero hay también una expansión del mito hacia otra forma de discurso: la escatología. Mito y escatología tienen, según Ricoeur, intenciones significantes diferentes, pero que han podido fusionarse para constituir mitos escatológicos. El mito y la historia de la salvación tienen en común el estar volcados hacia el pasado y el tener la forma de relato. Pero el mito y la escatología son dos estructuras discursivas diferentes: una cuenta actos fundadores, la otra enuncia una nueva economía de la historia. La escatología es una especie de profecía⁴⁷ pero que anuncia acontecimientos que vienen no de la historia sino desde fuera de ella. Lo que la escatología anuncia es una nueva creación venida desde afuera de la historia. Por lo tanto, la escatología pertenece al ámbito de la promesa de algo nuevo. Ahora bien, siendo que el mito pertenece al ámbito de la repetición de lo mismo, se plantea la cuestión de cómo es que la escatología ha podido mitificarse. Ricoeur dice que esto es posible porque si se acentúa la novedad de la creación primordial más que su antigüedad, se puede pasar del esquema de la repetición de lo mismo del mito a la promesa de algo otro y así un mito de origen puede devenir un mito de toda fundación futura final. Además, el mito contiene un factor de futurización porque mediante la acción ritual instituida por el mito, la situación originaria es traída a la existencia presente y, entonces, el recuerdo de la creación es una

⁴⁷ En M, p. 888, cols. 1 y 2 Ricoeur explica la fusión del mito con la escatología partiendo de las peculiaridades de la profecía como relato. La relación de la profecía con el tiempo del relato es particularmente importante para comprender esto. La profecía supone el tiempo del relato porque supone que el tiempo de la profecía no puede ser otro que el tiempo de las iniciativas divinas, es decir, que el tiempo de una historia de la salvación. Pero la profecía rompe con el tiempo del relato pues, al anunciar el acontecimiento inminente, está llena de la historia efectiva y no con las tradiciones constituidas. Los profetas aplican a la inminencia de los acontecimientos que anuncian las categorías de la historia de la salvación ya constituida, pero lo hacen justamente para romper con esta historia. De esta manera, la profecía produce una transgresión del relato: anuncia que habrá una nueva intervención liberadora de Dios que eclipsará a la antigua y que instaurará una nueva historia, la cual es representada por la escatología por analogía con la historia ya constituida. Si hubo un Éxodo y una Alianza, ahora se describe la nueva historia como nuevo Éxodo y nueva Alianza. De pronto, explica Ricoeur, todo el pasado está como metaforizado, la tierra prometida deviene símbolo de la que no ha sido aún alcanzada. Un acento de futuro y de novedad hace estallar a todas las categorías del relato. Por esto la profecía es ante todo la tradición quebrada, el agotamiento de la pasada historia de la salvación. Sin embargo, a pesar de todas las diferencias que tiene con el relato, la profecía se fusiona con algo que tiene forma de relato —el mito— y lo hace en la forma de la escatología. Ricoeur se basa aquí en la escatología propia de la literatura tardía del canon hebraico. Aquí la escatología se caracteriza por proyectar una forma de profecía que puede tomar contacto con el mito.

promesa para el futuro; al instituir el rito, el mito se transforma en un modelo para toda creación futura. Como la creación es vivida ritualmente como recreación y, como la recreación es el fin de algo, a través del rito la idea de fin se va introduciendo en la estructura mítica. Entonces es posible comprender la filiación de sentido que hay entre los mitos del comienzo y los mitos del fin: todos los mitos de los comienzos del pasado son, de alguna manera, mitos del final porque comienzan a ser vistos como mitos de recomienzo y antes del recomienzo tiene que haber un final. Por estos desplazamientos se puede hablar de un mito del fin y decir que la escatología es mítica pues habla de un fin último que también es una creación final. Pero aparece aquí un límite del mito ya que, al tomar prestado sus modelos a los mitos de creación, la escatología no puede representarse lo nuevo de otra manera que como restauración de lo originario. De manera que siempre hay una contaminación entre mito y escatología, pues hay una indigencia de ésta para representar lo nuevo de otra manera que como repetición de algo primigenio, lo cual la acerca al mito. Y éste, en tanto que es mito de un comienzo mezclado siempre con un final de lo anterior al comienzo, se extiende siempre hacia la escatología. Mito y escatología se recortan y se recubren en un mismo terreno. Si embargo entre ambos siempre existe la diferencia que hay entre la referencia a un tiempo originario y una referencia hacia lo que viene y que inaugura verdaderamente una historia. Además, en el mito de creación hay una justificación de lo dado, mientras que en la profecía hay un cuestionamiento de lo dado a partir de lo nuevo.⁴⁸

Es decir que, por su extensión hacia la escatología, el mito, diciendo el origen, dice también el final, sólo que este final dicho por el mito no puede ser otra cosa que una restauración del origen.

Luego de explorar las fronteras del mito por el lado de la historia de la salvación y de la escatología, Ricoeur hace el siguiente balance:

“He querido mostrar que a partir del núcleo mítico hay un encadenamiento significativo con una historia kerygmática de la salvación gracias a esta especie de flexibilidad de los mitos de origen, los que entonces van a poder narrar otros comienzos que el primero y, en consecuencia, ponerse al abrigo de la constitución de una tradición... Por otro lado, hay un encadenamiento significativo entre la estructura mítica como relato de los orígenes y la profecía y la escatología, en la medida en que es a través de los recomienzos que aprehendemos los comien-

⁴⁸ IT, pp. 40-42; M, p. 888, cols. 1 y 2.

zos y porque es posible retomar los mitos de instauración en los mitos de restauración, los cuales serán entonces como una especie de doble de los mitos de los orígenes.”⁴⁹

A pesar de todas estas expansiones, Ricoeur deja claro que, en cuanto a su intención significativa, el mito se caracteriza distintivamente por una referencia fundamental al tiempo del origen que está fuera del tiempo de la historia humana. Lo que distingue al mito del relato es la salida fuera del eje esencialmente temporal que estructura todo relato:

“Mi hipótesis, afirma Ricoeur, es que el mito es regresivo en su constitución fundamental. Se trata de una regresión fuera del tiempo. Por esto, no podemos incorporar allí la constitución esencialmente temporal de los relatos, como el relato de los patriarcas. Por otra parte, estando volcado hacia el pasado, es necesario un contrapolo para dar cuenta de la esperanza y de la escatología.”⁵⁰

Ahora bien, el enfoque intencional del mito trabaja sobre la significación neutralizada, es decir, no se plantea la cuestión de la verdad de lo que el mito dice. El enfoque fenomenológico pone al descubierto lo que el mito dice, pero no se pronuncia sobre su posible verdad.⁵¹ Para abordar esta cuestión es necesario pasar al enfoque ontológico del mito.⁵²

2.3. Aproximación ontológica al mito

Ricoeur dice que esta tercera lectura del mito supone los dos enfoques precedentes y trata de decir el ser que habita en el hablar del mito. Ricoeur la aborda apelando al planteamiento de la cuestión de la verdad según el primer Heidegger y a la reevaluación del mito que Hans Jonas y Rudolf Bultmann han propuesto en conexión con el replanteo heideggeriano de la cuestión de la verdad.⁵³

⁴⁹ IT, p. 42. Más adelante mostraremos cómo este encadenamiento y esta flexibilidad del mito generan sentido gracias a la productividad filosófica de una estructura kantiana operante en la interpretación ricoeuriana del mito.

⁵⁰ IT, p. 42.

⁵¹ IT, p. 42.

⁵² FC, p. 484, 486; Ricoeur, P., *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris, Seuil, 1965, pp. 37, 38 (citaremos esta obra como F); CI, p. 294.

⁵³ IT, pp. 42-43. Aquí Ricoeur asume ciertas presuposiciones heideggerianas. En primer lugar, la crítica de la relación sujeto-objeto, la cual ha permitido superar el concepto de verdad

Para desarrollar el enfoque ontológico del mito, Ricoeur sostiene que es necesario superar la distancia que hay entre la cultura moderna y la cultura en la que se inscribe el mito para poder hacer nuestro algo que ha llegado a ser extraño para nosotros en tanto modernos⁵⁴.

