



Paul Ricoeur y el tránsito gnoseológico del simbolismo a la palabra.

Felipe Martín Huete*

Resumen

El problema de fondo que plantea Ricoeur es ver si se da una oposición entre la *hermenéutica del lenguaje religioso*, en tanto "*hermenéutica de la proclamación o de la palabra Kerigmática*", y la "*fenomenología (manifestación) de lo sagrado o también simbólica de lo sagrado*". Adelantando la respuesta de Ricoeur a dicha cuestión es conveniente señalar que lo que la "fenomenología de lo sagrado" (símbolo) de la "hermenéutica de la palabra" es la condición <lingüística> de ésta última. Tal diferenciación tiene unas repercusiones importantísimas para a la misma delimitación del campo religioso y que ahora conviene aclarar.

Palabras clave

Hermenéutica, fenomenología, sagrado, lenguaje religioso.

Abstract

The fundamental problem posed by Ricoeur is to see if there is an opposition between the hermeneutics of religious language, while "*Hermeneutics of proclamation of the word or kerygmatic*," and "*phenomenology (demonstration) of the sacred or symbolic of the sacred*". Advancing Ricoeur's answer to that question is worth noting that what the "phenomenology of the sacred" (symbol) of the "hermeneutic of the word" is the condition <lingüística> latter. Such differentiation has important implications to the delineation of the religious field and that should now be clarified.

Key words

Hermeneutics, phenomenology, sacred, religious language.

Según los fenomenólogos de la religión R. Otto y M. Eliade, la esfera religiosa se delimita por su referencia a lo sagrado. El primero define lo sagrado (Lo Santo) como numinoso, como la potencia. Para el segundo, la noción central es la hierofanía. La tesis de Ricoeur es que lo numinoso y lo hierofánico no son originariamente palabra, como sugiere ya la misma expresión de mostrarse o de manifestarse. Aquí la palabra no tiene ningún privilegio. Las manifestaciones hierofánicas de lo Sagrado son más cósmicas que lingüísticas. Lo sagrado es simbólico, pero no lingüístico en sentido autónomo o creativo. De ahí la articulación entre mito y rito. Se puede objetar, Ricoeur es consciente de ello, que no hay rito, y por tanto manifestación, sin mito, es decir, sin un discurso. Ricoeur insiste precisamente en la correlación rito/mito para probar la no

* Doctor en Filosofía por la Universidad de Granada.
E-mail: felipem35@hotmail.es

autonomía del elemento lingüístico en el mito. La palabra o narración es parte del rito. Más aún, dicho elemento lingüístico deriva del carácter hierofánico de lo sagrado. Lo sagrado se muestra diciéndose simbólicamente. Lo que origina la palabra es la manifestación o hierofanía de lo Sagrado, no a la inversa. La capacidad de decir está fundamentada en la capacidad manifestativa del cosmos sagrado. Por esto la <interpretación> de lo Sagrado es una interpretación ligada, no libre; es recuerdo o memoria (mnémesis) y su lógica del sentido está regida por la “ley de correspondencia” con los “arquetipos”. Esta es la razón principal del por qué el simbolismo de lo Sagrado no pasa a la metáfora. Le falta el momento <creativo>, la <poiesis>. Se explica entonces que Ricoeur busque romper la ilación de la esfera religiosa con lo Sagrado, en vistas a poder desarrollar precisamente una *hermenéutica filosófica del lenguaje religioso*. A tal fin Ricoeur parte de un presupuesto y de una constatación. El presupuesto es que sólo hay hermenéutica allí donde se insiste en el carácter paradigmático de la palabra escrita o del texto. La constatación es que el judaísmo, el cristianismo y el islam son <religiones de la palabra>, las cuales requieren una hermenéutica en el sentido más riguroso. En tales religiones se produce una inversión decisiva, la palabra arrebató la primacía a lo sagrado, no en el sentido de que se niegue a éste último –entre ambos existe una relación dialéctica-, sino en que se lo considere solamente como <el telón de fondo en el que se destaca la palabra>.

El eje de la fe bíblica pasa por unos <actos de habla>:

- a) La narración o relato de las tradiciones: “teología de la tradición”.
- b) Las prescripciones de la Ley (Torah) que se articulan en la confesión de actos liberadores, cuyo paradigma es el Éxodo.
- c) Los discursos proféticos, que llegan a estremecer las bases de la certeza y confianza, puestas por la narración de los acontecimientos fundadores, y los discursos sapienciales.

