

ni desistir al impulso de la Razón que la lleva a reconocerse en su Mundo, ni al movimiento del Espíritu que actualiza su Libertad en la Historia, ni a la posesión de la verdad a la que lo invita el Saber de la Religión. Aquí tocamos con la mano la grandeza de Hegel y también la precariedad de Hegel. Grandeza que nos invita a nosotros a recorrer nuestro camino sin fáciles reduccionismos. Precariedad que nos invita a reconocer lo limitado de nuestros logros científicos. La Ciencia, al igual que el Pueblo, se ha hecho hoy consciente de que lleva su legado también con temor y temblor. Ahora bien, esta misma situación que abraza por igual al Saber representativo del Pueblo y al Saber especulativo de la Ciencia hace que la relación de estos dos saberes pueda aparecer hoy en una relación de hermandad que permita su mutuo reconocimiento y su mutua implicación. Esto supone una doble renuncia y compromiso. Renuncia al poder hegemónico del uno sobre el otro y viceversa. Compromiso a saberse en la diferencia el uno en el otro y viceversa, porque ambos son igualmente hijos de un mismo Espíritu. Tal es el interrogante que nos desafía a pensar y que brota de esta confrontación de la Fenomenología con el Espíritu de nuestro tiempo.

SIMBOLISMO RELIGIOSO Y PENSAMIENTO FILOSOFICO SEGUN PAUL RICOEUR *

por J. C. SCANNONE, S. J. (San Miguel)

El objetivo de esta comunicación es mostrar cómo el símbolo religioso "da que pensar" filosóficamente según Paul Ricoeur. Por tanto, se trata de comprender en qué consiste el pensar (reflexivo y especulativo) "a partir del símbolo" o "pensar según los símbolos" que Ricoeur propone, refiriéndonos especialmente al simbolismo religioso¹.

En primer lugar ubicaremos nuestra problemática en el marco más amplio de la relación del símbolo en general al pensamiento en general y, en particular, a la reflexión filosófica. Para ello nos ayudará comprender la noción ricoeuriana de reflexión concreta. *En segundo lugar* abordaremos brevemente el lugar de sutura y de ruptura entre dicha reflexión concreta y el pensamiento que piensa según los signos de lo Sagrado, mostrando el papel irremplazable que allí juegan los símbolos del mal. *Por último* abordaremos específicamente la respuesta dada por Ricoeur a nuestro planteo: ¿cómo pensar filosóficamente, según el pensamiento reflexionante y el especulativo², pero a partir de los símbolos de lo Sagrado? En este último punto de nuestro trabajo daremos dos pasos: a) ante todo responderemos a nivel de una *ética* (en el sentido amplio de la palabra), ética que, aunque corresponde todavía a la problemática de la ya mencionada reflexión concreta, con todo ya está ilustrada y desbordada por los símbolos religiosos; b) luego responderemos a nivel de la que Ricoeur llama "inteli-

* El presente artículo es la Comunicación presentada por el autor en el Tercer Congreso Nacional de Filosofía (Bs. As., octubre de 1980).

¹ Esas expresiones son típicas de Ricoeur; cf. por ejemplo: *Le symbole donne à penser*, *Esprit* 27 (1959), p. 73. En adelante citaremos ese trabajo con la sigla: SDP. También usaremos las siguientes siglas: VI: *Philosophie de la volonté* I, *Le volontaire et l'involontaire*, Paris, 1949; SM: *Idem* II, *Finitude et culpabilité* 2, *La symbolique du mal*, Paris, 1960; DLI: *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, 1965; CI: *Le conflit des interprétations. Essai d'herméneutique*, Paris, 1969; MV: *La métaphore vive*, Paris, 1975; M: *Mythe*, art. de la *Encyclopedia Universalis*, vol. XI, c. 530-537, Paris, 1971; BH: *Biblical Hermeneutics*, en: *Semeia. An experimental Journal for Biblical Criticism* 4 (1975), 29-148.

² Sobre la distinción entre reflexión y especulación cf. CI 296 ss.; SM 332.

gencia del umbral” (entre reflexión filosófica y escatología), que corresponde al despliegue del *pensamiento especulativo* de lo divino en cuanto tal (CI 470 s.), en la representación, según su movimiento e intención significativa y en *insuperable tensión* con ella. Pues tanto los conceptos existenciales de la ética como las categorías de la esperanza de la “inteligencia del umbral” son *vacíos* sin los símbolos, aunque éstos, a su vez, son ciegos sin concepto. c) Sería posible aun dar un tercer paso, que no trataremos en este trabajo, sino que sólo mencionamos ahora de paso. Para Ricoeur se da también, ya no en el umbral sino *dentro* de los límites de la mera razón una “aproximación filosófica” o un “*análogon* filosófico” del kerygma de la esperanza. Se trata de la repercusión que éste tiene —por atracción— en la filosofía de la religión la más autónoma, pero que es consciente de sus límites³.

De ese modo llegaremos a comprender que la respuesta a nuestro planteamiento se da para Ricoeur a través de una creativa relectura post-hegeliana de Kant.