La primera forma de superar esa distancia y restaurar la revelación ontológica del mito es la desmitologización, es decir, la eliminación de las categorías culturales en las que está expresado el kerygma, para lo cual hay que instalarse en las certezas de nuestra cultura moderna⁵⁵. La desmitologización permite eliminar la intención explicativa o falso logos del mito y rescatar su dimensión simbólica⁵⁶. Pero esto no es suficiente, porque después de atenernos a nuestras certezas para rescatar el verdadero significado del mito, debemos transportarnos a otro universo de sentido, hacer vacilar la seguridad de nuestro discurso moderno para que surja un espacio discursivo en el que pueda tener sentido la cuestión del ser creado, del ser perdido o salvado, condenado o justificado, incluso como cuestión previa a la fe —lo que Bultmann

como correspondencia sujeto-objeto para pasar a la verdad como desocultamiento del ser. Y esto permite plantear la cuestión del tipo de desocultamiento del ser que el mito opera. En segundo lugar, la reformulación del hombre no como sujeto sino como ser en el cual surge la cuestión del ser. Esta reformulación ha dado origen a la interpretación existencial del mito, que consiste en el desciframiento de las dimensiones ontológicas fundamentales del mismo. Tercero, la noción de mundo como horizonte, como teatro en que se desenvuelve la cuestión del ser para cada existente. Los mitos también hablan del mundo, de su origen. Lo que hay que saber es si este mundo del que hablan los mitos es el mundo de la ciencia o el mundo como horizonte de comprensión de la existencia humana. En cuarto lugar, la idea del lenguaje como estructura ontológica de la existencia humana, es decir, como medio a través del cual se articula una comprensión existencial. El centro de gravedad aquí está no en el lenguaje como enunciación sino en la comprensión que se explicita a través del lenguaje. Ver para esto IT, pp. 43-45. A partir de estos planteamientos heideggerianos, Jonas y Bultmann propusieron una nueva aproximación al mito, a la que denominaron “interpretación existencial”. La idea central consistía en que el mito no explica la realidad sino que expresa una comprensión de la existencia. La idea de interpretación existencial del mito fue elaborada por primera vez por Hans Jonas. Según este autor, la vida espiritual tiende a interpretarse a sí misma por medios objetivos que mundanizan estructuras que son simbólicas. El mito sería uno de estos medios que produce esa especie de caída del símbolo en la objetivación. La tarea de la hermenéutica consiste entonces en desimplificar del mundo mítico y de su simbólica objetivada la significación que tiene para la existencia humana. Jonas aplicó este procedimiento a la Gnosis y Bultmann posteriormente lo aplicó para llevar adelante su programa de desmitologización del Nuevo Testamento. Ver IT, pp. 45-46.

⁵⁴ Ricoeur, P., “Le langage de la Foi”, *Bulletin du Centre Protestant d’Études*, 16 (1964), nº 4-5, pp. 17-18 (este texto será citado como LF).

⁵⁵ LF, pp. 17-18.

⁵⁶ FC, p. 482.

llama pre-comprensión⁵⁷-. Ricoeur añade que se trata de una lucha contra el olvido moderno de la cuestión del origen y del sentido de nuestra vida. Como se puede observar, la distancia cultural que impone el proceso moderno de secularización es una distancia no sólo entre nosotros y la cultura en que se ha expresado el mito, sino también entre nosotros y la cuestión de la que se trata en él.. Por hay que deconstruir las seguridades modernas para despejar el espacio de interrogación en que la cuestión del ser tenga sentido y posibilitar de esa manera que el mito recupere su poder de revelación ontológica y que la hermenéutica vea franqueada la vía para una recuperación de esta revelación⁵⁸.

Ricoeur piensa que la cuestión del ser es una cuestión que hoy tiene sentido porque la comprensión científica de la realidad siempre tiene lugar en una comprensión de mi existencia en el mundo. Debajo del conocimiento científico de los hechos está lo originario y lo primordial: el mundo como aquello en que las cosas aparecen y desaparecen. Desde aquí puede ser rescatado el sentido, por ejemplo, del relato de la creación del Génesis, el cual instauro el mundo como teatro de nuestra existencia.⁵⁹ La verdad del mito es el desocultamiento de la existencia como ser en el mundo, no como objeto o como hecho disponible para la ciencia y manipulable por la técnica. Y todo lo que revela esta lectura acerca del nacer, del morir, del existir, del decidir, todo esto pertenece, según Ricoeur, al ámbito de la precomprensión y restituye el suelo primordial en el que puede tener sentido aquello de lo que es

⁵⁷ Aquí puede apreciarse que es el ser que el mito desvela o revela lo que le está preocupando a Ricoeur.

⁵⁸ LF, p. 18, 20, 21.

⁵⁹ LF, pp. 21, 22. Desde esta lectura dice Ricoeur sobre el relato del Génesis: "Si bien es cierto que esta construcción está cosmológicamente perimida, sigue siendo verdadera existencialmente... (El universo) es aquél que es planteado como estructura de existencia en torno mío, como Umwelt, como mundo circundante. Por tanto, no es una naturaleza cosmológica la que presentada aquí, sino verdaderamente un Umwelt de existencia en cuyo centro el hombre es puesto como el ser que habrá de decidir y elegir y donde se desarrollará un destino. Por tanto, lo que es instaurado es el campo de una existencia y el territorio de un drama existencial." LF, p. 22. Aquí se puede observar que el replanteo heideggeriano del mundo, no como objeto para la ciencia, sino como horizonte, como teatro de la existencia, está orientando la lectura ontológica que Ricoeur hace del mito. También resulta claro cómo el hombre es tomado no como un sujeto sino como un ser en el que surge la cuestión del ser. En la interpretación que propondremos luego mostraremos que esta incorporación de lineamientos heideggerianos es realizada en virtud de una estructura kantiana que abre en Ricoeur la posibilidad del discurso ontológico.

cuestión en el ser creado, el ser perdido y el ser salvado.⁶⁰

Ricoeur cree que la cuestión del ser debe ser analizada en el nivel del lenguaje mismo. Como parte del ser del hombre (no como una facultad entre otras) Ricoeur sitúa el lenguaje en relación con la imaginación entendida como órgano de la exploración ontológica de las posibilidades existenciales más propias del hombre. Entonces, lo que el lenguaje tiene que decir es la apertura del hombre a sus posibilidades de ser y los proyectos por los que el hombre avanza hacia su ser.⁶¹ De esta manera, el lenguaje mitológico puede ser conectado con una precomprensión ontológica y, así, visto como un lenguaje que revela y desvela una posibilidad de existir propuesta al hombre.

La hermenéutica, por medio de la desmitologización y de la interpretación desenmascaradora y destructora de la escuela de la sospecha, puede hacer que el mito se muestre como palabra del ser, como palabra creadora que instituye al hombre como posibilidad.⁶² Era la desmitologización la que, animada por la recuperación del fondo simbólico del mito, constituía lo que Ricoeur llamaba una “segunda ingenuidad” y le permitía expresar su confianza en la posibilidad de una lectura ontológica del mito: “Yo creo que el ser todavía me puede hablar, obviamente ya no bajo la forma precrítica de la creencia inmediata, sino como una segunda inmediatez intentada por la hermenéutica.”⁶³ Frente a la afirmación atea de la resignación a la necesidad –exigida sobre todo por Freud– Ricoeur hace una llamada dirigido desde la imaginación de lo posible al corazón de la existencia humana:

“Lo revelado como tal es una apertura de la existencia, una posibilidad de existencia. En consecuencia, el círculo de la hermenéutica atea se encierra en lo necesario, pero el círculo de la hermenéutica kerygmática se abre a la creación de una posibilidad en el centro de la imaginación de nuestro lenguaje.

El desafío último es lo que acabo de denominar el centro mítico-poético de la imaginación y que es al mismo tiempo el punto de origen de la palabra, del hombre como palabra... Mi confesión es que el hombre es instituido por la palabra,

⁶⁰ LF, pp. 22-23.

⁶¹ LF, pp. 24, 25.

⁶² “Lo que queremos es escuchar, a través de esta destrucción, una palabra más original y más originaria, es decir, dejar hablar ese lenguaje del que yo decía que es más dirigido a nosotros que hablado por nosotros, que más que hablado por nosotros es hablado a nosotros. En otras palabras, se trata del acceso a la interpretación que es el motor de la hermenéutica. Es la espera y la escucha de un kerygma lo que constituye el resorte mismo de la empresa de la desmitologización.” LF, pp. 28-29.

⁶³ FC, p. 483.

es decir , por un lenguaje que es menos hablado *por* el hombre de lo que es hablado *al* hombre...