En la religión bíblica, una “Teología de la palabra” se impone a una “hierofanía del ídolo” y lo Sagrado de la naturaleza retrocede globalmente ante el elemento histórico. Entrando en un análisis más particular, se constata que una “teología de la historia” no puede contemporizar con una “teología cósmica”¹

1. Lenguaje religioso y Teología de la palabra.

Esta teología se nos presenta en estado disperso, bajo las múltiples formas que toma la palabra en el campo de la teología:

1. Todas las afirmaciones de los teólogos se apoyan en la convicción de que Dios va al encuentro del hombre en forma de palabra: hablamos de “palabra de Dios”.
2. El cristianismo es la comprensión de esta palabra en cuanto “se hace carne”.
3. El trabajo de los exegetas y teólogos es a su vez una especie de discurso sobre estos discursos, con la finalidad última de reconquistar y reafirmar la significación de la palabra original que pone en movimiento esta serie de palabras. Así pues, la labor del teólogo aparece en cuanto tal como un discurso último referente a la conexión interna e íntima entre la palabra de Dios, Dios

¹ Rubio Ferreres, J. M^a. *Lenguaje religioso y hermenéutica filosófica* en “Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación”. Anthropos 1991. págs 223-224.

como palabra en Cristo, la palabra de la predicación primitiva y su actualización en la predicación moderna. En este sentido, toda teología es una teología de la palabra.

Así que podemos hablar de una teología de la palabra cuando la teología se esfuerza en comprender juntamente su origen, su emergencia histórica, el momento del testimonio y su actualización presente en la predicación y en la labor teológica. Al mismo tiempo el problema de la interpretación es conducido a una posición central: *La hermenéutica se convierte en algo más que la metodología de la exégesis, o sea, discurso de segundo orden aplicado a las reglas de lectura del texto; concierne a la constitución del objeto teológico como "proceso de la palabra", utilizando la expresión <acontecer de la palabra> o <proceso de la palabra>.*

Al poner así la noción de palabra y el problema de la interpretación en una posición central, el teólogo se coloca el mismo en una situación de inevitable confrontación con toda clase de estudios lingüísticos. La tarea de la teología de la palabra es doble: sistemática y crítica, tarea sistemática de unificar los campos de la teología bajo el concepto de "proceso de la palabra"; pero también tarea crítica, consistente en la confrontación de esa hermenéutica del "proceso de palabra" con las distintas disciplinas que tienen algo que ver con el lenguaje.

La investigación que Ricoeur realiza se centra en el punto de inferencia de la hermenéutica de la palabra y de la semántica de las palabras o de la palabra. Ricoeur va a proponer el considerar tres niveles en los que el problema de la palabra, en el sentido técnico de las unidades de significación, pero también en el sentido más fundamental, más existencial de la palabra significante, tomará cada vez un sentido diferente. En primer lugar, se situará en el punto de vista de una lingüística estructural; en segundo, en el de una fenomenología de la palabra y, por último en el de una ontología del discurso. En la lingüística estructural es donde se aborda el lenguaje por la constitución de su forma; la fenomenología de la palabra aborda el lenguaje desde la perspectiva de decir algo; y, por último, la ontología del discurso en la que se aborda el lenguaje en sí mismo, como un modo del ser. En el manejo de estos tres puntos de vista, de estos tres frentes, consistirá el problema metodológico de Ricoeur.

En la teología de la palabra, el sistema de la lengua no tiene relaciones externas; en el diccionario, cualquier palabra remite a otra palabra, y nunca a una cosa; todas las palabras se remiten unas a otras, en una especie de ronda sin fin; en el ámbito cerrado de los diccionarios, los signos sólo remiten a otros signos; esto es llamado *<ámbito cerrado del universo de los signos>*. Toda teología de la palabra presupone que el lenguaje no sólo tiene una estructura, sino también un sentido, el sentido de una palabra dirigida por alguien a alguien.

La teología resulta más afectada por la fenomenología del habla que por el análisis estructural de la lengua. Las palabras fundamentales de la teología exigen una situación de discurso específico, en la que nuestra existencia total es impulsada a la expresión; además, la comprensión del lenguaje bíblico añade a la comprensión de esa situación una comunicación igualmente específica, un universo de discurso compartido que desemboca en la continuidad de interpretación.

Las implicaciones de una fenomenología del habla para una teología bíblica se precisan más al considerar el lugar de la polisemia en la semántica en general y en la semántica del lenguaje bíblico en particular.