Finalmente, nuestra respuesta a la apología de la Necesidad y de la resignación es la fe en que el hombre es instituido, en el corazón de su fuerza mítico-poética, por una palabra creadora. La Buena Nueva ¿no consiste en que la *posibilidad* del hombre es suscitada por una palabra creadora.”⁶⁴

Todo esto es coherente con la convicción ricoeuriana de que el lenguaje no sólo tiene un sentido (enfoque fenomenológico) sino también una referencia, que los símbolos y los mitos nos hablan del ser del hombre y de su situación en el seno del ser en el cual el hombre surge (enfoque ontológico).⁶⁵

En el recorrido por los enfoques del mito hemos visto que Ricoeur integra la aportación del método estructural, la fenomenología husserliana y el análisis ontológico-existencial proveniente de un cruce de influencias de Heidegger, Jaspers y Marcel. Esto plantea la pregunta por las coordenadas epistemológicas y ontológicas que han permitido integrar estos enfoques y dar origen a un discurso filosóficamente coherente. ¿Cómo es posible una hermenéutica filosófica del mito que no es interpretación alegórica, especulación gnóstica, saber absoluto, ni teología? ¿Qué estructura intelectual ha permitido romper con la clausura del lenguaje implicada en el método estructural para concebir en el mito la posibilidad de una intención significativa e interpretar ontológico-existencialmente la referencia implicada en esa intención? Para responder a estas preguntas, propondremos la hipótesis de que Ricoeur ha insertado las múltiples influencias y enfoques metodológicos del mito dentro de una estructura o matriz intelectual básicamente kantiana. A continuación procuraremos mostrar por qué pensamos así.

⁶⁴ LF, p. 31.

⁶⁵ Hay que aclarar que esta convicción va junto con una de las preocupaciones filosóficas fundamentales de Ricoeur, la de producir un descentramiento del sujeto o de la conciencia como origen del sentido y la de una crítica a la falsa conciencia y a la pretensión de la filosofía de alcanzar una fundamentación última. Puesto que los símbolos no sólo manifiestan sino que también ocultan el sentido, la verdad del ser del hombre y de su situación en el seno del ser sólo puede ser alcanzada por la filosofía a través del conflicto y de la articulación dialéctica de una hermenéutica recolectora del sentido con una hermenéutica de la sospecha . Ver F, p. 26, 35, 36, 40-44.

3. Interpretación de los tres enfoques del mito a partir de la fórmula “kantismo pos-hegeliano”

Muchas son las influencias que Ricoeur ha reconocido a lo largo de su trayectoria, pero la más importante es la de Kant.⁶⁶ Al explicar la relación de su hermenéutica filosófica con el pensamiento de Kant, Ricoeur apela a la fórmula de “kantismo pos-hegeliano”.⁶⁷ Nosotros quisieramos mostrar que ese lema apunta a un conjunto de coordenadas de pensamiento tomadas de Kant, las cuales hacen posible la interpretación filosófica del mito, a la vez que permiten realizar con nuevos instrumentos la crítica kantiana a las falsas pretensiones de la razón y a su estrechamiento.

Como es sabido, en el comienzo de su proyecto filosófico y ante el problema de cómo es posible una voluntad a la vez libre y esclava y de cómo se puede pensar la liberación de la voluntad, Ricoeur renuncia a un punto de partida que la filosofía pueda poner desde sí misma y propone una reflexión a partir de algo que ya ha sido dicho sobre la esclavitud y la libertad de la voluntad. Sin hablar de la cuestión de lo involuntario, la problemática del mal y de la Trascendencia que Ricoeur había encontrado en el centro de la cuestión de la voluntad se mostró como algo que sólo se puede abordar por medio de una interpretación de un lenguaje en el que ya se ha hablado del mal y de la Trascendencia: los símbolos y mitos. La filosofía no puede tener un conocimiento directo del paso de la posibilidad a la realidad del mal, ni de la Trascendencia absoluta que precede a toda autopoición de la conciencia. Por eso tiene que transformarse en interpretación de los símbolos y mitos.

En Ricoeur el camino hacia esta transformación de la reflexión filosófica en interpretación de los símbolos y mitos es abierto por algunos elementos que provienen de Kant. En primer lugar, la distinción entre entendimiento y razón:

“La vía que espero explorar es abierta por la importante distinción hecha por Kant entre entendimiento (*Verstand*) y razón (*Vernunft*). Esta dualidad tiene algunas implicaciones que son adecuadas a un *intellectus fidei et spei*. ¿Cómo? Fundamentalmente gracias a la función de horizonte asumida por la razón en la constitución del conocimiento y de la acción. En ambos ámbitos la razón signi-

⁶⁶ “Kant fue sin lugar a dudas el filósofo que nunca ha dejado de inspirarme y provocarme” dice Ricoeur en “My Relation to the History of Philosophy”, *The Iliff Review*, vol. 35, n° 3 (1978), p. 8.

⁶⁷ CI, p. 403.

fica, en primer lugar, la exigencia de una totalidad de sentido; en segundo lugar, la imposibilidad e incluso la prohibición de realizar o lograr una totalidad dada; en consecuencia y finalmente, la proyección de una tarea que es el equivalente filosófico de la esperanza, y la aproximación filosófica más adecuada a la libertad según la esperanza.”⁶⁸

Con estos elementos, Ricoeur está apelando a la Dialéctica de las dos primeras *Críticas* kantianas. Para Ricoeur, esta parte de la filosofía de Kant “no sólo sobrevive a la crítica hegeliana sino que triunfa sobre el hegelianismo en su totalidad”.⁶⁹

La distinción entendimiento-razón abre una tensión entre el conocimiento condicionado y la función de lo incondicionado de la razón, la cual lleva al concepto kantiano de límite, según el cual la búsqueda de lo incondicionado pone límites a las pretensiones del conocimiento objetivo. “Una filosofía de los límites, dice Ricoeur, no cierra el discurso filosófico, sino que rompe con la pretensión del conocimiento objetivo a cerrar el discurso a nivel de los objetos espacio-temporales.”⁷⁰ Aquí Ricoeur encuentra formulada la tarea de “dar a los conceptos-límite de Kant una función menos negativa que la de *prohibiciones* dirigidas por la razón a la pretensión del conocimiento objetivo de absolutizarse. ¿No podríamos decir que la exigencia ‘vacía’ de un Incondicionado encuentra un cierto cumplimiento en las presentaciones indirectas de un lenguaje metafórico, el cual... no dice lo que las cosas son, sino como qué son?”⁷¹

Aquí el mito puede ser visto como una forma de representación indirecta-

⁶⁸ Ricoeur, P., “Hope and the Structure of Philosophical Systems”, *Proceedings of the American Catholic Association*, Washington, The Catholic University of America Press, 1970, p. 61. (Citaremos este artículo como HS.)

⁶⁹ En CI, pp. 403-404 Ricoeur dice: “La vía que propongo explorar es abierta por la importante distinción instaurada por la filosofía kantiana entre el entendimiento y la razón. Esta separación oculta un potencial de sentido cuya conveniencia a un *intellectus fidei et spes* quisiera mostrar. ¿De qué modo? Esencialmente por la función de horizonte que asume la razón en la constitución del conocimiento y la voluntad. Es decir que me refiero directamente a la parte dialéctica de las dos Críticas kantianas: Dialéctica de la razón teórica, Dialéctica de la razón práctica. Una filosofía de los límites, que al mismo tiempo es una exigencia de totalización, tal es, en mi opinión, el correspondiente filosófico del kerygma de la esperanza. La Dialéctica, en el sentido kantiano, es, en mi opinión, la parte del kantismo que no sólo sobrevive a la crítica hegeliana sino que triunfa sobre el hegelianismo en su totalidad.”

⁷⁰ HS, pp. 65-66

⁷¹ BH, pp. 142-143.

ta que se adecúa, en cierto modo, al postulado vacío del Absoluto, para el cual la filosofía no posee concepto.⁷²

A partir de esto se puede ver por qué la hermenéutica filosófica del mito de Ricoeur afirma que el mito tiene significado y verdad. Además del conocimiento de objetos, están las cuestiones que provienen de la razón, las cuales abren una dimensión, que es la de la búsqueda de lo incondicionado que la razón exige en cada serie de condiciones. Esta dimensión es tomada por Ricoeur para delimitar el ámbito de la problemática que surge cuando la filosofía es confrontada con el problema del mal, de la libertad y del Absoluto. Pero a la vez, los planteamientos kantianos determinan que el pensamiento de lo incondicionado no se produce al mismo nivel que el conocimiento de objetos –como en la metafísica clásica–ni puede transformarse en un saber absoluto –como en Hegel. La interpretación filosófica del mito debe mantenerse “dentro de los límites de la simple razón”.⁷³ El pensamiento de lo incondicionado abre la dimensión de una totalidad de sentido exigida por la razón pero nunca realizada en una realidad dada.

Ahora bien, ¿en qué se funda la posibilidad de hablar de la situación del hombre en el seno del ser y del poder-ser del hombre como referencia ontológica del mito? La distinción entre entendimiento y razón, la filosofía de los límites y el pensamiento de lo incondicionado tienen que estar abriendo la posibilidad de no reducir la realidad a la realidad objetiva, determinable por conceptos. En efecto, Ricoeur no va a buscar en Kant una estructura para desarrollar una crítica del conocimiento. Lo que le preocupa es una cuestión práctico-existencial: la esclavitud de la voluntad, el mal, la liberación de la voluntad, la realización total de la existencia humana, el poder-ser. Por eso se dirige a la Crítica de la razón práctica para encontrar allí los elementos que le premitan formular la problemática de lo incondicionado como una exigencia de realización práctica de la libertad, no como una cuestión estrictamente moral sino existencial:

“De acuerdo con la segunda Crítica, la única ‘extensión’ (Ausweitung) de nuestro conocimiento es *práctica*, esto es, concierne a la conexión entre la libertad y la ley. Este contraste entre limitación teórica y extensión práctica puede ser transformado en algo más fructífero si damos a la ética un alcance que escape a la estrechez de la moralidad. Spinoza denominó *Ética* a su filosofía, sin ligar el

⁷² Ricoeur, P., “Ficción poética y discurso religioso” en: *Fe cristiana y sociedad moderna*, vol. 2, Madrid, Ediciones SM, 1984, p. 112

⁷³ CI, p. 402.

destino de la ética a las ideas de deuda y obligación. Si la ética cubre la totalidad del ámbito de nuestro camino desde la esclavitud a la libertad o, como lo dice el filósofo francés Jean Nabert en su *Introducción a la ética*, si la ética es la teoría de las mediaciones a través de las cuales realizamos nuestro deseo de ser, nuestro esfuerzo por existir, entonces una interpretación ética del discurso poético y religioso no tiene efectos reductivos. Por el contrario, ella abre un fructífero diálogo entre la ética y la hermenéutica. El *concepto*, una vez más, está del lado de una ética filosófica, ya sea que concibamos la ética en términos de normas, valores, instituciones, o en términos de creatividad, expresión libre, revolución permanente, etc. Ahora, esos conceptos están *vacíos* sin su presentación indirecta en símbolos, parábolas y mitos. Es la tarea de la hermenéutica desentrañar del 'mundo' de los textos su implícito proyecto de existencia, su proposición indirecta de nuevos modos de ser. Estas intuiciones son *ciegas* hasta el punto en que los conceptos éticos son vacíos. La hermenéutica ha terminado su trabajo cuando ha abierto los ojos y los oídos, i.e., cuando ha desplegado ante nuestra imaginación las figuras de nuestra existencia auténtica. La tarea de la ética es articular su discurso coherente por medio de una escucha de lo que dicen los poetas."⁷⁴

Estos lineamientos tomados de la Dialéctica de la *Crítica de la razón práctica* introducen la posibilidad de una referencia nouménica del mito. En Kant la razón práctica, por medio de los postulados de la moral, conduce a hablar del hombre como perteneciente a una realidad que no es fenómeno sino noumeno, porque ellos contienen una exigencia de realización práctica total de la libertad, lo cual, dados los límites puestos en la primera *Crítica*, conduce a postular la existencia de un orden donde esa realización pueda ser efectiva. Esta postulación permite a Ricoeur hablar de una realidad ontológica, irreductible a la realidad empírica, ordinaria, dada, como verdadera referencia del mito. Por eso para Ricoeur el mito puede hablar del origen de la situación actual del hombre en el seno del ser, de la posibilidad de la superación de esa situación, de las posibilidades más propias del hombre.

Ahora bien, todavía falta un elemento importante. ¿Cómo es posible que, dados los límites de la razón, el hombre pueda hablar de esa realidad ontológica situada más allá del fenómeno? ¿Cómo justifica Ricoeur, dentro de la perspectiva kantiana que viene siguiendo, la posibilidad de un lenguaje analógico, simbólico, propio del mito? Aquí Ricoeur recurre a la Dialéctica de la segunda *Crítica* y a algunos elementos de la filosofía kantiana de la religión. Esto le permite escapar a las limitaciones que impone la ética kantiana

⁷⁴ BH, p. 144.

del deber y tomar en serio la cuestión de la posibilidad de un objeto que expresa la realización total de la libertad, la regeneración de la voluntad y la superación del mal. Esto remite a la cuestión “¿Qué puedo esperar?” y a la respuesta que brindan las representaciones religiosas en el plano de los esquematismos analógicos de la imaginación trascendental.⁷⁵ Y aquí aparece una parte de lo pos-hegeliano en el pensamiento de Ricoeur, porque Hegel despeja la ética del deber de la estructura kantiana⁷⁶ y porque ha reconocido, mucho más que Kant, la dimensión especulativa del simbolismo religioso.⁷⁷ A partir de esto, Ricoeur mira la imaginación productiva como proveedora de esquemas simbólicos de lo que la razón exige en tanto pensamiento de lo incondicionado.⁷⁸ El lenguaje mitológico puede ser tomado entonces por la filosofía como una posibilidad expresiva de esos esquemas. A partir de esto Ricoeur extiende al mundo de los mitos la concepción kantiana de una simbolización, hecha a nivel de la imaginación, de la exigencia de sentido que procede de la razón misma. Los mitos son representaciones que no están den-

⁷⁵ Con respecto a la raigambre kantiana de esta idea dice Ricoeur: “Cuando comencé a transitar el camino de la interpretación de los símbolos, fue en Kant que fundé la sugerencia de unir la investigación del esquematismo –por lo tanto, de la imaginación productiva– con la elaboración de conceptos límite, esto es, de conceptos que, al tiempo que expresan el trabajo de la razón más allá del entendimiento, previenen a éste de encerrar el sentido dentro de determinaciones fijas y cerradas.” *My Relation to the History of Philosophy*, ya citado, p. 8.

⁷⁶ CI, p. 404; HS, p. 61. La ética del deber también ha sido destruida por Ricoeur mediante la desmitificación planteada por la hermenéutica psicoanalítica. Ver para esto CI, pp. 333-336.

⁷⁷ BH, p. 141. Sin embargo, lo que se impone es la impronta kantiana porque el Kant de las dos Dialécticas “supera” y “comprende” a Hegel. Ver CI, pp. 404, 405. Esto se debe principalmente a que las dos Dialécticas instauran una tensión entre el conocimiento de objetos y el pensamiento de lo incondicionado. Este pensamiento del “límite” que la razón pone al entendimiento y de los límites del conocimiento objetivo producen una ruptura irreparable en el sistema hegeliano. Por eso la filosofía de Ricoeur será un pensamiento que siempre guardará luto por el sistema. Ver Paul Ricoeur, *Temps et récit. 3. Le temps raconté*. Paris, Seuil, 1985, p. 372.

⁷⁸ Aquí se hace comprensible la necesidad de incluir el modelo metafórico para hacer la transición del análisis estructural al análisis intencional y ontológico del mito. Para Ricoeur, en el proceso metafórico la imaginación productiva crea nuevo sentido, lo cual permite hablar de un nuevo nivel de conocimiento (nouménico) que surge por el choque de campos semánticos fenoménicos extraños. Por el proceso metafórico, lo exigido por la razón puede hallar un cumplimiento que es figurado, pero que tiene sentido y verdad en relación con lo incondicionado, ya que la metáfora no es mero ornamento, no es cancelable por medio de una traducción en términos de sentido literal (fenoménico), sino que debe ser interpretada. Esto explica por qué la interpretación que propone Ricoeur no es alegórica.

tro de los límites de la mera razón sino en sus confines, en sus fronteras. La filosofía, en tanto filosofía de los límites y en tanto filosofía práctica, puede asumir la verdad del universo mítico sólo como conocimiento de esos confines. Pero esto con la condición de despojar a los mitos de todo alcance especulativo y dogmático⁷⁹ y de vincularlos a la función práctica de la razón, es decir, a las condiciones de realización de la libertad humana.⁸⁰ Es en este sentido, concluye Ricoeur, en el que “se puede decir que Kant ha abierto la vía a una interpretación existencial de los mitos”.⁸¹ La diferencia entre conocer