Así pues, una teología bíblica no podría elaborarse sin una lingüística seria de la palabra, y de la polisemia como centro de esta semántica. La teología bíblica se basa en palabras clave que tienen que ser interpretadas y reinterpretadas sin cesar con ayuda de los recursos del entendimiento cultural de la época; palabras tales como "pecado" y "gracia" se refieren a una situación y a una comunidad de interpretación que hay que restituir para establecer el sentido; por ello, la metáfora no es un modo de

referencia indirecta entre otros, gracias a los cuales se consigue la comprensión de la existencia en una comunidad de interpretación particular.

Según Ricoeur, el lenguaje sería vano si no tuviese unas raíces ontológicas en la estructura misma del ser. Esto a juicio de Ricoeur, es la aportación más importante de la filosofía de Heidegger: haber demostrado que a nada conduce una teoría del lenguaje que permanece en el universo cerrado de los signos y que subraya el olvido de las estructuras de existencia previas al mismo lenguaje. El lenguaje, si a de ser una mediación, no puede ser un punto de partida; sobreviene en un proceso de existencia que lo precede y que lo arroja.

Con lo anteriormente expuesto alcanzamos una dimensión del lenguaje anterior a la intención subjetiva y a las estructuras de la lengua. Dentro de la dimensión estructural, Ricoeur dice que la palabra es una diferencia en un sistema; en la consideración fenomenológica, Ricoeur decía que la palabra es una función de la frase como unidad significante; pero ahora Ricoeur dice que la palabra es el punto de tránsito del habla dirigida a nosotros al habla pronunciada por nosotros, es decir, la palabra es el tránsito del decir al hablar.

En efecto, la palabra es la sede de una dialéctica entre lo que se manifiesta y lo que nosotros captamos; entre la apertura del ser y su captación por nosotros. Lo que se manifiesta pasa por la angostura de la palabra humana.

Dentro de la ontología del lenguaje, Ricoeur nos habla de que la unicidad de la revelación y la universalidad de la manifestación se refuerzan mutuamente. Ricoeur pone el siguiente ejemplo: “puesto que acepto como palabra digna de ser creída que el verbo habito entre nosotros, simultáneamente y en el mismo movimiento adquiero confianza en la universal manifestación del ser, en todo lenguaje que dice algo. Debido a esto recibo incluso una especie de poder de atención respecto a cualquier lenguaje significante. E inversamente, al tener indicios de la manifestación del ser en el verbo fuera del evangelio, en la palabra del profeta y del pensador, me siento inclinado por la obra de estas múltiples manifestaciones del ser en el verbo, y estoy dispuesto a recibir al verbo como la manifestación central y decisiva”.

Hay una relación circular entre la noción heideggeriana de apertura y la noción cristiana de revelación, lo cual lleva a Ricoeur a plantear una segunda implicación de la ontología del lenguaje para una ontología bíblica. Las palabras clave tales como creación, pecado, salvación, gracia, etc., constituyen un espacio de gravitación para la captura de sentido. La semántica bíblica se convierte en una auténtica labor teológica cuando la palabra Dios queda reconocida como centro de ese espacio de gravitación. La especificidad de la palabra Dios se perfila entonces en el interior de esa función de lenguaje como un permitir ver, como manifestación.

Hay más sentido en la palabra Dios que en la palabra ser, en primer lugar porque reúne y agrupa todos los valores significantes acumulados en las culturas por el simbolismo religioso, valores que el concepto no simbólico de ser ignora; por otro lado porque la significación fundamental de un Dios que se da él mismo por amor en sacrificio a los hombres desborda cualquier posibilidad de significación del ser:

*“Pues bien, si comprendemos lo anterior, quizá comprendamos también cómo la palabra puede ser a la vez origen de nuestras palabras y el recorrido completo que recorren nuestras palabras. Aquello de donde toda palabra procede y adonde retorna toda palabra”, dice Ricoeur.*²

² Ricoeur, P., *Reflexión sobre el lenguaje. Hacia una teología de la palabra*, en “Exégesis y Hermenéutica”, op. cit., pág. 237-253.

2. Hermenéutica del desvelamiento y Hermenéutica de la revelación.

La palabra, el lenguaje es, pues llevar a sentido, esto es, a vida, a despliegue, lo que acaece. Y traer la palabra a la palabra, a su vez, es devolver la vida a las palabras aparentemente muertas. Cabe en tal sentido decir: el lenguaje es la metáfora del mundo. Pensadores y profetas son las metáforas de esa metáfora que es el hombre. En ellos la palabra es llevada a la palabra, y así se vivifican las palabras; sólo en el interior de estas interacciones se produce el surgimiento, por y mediante el despliegue interpretativo, del acontecimiento que viene del sentido y es llevado al sentido.

Pero, a su vez, la propia noción de “interpretación” se despliega a sí misma en interpretaciones de sí. Interpretaciones que se interpretarán la una a la otra, se vivificarán entre sí, se activarán entre sí en el encuentro que hará a cada una desplegar sus posibilidades. Llevar la palabra a la palabra, es decir, que los significados, que los mundos se encarnen y se llenen de sentido.

Nos encontramos en una nueva circularidad hermenéutica: la noción misma de “interpretación” se apoya en la de “apertura”, “encrucijada” por medio de la cual un sentido llega hasta nosotros en la medida en que se despliega ante nosotros y así nos refuerza, en su salir-de-sí-mismo y autosuperarse, a autosuperarnos. Pero esa idea fundamental, desvelamiento o manifestación, Ricoeur la encuentra reservada, protegida y a la par interpretada, en dos “conceptos” circularmente relacionados o correlacionados entre sí: la noción greco-heideggeriana de <alétheia>, apertura o no-velamiento, y la noción judaica de <Revelación>.

Ricoeur dice que hay una relación clásica de circularidad hermenéutica entre la hermenéutica bíblica y la hermenéutica filosófica que, en su calidad de hermenéutica general puede actuar como árbitro, el árbitro que ellas precisan en el propio interior de ese conflicto. En virtud de esa relación mutua, la hermenéutica bíblica parecería sólo un caso, una región parcial dentro de la filosofía; región a la que meramente se podrían aplicar las categorías establecidas por la primera.

Pero Ricoeur nos dice que esto no significa que haya de diluirse la idea cristiana de Revelación en una suerte de revelación universal. El mundo judaico sigue siendo, en cuanto universo de ética, no de estética; de historia, no de naturaleza, un extraño absoluto del pensamiento griego. Y es al revés: porque “comprender para creer”, pero también “creer para comprender”. Según Ricoeur, porque creo que Cristo “abre” las Escrituras, interpretándolas por medio de su proclamación del Reino -él mismo- que viene a nosotros; porque creo, pues, que es interprete y que el Verbo se hizo carne.

Pero, al mismo tiempo, por esta confianza teológica, mantenida exegéticamente, en el poder sagrado del lenguaje, se confirma que los textos que abren mundo, tanto al poetizar pensante como al pensar poetizante, cavan un hueco de lo real-empírico para dejar paso al despliegue de la imaginación ontológica con su productividad de propuestas. Y, en última instancia, porque la relación entre “desvelamiento” y “revelación” es circular, capto lo que de próximo y de alejado tiene cada uno, su pertenencia y su separación: lo que tienen en común es que, ambos, mundo abierto por la palabra helénica y mundo abierto por la palabra judaica, pertenecen a la manifestación, a la propuesta de mundo, al “hacer ver” que “deja ser” a lo visto frente a nosotros.

Si el círculo hermenéutico tiene, pues, que ser entendido a la manera de la gadameriana función de horizontes, el círculo entre <Desvelamiento> y <Revelación> es la función nunca co-fundante, es la tensión, en cuyo seno debe instalarse la hermenéutica, entre judaísmo y helenidad, Evangelio y cultura, filosofía y teología. Colocarse en la frontera, en el límite entre ambos, es colocarse en el paso, en la

transición, en el momento mismo de gracia de la constante traducción y retraducción, la constante interacción y transferencia entre sospecha y escucha, confianza y sentido crítico. El círculo entre ambas es, en la medida en que supone tanto como leer desde el ateísmo los textos evangélicos, y desde la creencia los filosóficos, una inexcusable exigencia del interprete actual. En el choque de ambas tradiciones, a su vez internamente mediadas, brota hoy, según Ricoeur, la única posibilidad de entender el paso mismo de la estructura al acontecimiento, del sentido a la interpretación.

El lenguaje dirá, pues, cuando deje que a través suyo se explye y explicita un mundo, relevante en cuanto abriente. Pero toda apertura es a su vez interpretación. Ser, Decir, e Interpretar, en tanto que todos ellos se remiten al <emergen de un acontecimiento-sentido>, parecen acabar bailando una danza a corro, según el cual el ser es siempre un decir-se que pide otro decir que diga, interpretándolo, ese primer decir. El lenguaje dirá, sin embargo, no antes sino cuando <escuche>. “Decir” es igual a “abrir”, “revelar”. Y “revelar” es “interpretar”, por lo mismo que lo verdaderamente relevante son los mundos mismos que las obras despliegan en un intercambio circular con un interprete.³

3. Hermenéutica de la manifestación y Hermenéutica de la proclamación.

Ricoeur se propone, ahora, agudizar la oposición entre la hermenéutica de la proclamación y la fenomenología de la hierofanía, con el fin de hacer más fecundo las diversas mediaciones que serían susceptibles de tranquilizar, hasta cierto punto una oposición demasiado brutal y demasiado poco dialéctica.