⁷⁹ Aquí se inserta en la hermenéutica Ricoeuriana la función de la desmitologización interna –o separación de lo histórico y de lo pseudohistórico (tal como lo hace por ejemplo Bultmann)– y externa –o denuncia de las pretensiones de la conciencia a erigirse en origen del sentido, tal como lo hace la “escuela de la sospecha” (Nietzsche, Marx y Freud). Los lineamientos kantianos no sólo llevan a desarticular la “ilusión trascendental” u objetivación de lo nouménico que hay en el mito sino también a incorporar la crítica nietzscheana y freudiana del sujeto y las críticas de la escuela de la sospecha a la proyección de un mundo superior ficticio que la religión hace a partir de la previa objetivación de lo nouménico que Kant denuncia como ilusión trascendental. Que esto se inspira en un marco kantiano básico lo atestiguan las palabras de Ricoeur: “Todo este movimiento –pensamiento de lo incondicionado, ilusión trascendental, crítica de los objetos absolutos– es esencial a una inteligencia de la esperanza. Constituye una estructura de recepción en cuyo marco pueden ser retomadas las descripciones y denuncias de la era poshegeliana; la filosofía kantiana resulta enriquecida con esto; pero, a su vez, el ateísmo, al ser retomado y asumido por la filosofía kantiana de la ilusión trascendental, se despoja de otra ilusión, la suya propia: la ilusión antropológica.” CI, p. 406. Aquí se ve que la estructura kantiana es lo que está permitiendo a Ricoeur buscar un pensamiento autónomo a partir de la escucha de lo que dicen los símbolos y mitos, es decir, sin abandonar la racionalidad del hombre moderno pero sin aceptar el ateísmo de la moderna crítica de la religión.

⁸⁰ Conviene recordar, una vez más, que el énfasis que Ricoeur pone en el aspecto práctico y ético de la reflexión no significa que tome “práctico” y “ético” en el mismo sentido en que lo toma Kant. Ricoeur le da a la ética el sentido amplio que le da Spinoza cuando define a la ética como el proceso completo que conduce de la alienación a la libertad y a la beatitud por medio del conocimiento de la totalidad. Para Ricoeur la filosofía es ética en la medida en que trata de captar al yo en su esfuerzo por existir y en su deseo de ser, los que se despliegan en el acto de existir, el cual se expresa en los signos y las obras. Ver CI, pp. 324-325.

⁸¹ M, p. 889, col. 2. No hay duda de que a los planteamientos de Kant Ricoeur los vuelve productivos gracias a otros aportes que toma de otros pensadores, por ejemplo, como ya pudimos ver más arriba, la renovación que hizo Heidegger del concepto de verdad como desocultamiento o como descubrimiento, y la correspondiente revaloración del mito que realizó Bultmann en conexión con el planteamiento Heideggeriano de la verdad. Por eso, frente a toda reducción positivista, el mito puede ser visto como un modo de desocultación de una verdad, de una situación del hombre en el mundo. Ver para esto IT, p. 43. Aquí se ve que la división kantiana de la realidad en un ámbito fenoménico y en un ámbito nouménico es lo que permite, junto con la reformulación heideggeriana del concepto de verdad, valorar el mito como

y pensar, unida a la crítica de la ilusión trascendental abre una interpretación posible del mundo de los mitos. Si bien es criticado por ir más allá de los límites legítimos del conocimiento, el mito recibe un sentido por su relación con lo incondicionado. Pero este sentido no es teórico sino práctico-existencial. La posibilidad de superar el mal implica para la libertad una realidad y no sólo una exigencia, un ideal regulativo o un sueño. Mientras tanto, la espera razonable se apoya en representaciones que figuran la victoria del bien sobre el mal. De esta manera, en el espíritu del pensamiento de Kant la filosofía puede, dentro de sus límites y en sus confines, interpretar esas representaciones como anticipaciones de la victoria sobre el mal, de la realización de la libertad, de las posibilidades más auténticas de existir del hombre.⁸²

Ahora bien, todavía tenemos que mostrar cómo la estructura kantiana que Ricoeur está siguiendo permite entender por qué es necesaria para la interpretación filosófica del mito la integración del enfoque estructural. ¿Por qué integrar en la hermenéutica un enfoque que niega la referencia extralingüística del mito para concentrarse en sólo los códigos y en el sistema que forman los signos? Pareciera que entre método fenomenológico y método estructural hay que elegir porque una cosa es explicar y otra cosa es describir desplegando lo intencionado por el mito:

“Se reduce al *explicar* por las causas (psicológicas, sociales, etc.), por la génesis (individual, histórica, etc.), por la función (afectiva, ideológica, etc.). Se describe desplegando la intención (noética) y su correlato (noemático): ese *algo* apuntado, el objeto implícito en el rito, en el mito y en la creencia. Así, en el caso del simbolismo de lo puro y de lo impuro evocado más arriba, la tarea es la de comprender lo que es significado, qué cualidad de lo sagrado es apuntada, que matiz de amenaza es implicada en esta analogía entre mancha e impureza entre la contaminación física y la pérdida de integridad existencial.”⁸³

Sin embargo, esa analogía entre lo físico y lo existencial mencionada en la cita anterior, es decir, la analogía entre lo fenoménico y lo nouménico, al determinar por el lado de la creación de sentido la semántica del símbolo y del mito, va a requerir por el lado de la interpretación una metodología objetiva que permita recuperar el sentido simbólico. Trataremos de mostrar que

expresión no de una explicación de la realidad (fenómeno) sino de una comprensión de la existencia (noumeno) (IT, p. 45).

⁸² M, p. 889, col 2.

⁸³ F, p. 37.

así como la estructura kantiana orienta la concepción ricoeuriana de la producción de sentido simbólico, así también lo hace con la concepción de la recuperación del sentido, a tal punto, que ésta, en un determinado momento, debe pasar por una etapa estructural.

Dentro de los límites de la razón, pero de “toda” la razón,⁸⁴ el hombre sólo puede hablar del mal y de la liberación de la voluntad, de la culpa a través de la analogía,⁸⁵ de un lenguaje cifrado⁸⁶. Ahora bien, Ricoeur muestra que la analogía consiste justamente en tomar imágenes que corresponden al mundo de los fenómenos (mancha, carga, peso) para hablar de aquello que, al ser nouménico –el mal, la culpa, la situación del hombre en relación con lo sagrado–, no puede ser expresado mediante imágenes y términos directos y propios sino sólo por expresiones indirectas y figuradas⁸⁷:

“Ya se trate de la imagen de la mancha en la concepción mágica del mal como impureza, o de las imágenes de la desviación, del camino torcido, de la transgresión, de la errancia, en la concepción más ética del pecado, o la del peso, la carga, en la experiencia más interiorizada de la culpabilidad, es siempre a partir de un significante de primer grado, tomado de la experiencia de la naturaleza –el contacto, la orientación del hombre en el espacio– como se constituye el símbolo del mal.”⁸⁸

⁸⁴ CI, p. 394.

⁸⁵ Ricoeur plantea la analogía como relación entre el sentido primero y el sentido segundo de los símbolos. Ver CI, pp. 16, 285-287; F, pp. 19-22, 26-27.

⁸⁶ FC, p. 11. Ricoeur supone que hay “una conexión primitiva entre el acto de existir y los signos que desplegamos en nuestras obras...” F, p. 54. Esto garantiza la posibilidad de un acceso filosófico mediato al acto de existir. Lo que es existencial, ontológico, nouménico, se expresa en el fenómeno a través de signos y obras, los cuales deben ser interpretados existencialmente.

⁸⁷ “... por ejemplo, las expresiones ‘manchado’ e ‘impuro’ son expresiones significativas que presentan una intencionalidad primera o literal, la cual, como toda expresión significativa, supone el triunfo del signo convencional sobre el signo natural; así la mancha es el sentido literal de la mácula; pero este sentido literal ya es signo convencional. Las palabras ‘mancha’, ‘suciedad’ no se parecen a la cosa significada. Pero sobre esa intencionalidad primera se levanta una segunda intencionalidad, la cual, a través de la ‘suciedad’ física, apunta a una cierta situación del hombre en lo sagrado que es precisamente el ser ‘manchado’ e ‘impuro’; el sentido literal y manifiesto apunta más allá de sí mismo a algo que es *como* una mancha... el sentido primero, literal, patente, apunta analógicamente a un sentido segundo que no nos es dado más que a través de él...” FC, p. 178.

⁸⁸ CI, p. 285. Unas páginas más adelante Ricoeur dice: “...no existe otro modo de acceder a la experiencia del mal –ya sea el mal sufrido o cometido, del mal moral o del sufrimiento– que las expresiones simbólicas, es decir, expresiones que parten de una significación literal (tal

Esto también puede verse en un caso particular, donde un simbolismo surge a partir de un hecho histórico que se carga con significación existencial, es decir, nouménica:⁸⁹ “El símbolo de la cautividad, que transforma un acontecimiento histórico (el cautiverio de Egipto, luego el cautiverio de Babilonia) en un esquema de existencia, representa la expresión más alta a la cual haya accedido la experiencia penitencial de Israel.”⁹⁰

En forma más general todavía, Ricoeur concibe la actividad simbólica del pensamiento y del lenguaje como una prolongación del poder de soñar, como algo que se muestra en el poder que el cosmos tiene de significar y en el poder de creación del verbo poético.⁹¹ Pero en los tres casos hay una estructura de significación que apunta hacia lo nouménico a través de lo fenoménico:

“Lo importante aquí es que bajo los tres aspectos onírico, cósmico y poético, el símbolo presenta la siguiente estructura semántica: a través de un primer sentido inmediato generalmente material y físico, se apunta hacia un sentido existencial. Así, en nuestro lenguaje de la confesión de los pecados, nuestros símbolos del mal son tomados en préstamo de las representaciones sensibles tales como la mancha, la desviación de la orientación en el espacio, el yugo, la carga, etc.”⁹²

En otro lugar, al hablar de la posibilidad de una génesis del sentimiento religioso en el mismo psicoanálisis, Ricoeur dice:

“Propongo explorar la siguiente vía: lo que constituye la fuerza de un símbolo religioso reside en que él es la reasunción de una fantasía de escena primitiva convertida en instrumento de descubrimiento y de exploración de los orígenes. Por medio de estas representaciones ‘detectoras’ el hombre *dice* la instauración de su humanidad. Así los relatos de lucha en la literatura babilónica y hesiódica,

como la mancha, la desviación y errancia en el espacio, peso o carga, esclavitud, caída) y que apuntan hacia otra significación que podemos denominar existencial, a saber, el ser manchado, pecador, culpable... Aquí, la significación existencial es dada indirectamente, de un modo analógico, por el significado primario, literal. Por eso, hacer la experiencia del mal es también expresarlo en un lenguaje, pero expresarlo ya es interpretar sus símbolos.” CI, pp. 311-312.

⁸⁹ Esto permite ver que es la estructura kantiana que Ricoeur está siguiendo lo que le ha permitido hablar de una mitización de la historia de la salvación: los hechos históricos, fenoménicos, adquieren un significado analógico que los transforma en esquemas de la situación del hombre en medio del ser.

⁹⁰ CI, p. 288.

⁹¹ LF, p. 27.

⁹² LF, p. 27.

los relatos de la caída en la literatura órfica, los relatos de la falta primitiva y del destierro hebrea, pueden ser muy bien considerados, a la manera de Otto Rank, como una especie de onirismo colectivo, pero un onirismo que no es un memorial de la prehistoria, sino que más bien es un símbolo que a través de su función vestigial da curso a una imaginación de los orígenes que pueden denominarse historiales, *geschichtlich*, porque ella dice un acontecimiento, una llegada al ser, pero no históricos, *historisch*, porque ella no tiene ninguna significación cronológica. Utilizando una terminología husserliana, yo diría que los fantasmas explorados por Freud constituyen la hylética de esta imaginación mítico-poética. ‘Sobre’ las fantasías de escena primitiva el hombre ‘forma’, ‘interpreta’, ‘apunta’ hacia significaciones de otro orden, susceptibles de devenir los signos de ese sagrado que la filosofía de la reflexión sólo puede reconocer y aclamar en el horizonte de su arqueología y de su teleología”⁹³

Aquí se ve claramente expresado el referente de los símbolos y mitos dentro de la estructura de la filosofía kantiana de los límites: la instauración de la humanidad, la llegada del hombre al ser. También queda claro que ese referente no está ubicado en el plano fenoménico sino en un plano nouménico, es decir, existencial, ontológico. Ricoeur distingue bien los dos planos a través de los términos *geschichtlich* (plano existencial, ontológico) e *historisch* (plano fenoménico).⁹⁴ Asimismo, Ricoeur se refiere al modo en que el hombre, que obviamente vive en el ámbito fenoménico y maneja un lenguaje donde la significación primera de los términos es fenoménica, puede hablar de una realidad que no es fenoménica: la llegada al ser.⁹⁵ Las fantasías

⁹³ F, pp. 518-519.

⁹⁴ La definición de la referencia del mito como relato, que Ricoeur elabora inspirándose en M. Eliade, se entiende bien dentro de esta distinción. Para Ricoeur, el mito es un relato que vincula el surgimiento de las cosas con un evento fundador que tiene lugar en un tiempo primordial, anterior a la historia. El problema del origen, de la relación del tiempo histórico con aquel tiempo primordial el mito lo presenta como un drama donde lo divino es representado bajo la figura de dioses que son los personajes de ese drama y que cumplen una función en el mismo. Pero lo primordial en el mito es la relación con un tiempo fundamental, no la representación de lo divino. El mito instaaura acciones, instituciones, sentimiento, pero siempre en relación con el tiempo primordial del origen. Ver IT, pp. 35, 36; MH, p. 273.

⁹⁵ Aquí se puede ver que es esta matriz kantiana lo ha inspirado la idea de una historización del mito en el contacto con la historia de la salvación: hay una “historización” del mito porque el relato de la creación primordial, al transformarse en un prefacio de la historia de la salvación, se transforma en el relato del primer acto de salvación (el origen primordial es también el fin de algo anterior); pero esta “historización” del mito es posible porque la “historia” de la que habla la historia de la salvación es una historia ontológica (*geschichte*), la cual está situada en el mismo ámbito referencial nouménico que el primer origen según el mito. Por eso puede haber historización del mito sin que éste pase a tener significado cronológico.

de escena primitiva proporcionan las imágenes a partir de las cuales la imaginación mítico-poética realiza una creación de sentido que las transforma en esquemas (mito de la lucha primordial, de la caída, del destierro) de ese acontecimiento ontológico que es el paso de la inocencia a la culpa, la llegada a la existencia, pero que siempre tiene que ver con una situación del hombre en relación con lo sagrado: “las ‘cosas dichas’ en los mitos del origen y del fin, son por excelencia lo opuesto a las huellas y vestigios; ellas interpretan las fantasías de escena primitiva para *decir* la situación del hombre dentro de lo sagrado.”⁹⁶

Este proceso de creación de sentido también lo encuentra en el modo como la etnología, la mitología comparada y la exégesis bíblica describen el origen de los mitos:

“...cada mito es una reinterpretación de un relato anterior; estas interpretaciones de interpretaciones pueden, por tanto, operar perfectamente sobre fantasmas correspondientes a épocas y etapas diferentes de la libido. Pero lo importante es menos esta ‘materia impresional’ que el movimiento de interpretación incluido en la promoción de sentido y que es lo que constituye su innovación intencional.”⁹⁷

Aquí se expresa bien que el proceso que da origen a los mitos es el que

⁹⁶ F, p. 522. Un poco antes Ricoeur sostiene que “podríamos incluso decir que el símbolo logra, gracias a su estructura determinada, invertir los signos temporales del fantasma original. El padre anterior significa el Eschaton, el ‘Dios que viene’; la generación significa la regeneración; el nacimiento designa analógicamente el nuevo nacimiento.” F, p. 521. Esto explica por qué Ricoeur ha podido hablar de una contaminación entre los mitos del origen y la escatología como mito del fin y ampliar de esa manera la intención significativa del mito. El mito se puede expandir hacia la escatología porque esta habla de una nueva creación que está situada fuera de la historia cronológica (historie), en la dimensión nouménica de la historia ontológica (geschichte), donde también está la creación primordial según el mito. Esto también permite entender por qué el final que el mito dice cuando se extiende hacia la escatología no puede ser otra cosa que una restauración del origen: porque “origen”, “principio” y “final” son expresiones fenoménicas que sólo tienen un sentido analógico cuando se refieren a la dimensión nouménica de la que habla el mito. La pérdida del sentido primero, cronológico, de esos términos es lo que permite decir que, cuando mito y escatología se fusionan, el origen primordial también es un final de algo anterior y el fin (Eschaton) es también una creación definitiva. En el nivel nouménico el continuo espacio-temporal causal queda suspendido. Esto muestra el funcionamiento de la estructura kantiana que Ricoeur está siguiendo en el establecimiento de la intención significativa del mito.

⁹⁷ F, p. 519.

le da a las imágenes por ellos utilizadas un valor que les permite hablar de un origen que es muy distinto al que se puede describir mediante la categoría de causa-efecto. No se trata de una experiencia más entre otras, determinables por conceptos, sino de una experiencia que es la entrada en la existencia misma. Por eso las escenas míticas reciben un sentido que les permite hablar de aquellas experiencias que fundan el ser del hombre.⁹⁸

Esta concepción de los procesos que dan origen a los símbolos y mitos muestra que Ricoeur está interpretando el contexto de producción de sentido simbólico desde una orientación fundamentalmente kantiana. Ahora bien, ¿de qué manera esta orientación permite explicar la integración del enfoque estructural en el contexto de interpretación del mito?