Ricoeur señala, que con la fe hebraica, la “palabra” es tomada sobre lo “numinoso”. Pero lo numinoso no falla en la revelación de la zarza ardiendo, ni en la revelación del Sinai. Pero lo “numinoso” es sólo el telón de fondo donde se destaca la palabra. Esta emergencia de la palabra fuera de lo numinoso, es a criterio de Ricoeur, el rasgo primitivo o primero que dirige todas las otras diferencias en los dos polos religiosos.

Según la obra de G. Von Rad, toda la teología de Israel se articula y organiza a partir de ciertos discursos fundamentales, de un lado, la tradición oral que es la matriz de una teología de la tradición, las instrucciones de la torah, se articulan sobre la confesión de los actos liberadores, donde el éxodo, es el paradigma; de otro lado, la profecía que va hasta socavar las bases de certeza y de confianza puestas por la tradición oral de los acontecimientos fundadores. Sobre esta polaridad de la tradición y de la profecía, otros discursos incorporan: himnos, sabiduría, etc. De todos estos modos, el eje de los religiosos, pasa por los actos de la palabra.

En cuanto a las hierofanías, donde se ve el segundo criterio de lo sagrado, se puede ver como en el campo hebraico, retroceden en la medida en que la construcción de la torah los lleva por encima de la manifestación por la imagen.

Una teología del nombre se opone a una hierofanía del ídolo. La escucha de la Palabra a tomado el lugar de la visión de los signos. Hay así un espacio sagrado –un templo-, un tiempo sagrado, unas fiestas. Pero la tendencia general, aunque no haya prevalecido sobre su rival, es fundamentalmente ética y no estética, ahora se produce el cambio por el cual, meditar los mandamientos, predomina sobre venerar los ídolos.

No tiene ahora nada de extraño, que lo sagrado de la naturaleza retrocede globalmente ante el elemento de la palabra, ante el elemento ético, ante el elemento

³ Pérez de Tudela y Velasco, J., *Desvelamiento y revelación. El círculo hermenéutico en Paul Ricoeur*, en “*Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación*”. Anthropos 1991. pág. 369

histórico. Particularmente, una teología de la historia no podía acomodarse con una teología cósmica. “La guerra debe darse sin piedad, sin concesiones” dice Ricoeur.

Esta radical desacralización israelita de tradición, daría una seriedad comparable a la que dan los paganos a los paradigmas sobre los cuales regulan sus mitos. Ricoeur distingue una radicalización de antinomia entre hierofanía y proclamación por medio de una lógica del sentido diametralmente opuesta a la lógica de la correspondencia. Esta nueva lógica es la de las expresiones límites.

Las parábolas ofrecen un punto de salida interesante por su profundidad esencial: Son historias construidas alrededor de una intriga, de una fábula de un *mithos*. A su vez, la intriga vale como parábola en la medida en que la forma narrativa está animada por un proceso metafórico, que traslada el sentido en dirección de situaciones existenciales que constituyen el referente último de la parábola.

Según Ricoeur, es necesario tomar el discurso religioso en su nivel más originario, todo lo más pre-teológico como sea posible. Este es el caso de la parábola, del proverbio, del dicho proclamatorio. Tal es la estrategia del proverbio, que la sabiduría popular a procurado una primera orientación: el proverbio propone orientar, desorientando. Así funcionan también las expresiones escatológicas de los sinópticos. El juego del lenguaje, del dicho escatológico, es también llevado a su punto de ruptura. Todo esquema temporal, literal, capaz de encuadrar la lectura de los signos de hunde. La práctica apocalíptica de “buscar los signos”, está dislocada; la expresión del “Reino de Dios está entre nosotros”, trasciende todas las interpretaciones clásicas.

A este respecto, la expresión “Reino de Dios” puede comprenderse como el índice al que apuntan las expresiones límite en dirección a las expresiones límites que son el referente último de nuestros modos de decir. Pero de todos estos modos, el lenguaje religioso –o al menos este tipo de lenguaje religioso- rompe la circularidad, viendo siempre “algo más”. Por eso, la lógica de las expresiones límite se opone diametralmente a las correspondencias del universo sagrado.

El último paso a juicio de Ricoeur, consistiría en decir que el lenguaje religioso sólo usa experiencias límites para abrir la misma experiencia y hacerla estallar hacia experiencias que son en sí mismas experiencias límites.⁴

⁴ Ricoeur, Paul., “*Manifestation et Proclamation*”, op. cit., págs. 64-70.