Al ir en busca del lenguaje más originario de la confesión Ricoeur caracteriza al mito de una manera que permite buscar una *correspondencia* del contexto de producción con el contexto de interpretación del lenguaje simbólico: como Ricoeur no renuncia a la racionalidad que nació con los griegos, ser (sentido simbólico) y pensar (interpretación) siguen siendo lo mismo. Ahora bien, a partir de todos los planteamientos ya presentados, para Ricoeur el sentido simbólico intencionado en el mito no pertenece el tiempo histórico, científicamente cognoscible:

“Para nosotros, los modernos, el mito es *solamente* mito porque hoy ya no podemos conectar ese tiempo originario con el de la historia tal como la entendemos según el método crítico, del mismo modo como tampoco podemos ubicar los lugares del mito dentro del espacio de nuestra geografía. Por eso el mito ya no puede ser una explicación. Por eso el tema de toda necesaria desmitologización es la exclusión de la intención etiológica del mito. Pero al perder sus pretensiones explicativas, el mito revela su alcance exploratorio y comprensivo, lo que luego denominaremos su función simbólica, es decir, su poder de descubrir, de desvelar el lazo que une al hombre con su sagrado. Por paradójico que parezca, el mito así desmitologizado al contacto de la historia científica y elevado a la dignidad de símbolo, es una dimensión del pensamiento moderno.”⁹⁹

⁹⁸ Más arriba también vimos cómo el mito escatológico surge por medio de una metaforización de la historia de la salvación para decir la irrupción de lo otro en la historia constituida.

⁹⁹ FC, p. 169. En otro lugar, al diferenciar entre mito y símbolo, Ricoeur continúa esta línea de pensamiento: “Tomaré el mito como una especie de símbolo, como un símbolo desarrollado en forma de relato y articulado en un tiempo y un espacio no coordinables a los de la historia y de la geografía según el método crítico. Por ejemplo, el exilio es un símbolo primario de la alienación humana, pero la historia de la expulsión de Adán y Eva del Paraíso es un

Ricoeur habla entonces de una “semántica profunda”¹⁰⁰ del mito contrapuesta a la semántica de superficie, compuesta por los elementos geográficos, histórico-temporales, sensibles. Esta distinción coincide con la división que establece Ricoeur entre el ámbito fenoménico, que es objeto de la ciencia –en este caso la historia y la geografía– y otro ámbito situado fuera del primero, el nouménico, y que es el referente del lenguaje mítico: el vínculo del hombre con lo sagrado, la posición o situación del hombre en el ser. Esta experiencia que el hombre tiene del lazo que lo une a lo sagrado y al ser es una experiencia tenida fuera de los límites del fenómeno, es decir, del espacio, del tiempo y de la causalidad, y constituye la semántica profunda del mito. El análisis estructural es necesario porque esta semántica profunda que es la verdadera significación del relato se constituye por medio de la estructura del mismo. Al hablar de los relatos del Antiguo Testamento Ricoeur dice:

“El contenido teológico... es enunciado por la estructura, por este espacio de subordinación de los actantes los unos por los otros, Moisés, Israel, Jehová, y por la recurrencia temática de la promesa y su cumplimiento. Somos colocados ante este enigma por el trabajo estructural mismo, a saber, que es el discurso teológico el que constituye la unidad del relato (...) la significación teológica es exactamente lo que es dicho por la estructura del relato.”¹⁰¹

Más aún, el análisis estructural ayuda a ver cómo los personajes y las acciones de los mismos se constituyen por la estructura misma del relato. Por ejemplo, dice Ricoeur, lo importante “no es saber quién fue históricamente

relato mítico de segundo grado que pone en escena personajes, lugares, un tiempo y episodios fabulosos. El exilio es un símbolo primario y no un mito, porque es un acontecimiento histórico convertido en algo que significa analógicamente la alienación humana. Pero la misma alienación es la que suscita una historia fantástica, el exilio de Edén, la cual, en tanto que historia acontecida *in illo tempore* es mito.” FC, p. 181. También al hablar de los textos, Ricoeur adopta el mismo esquema de pensamiento: “... el doble sentido de un texto, que me habla por ejemplo del Éxodo, desemboca en una cierta condición itinerante que es vivida existencialmente como movimiento de una cautividad a una liberación; bajo la interpelación de una palabra que da lo que ordena, el doble sentido apunta aquí a descifrar un movimiento existencial; una cierta condición ontológica del hombre, por medio del exceso de sentido agregado al acontecimiento que, en su literalidad, se ubica en el mundo histórico observable; el doble sentido es aquí el detector de una posición en el ser.” CI, p. 68.

¹⁰⁰ Más arriba (2.1) ya hemos visto asociada la semántica profunda con el análisis estructural, pero recién ahora se iluminará esta conexión a partir de la estructura kantiana que Ricoeur está siguiendo.

¹⁰¹ IT, pp. 61-62.

Moisés, SINO qué significa Moisés en el relato, y qué es lo que me es dicho por el papel que él tiene en el relato”.¹⁰²

Para poder acceder a esta significación profunda, a “lo que” es dicho por el relato mítico, la interpretación filosófica necesita recurrir al análisis estructural porque éste, por medio de la descronologización, nos lleva a la verdadera significación del mito. En efecto, para Ricoeur el lingüista estructural trata lo más que puede de descronologizar el relato y, por cierto, bajo la presión de la etnología y de la antropología de Lévy-Strauss, de encontrar lo que hay de más a-temporal en las estructuras del relato. Greimas llega incluso a decir que la tarea del análisis estructural es la de dar cuenta de la ilusión cronológica del relato haciendo del tiempo mismo una función de algún tipo; es por la lógica narrativa, dice él, que se da cuenta del tiempo narrativo. Lo importante aquí es la idea de una lógica narrativa que dominaría el tiempo narrativo, estando el tiempo-realidad del lado de la vida del mundo, no del lado del relato.¹⁰³

El enfoque estructural permite separar los problemas de relato de los problemas de la historia efectiva y así nos acerca “a la verdadera enseñanza y a la intención del texto, que no es la de contarnos una historia verdadera, sino de narrarnos una historia significativa que es justamente la del relato”.¹⁰⁴ Esta

¹⁰² IT, p. 60.

¹⁰³ IT, pp. 55-56. En QT, p. 150, Ricoeur también habla del análisis estructural del relato como una técnica que hace aparecer la lógica narrativa subyacente al tiempo narrativo.

¹⁰⁴ IT, p. 60. Ricoeur continúa diciendo: “Yo no quiero decir con esto que no existe ningún interés por saber si Moisés ha existido o no (no sería posible que el relato sea relato si no fuera al mismo tiempo crónico), pero primero hay que haber realizado aquel camino, el de ver cuál es el lugar de un personaje por relación al relato para extraer de este lugar y de su rol... la significación del texto, lo que nos es dicho por el texto”, IT, p. 60. Por esto es que en otro lugar Ricoeur afirma que el verdadero tiempo del relato es creado por el relato mismo: “... el tiempo desplegado por la narración sigue siendo una creación del arte narrativo mismo. El tiempo inmanente a la configuración de la gran narración de ninguna manera suprime las diferencias entre los segmentos heterogéneos de tiempo que abarca. Por lo tanto, no podemos decir que la elección de Abraham ocurre después de los siete días de la creación. La mera sucesión de narraciones no nos autoriza a proyectar sobre una sola escala de tiempo el tiempo de los orígenes, el de los patriarcas, el del establecimiento en Canaán y el del período monárquico. La idea de una escala narrativa única común a todos los segmentos de tiempo es una idea moderna que resulta extraña al pensamiento del antiguo Israel e incluso al de la Grecia antigua”, MH, p. 281, col 1. Esto nos permite decir que es en el poder de la imaginación que reside la capacidad del lenguaje de hablar de un tiempo no fenoménico sino nouménico: el correspondiente a la historia ontológica. Trataremos de mostrar que el análisis estructural tiene la misión de recuperar ese tiempo a través de la semántica profunda del texto.

separación es la que permite ver la ilusión cronológica del relato, así como la separación kantiana entre conocimiento objetivo y pensamiento de lo incondicionado permite descubrir la ilusión trascendental que se produce cuando este segundo ámbito trata de realizarse según los términos del primero. Aquí se van mostrando por el lado del contexto de interpretación del lenguaje mítico los dos ámbitos de la historia verdadera, científica o “*historie*” (plano del fenómeno) y el de la historia significativa, ontológica, o “*geschichte*” (plano del nouméno), los cuales ya habían aparecido en el contexto de producción del mito.

Estos lineamientos son los que hacen que, al definir el camino metodológico desde el sentido (lo que es dicho) hacia la referencia (acerca de qué es dicho) Ricoeur separe el método estructural de la ideología estructuralista (Barthés) porque ésta sostiene que el relato no apunta a nada fuera de sí misma.¹⁰⁵ Puesto que los mitos hablan de un acontecimiento que no pertenece al objeto delimitado por la historia científica (la entrada del hombre en la existencia y de su situación en el seno del ser y en medio de lo sagrado), Ricoeur dice que es necesario superar la alternativa positivista realidad-ficción, historia verdadera-historia falsa. Si esos relatos no dicen nada acerca de la realidad –como quiere la ideología estructuralista– o no dicen nada de la realidad accesible para la ciencia –como piensa el positivismo–, entonces sólo pueden pertenecer a la ficción. Para captar la historia ontológica referida por el mito, es necesario un concepto de historia que no sea definido por la crítica histórica, por la ciencia. De esta manera, la realidad que es la referencia del relato ya no corresponderá a la realidad definida por las categorías científicas. Lo interesante es que en el momento de establecer el camino metódico hacia ese referente, Ricoeur recurre al análisis estructural:

“Ahora bien, para dar cuenta de la mira del discurso confesante, necesitamos un concepto de historia que no es definido por la crítica histórica. Será de más valor hablar de historicidad para designar esta llegada a la existencia; el devenir pueblo de Israel, la entrada en una relación de elección, la entrada en la tierra: existe allí un devenir, y es aquí que el método estructural es extremadamente fecundo porque al desprendernos de la cronología del relato para mostrarnos la estructura de la acción, él nos muestra cuál es la historicidad. Es la estructura la que nos conduce aquí al sentido, a saber, el devenir pueblo; se trata ciertamente de un

¹⁰⁵ BH, p. 51; Ricoeur, P., “Esquisse de Conclusion”, en: X. Léon-Dufour (Ed.), *Exégèse et herméneutique*, París, Seuil, 1971, p. 288.

devenir, de un acontecimiento, pero que no es cronológico sino que es el mismo que es confesión en la confesión de Israel.”¹⁰⁶

El método estructural es entonces el camino para recuperar el nivel de la historicidad al cual pertenece el acontecimiento ontológico de la llegada al ser, que es lo que se dice, por ejemplo, en la confesión narrativa de Israel. Este desprendimiento de la cronología, de la ilusión cronológica del relato, indica que para Ricoeur el mito no habla de hechos históricos (ámbito del fenómeno) o, mejor dicho, habla de hechos históricos pero con la intención de apuntar a un sentido ontológico y revelar una verdad acerca del ser de la existencia, una verdad que es *geschichtlich* (ámbito del nouméno), no *historisch* (fenómeno, objeto científico).

Sin embargo, todavía hay un problema. ¿Cómo captar el acontecimiento ontológico significado por el mito por medio de un enfoque que enfatiza el sistema de la lengua? Nada parecería ser más extraño al sistema de la lengua, que es atemporal y virtual, que la historicidad del acontecimiento ontológico. Esta dificultad parece agudizarse porque mientras que los exégetas de la Biblia han introducido categorías de historia y de historicidad para entender el relato bíblico, los estructuralistas hacen lo inverso porque descronologizan el relato, quedándose con un sistema de acciones, relaciones y personajes donde todo es contemporáneo de todo, y lo es porque el estructuralismo enfatiza la sincronía. Pero entonces el trabajo del relato es considerado como una manera de exponer cronológicamente relaciones que en realidad son estructuras atemporales.¹⁰⁷ Ricoeur trata de resolver esta contradicción de la siguiente manera:

“Quisiera ensayar reducir esta contradicción aparente; una exégesis que se historiciza en el momento en que el análisis estructural se descronologiza. No existe contradicción si comprendemos bien que la historicidad que la exégesis restituye (el devenir pueblo de Israel...) no es cronológica. No hay contradicción entre el análisis estructural que va a descronologizar en provecho de las subestructuras (o de las estructuras que constituyen la osamenta del relato) y, por otra parte, la comprensión de la intencionalidad histórica del discurso. La historicidad del discurso y la estructura del relato deben ser pensadas juntas. Además, es gracias a la descronologización del relato y al hecho de comprender verdaderamente en profundidad la lógica de las acciones que somos conducidos hacia ese

¹⁰⁶ IT, p. 64.

¹⁰⁷ IT, p. 65.

sentido que es verdaderamente el sentido histórico y la historicidad. Por la vía de la descronologización que opera el estructuralismo somos conducidos hacia esa semántica de las profundidades, que es entonces el verdadero objeto de la confesión de Israel (es decir: llego a ser yo mismo un pueblo con Dios). Esta especie de llegar a ser no está en la superficie del sentido sino en su profundidad; en consecuencia, la historicidad que es conducida por la semántica profunda del discurso no es la cronología aparente del relato.”¹⁰⁸

Para que aparezca esa “historia” ontológica, que es el verdadero sentido y la verdadera referencia del relato como discurso, debe ser desmontado todo el contenido de hechos y personajes históricos que en el nivel de superficie presenta el relato. Incluso, la referencia directa del relato no necesita ser históricamente verdadera para alcanzar analógicamente un significado y una verdad en el nivel en que, desde la distinción kantiana entre entendimiento y razón, fenómeno y número, el mito quiere decir algo. Por eso, cuanto más se descronologiza el relato, tanto más se alcanza el verdadero significado del mito:

“La historia de la llegada al ser, que es el referente del discurso, no es ni la cronología aparente del relato, ni la historia verdadera que restablece la historia científica: por ejemplo, no tiene significación teológica que yo sepa por la historia que Israel no ha entrado en Canaán como él lo cuenta, que esto se ha hecho por infiltraciones muy pacíficas, que ellos la han tenido como violenta en el relato para que sea la gesta de la conquista, donde los enemigos de Israel son destruidos... Aquello de lo que hay significación teológica pertenece al relato y no a la historia verdadera (la historia verdadera no agrega nada a la significación del relato). Por el contrario, cuanto más llego a descronologizar el relato, más logro ver lo que han querido decir los redactores que han significado: ‘tú marchas con Dios y tu Dios te acompaña’. He ahí por qué yo propondré decir que se debe descronologizar el relato, buscar la historicidad que se dice, que se dice a sí mismo Israel en la confesión de su tradición. Y de esa manera nosotros alcanzamos la historicidad propia de la tradición que no es la historia de los acontecimientos reales. Existe en esto una dirección de investigación en la que será necesario aprender a manejar mejor las relaciones entre el relato, que no dice nada del sentido (que no tiene necesidad de ser verdadero) y el discurso, que dice algo fundamental y que es la verdad de la llegada al ser.”¹⁰⁹

¹⁰⁸ IT, p. 65.

¹⁰⁹ IT, p. 65.

Todo esto muestra por qué el análisis estructural es indispensable para la hermenéutica porque permite desmontar el ensamblaje superficial, fenoménico, del relato para acceder a la historicidad existencial, ontológica, nouménica, que es el ámbito de sentido y verdad del mito que había sido legitimado filosóficamente por Ricoeur a partir de los planteamientos kantianos vistos más arriba. Porque el mito apunta a una historia ontológica dándole valor analógico a hechos y personajes históricos (fenoménicos) por medio de la estructura del relato, por eso es necesario un enfoque que capte la verdadera historicidad que se expresa a través de esta estructura. Esta historicidad es analógica porque el mito significa el acontecimiento del comienzo y el fin del mal, la entrada en la existencia y la situación del hombre en relación con lo sagrado por medio de un relato que se extiende entre el comienzo y el fin del mal. Por eso, “comienzo” y “fin” no tienen significado histórico-cronológico, o en todo caso, tienen un sentido primero que es histórico, pero a través de él apuntan analógicamente a un sentido segundo que es existencial-ontológico. Por eso Ricoeur puede conectar la interpretación del mito con el problema del paso de la inocencia a la culpa y de la liberación de la voluntad como problemas ontológicos, no históricos.

El papel que el análisis estructural juega en la descronologización del relato, es decir, en la tarea de desentrañar el verdadero sentido y la verdadera referencia del texto, nos permite comprender ahora que la importancia de la integración del análisis estructural a la interpretación filosófica del mito, se funda en la estructura filosófica kantiana que Ricoeur está siguiendo.