I. SIMBOLO Y REFLEXION CONCRETA

Como en este punto solamente queremos enmarcar el problema que planteamos en el título de nuestra comunicación, nos bastará con recordar afirmaciones de Ricoeur acerca de la relación general entre símbolo y pensamiento, sin desarrollar sino aquellas que más ayudan a nuestra exposición ulterior.

a) Del símbolo al pensamiento

Por un lado el símbolo ya es *lógos*, es lenguaje (aunque no se reduce a serlo)⁴. Por ello tiene un dinamismo intrínseco que pide una interpretación. Esta a su vez, como ya se mueve a nivel del concepto, se abre a otro espacio específicamente distinto, el de la reflexión propiamente filosófica, y la reflexión —a su turno— plantea desde sí el problema propiamente especulativo.

Pues el símbolo da que pensar⁵, es decir, no sólo “da”, como lenguaje pleno, algo anterior a la posición del *Cogito*, en lo que éste se inserta, sino que da que *pensar* y *qué pensar*. De la metá-

³ Ver el artículo: La liberté selon l'espérance, en CI 393-415.

⁴ Cf. SM 325, BH 133, M 536, etc. La no reducción del símbolo al lenguaje la trata, por ejemplo, en: Parole et symbole, *Revue des Sciences Religieuses* 49 (1975), 142-161.

⁵ Además de ser el título de SDP, esa frase (inspirada en Kant) encabeza la Conclusión de SM. La explica en ambos textos.

fora viva dice Ricoeur que su novedad de significación, aunque todavía no es un saber por el concepto, sin embargo ya es una demanda de concepto (MV 376), ya ofrece a éste —por la vehemencia ontológica propia de la intención semántica de la metáfora— un *esbozo* todavía no conceptualmente determinado y articulado, esbozo de pensamiento conceptual tanto en el orden del sentido como en el de la referencia a la realidad (MV 379). El símbolo ya es, por tanto, “aurora de reflexión” (DLI 47).

Ricoeur señala tres etapas en el camino del símbolo al concepto filosófico (cf. SDP 68-76). La primera es la *fenomenología descriptiva y comparatista* (a lo M. Eliade), que intenta comprender al símbolo homológamente por el símbolo mismo en el despliegue de sus valencias múltiples, en su relación con otros símbolos, con mitos y ritos, y en su inserción en la totalidad del mundo del símbolo. La segunda etapa es la *hermenéutica*, que ya se plantea la cuestión de la verdad (y no sólo de la coherencia interna de los símbolos: SM 329). Para Ricoeur esta etapa, para no ser reductora sino recolectora del sentido, pero simultáneamente para no ser pre-modernamente ingenua, sino lúcida y post-crítica, debe moverse en el círculo hermenéutico: el anselmiano “creer para comprender y comprender para creer” entendido como “pre-comprender para interpretar e interpretar para comprender” (SM 326-8). Recién la tercera etapa es la de una hermenéutica propiamente *filosófica* (SM 328), y es la que aquí nos interesa. Se trata de una comprensión del hombre y del ser que se mueve en el espacio especulativo propio de la filosofía —irreductible al símbolo y aun a su exégesis (MV 380 ss.; BH 137)—, pero siguiendo la indicación y bajo la conducción de la intencionalidad semántica del pensamiento simbólico.

La salida del círculo hermenéutico se da para Ricoeur mediante la justificación trascendental del símbolo en cuanto éste abre una región de experiencia y realidad que si no, permanecería cerrada, haciendo así posible la constitución de un nuevo dominio de “objetividad” (SDP 75; SM 330). (Ponemos esta última palabra entre comillas para implicar que no se trata de la objetividad del mundo de objetos).

b) De la reflexión al símbolo: la reflexión concreta

Por el lado opuesto, vista la relación entre símbolo y reflexión a la inversa, se comprende mejor su íntima relación. Pues para Ricoeur la reflexión misma, para no ser abstracta, vana y vacía, sino concreta, para que su certeza tenga verdad, necesita de la hermenéutica de los signos y obras del hombre, por consiguiente,

también y en un lugar preeminente, de la hermenéutica de los símbolos (DLI 50 ss.). Pero se trata de una hermenéutica post-crítica que pasa por el conflicto de las interpretaciones (DLI 29 ss.; CI 313 ss.), y sin terminar de superarlo, de alguna manera lo trasciende al ubicarlo con respecto a la reflexión.

Por tanto es el mismo pensamiento reflexivo que por su naturaleza pide y justifica una lógica (trascendental) del doble sentido (DLI 58). Lo que justifica trascendentalmente las expresiones simbólicas plurisignificativas y aun la antítesis y dialéctica de las hermenéuticas es su rol de a priori en el movimiento de apropiación de sí por sí que constituye la actividad reflexiva (DLI 59). Pero precisamente eso mismo es lo que va a mostrar el fracaso de la reflexión cuando pretenda ser absoluta.

La reflexión concreta es para Ricoeur la apropiación de nuestro esfuerzo de existir y de nuestro deseo de ser, a través de las obras que testimonian acerca de ese esfuerzo y deseo (DLI 54). Los símbolos, en cuanto son obras y figuras de la cultura, son lugar indispensable de esa reapropiación reflexiva. Ellos nos hablan de nuestros posibles los más propios (MV 329, *passim*), aun de aquellos que desbordan una tal reapropiación.

Para Ricoeur la reflexión concreta supone un *Cogito* descentrado de su pretensión de autofundamentación. La reflexión se descentra, en primer lugar, *arqueológicamente*, como resultado de la interpretación crítica —de tendencia reductora—, propia de las hermenéuticas de sospecha (Freud ante todo, pero también Nietzsche y Marx). En forma antitética también se descentra *teleológicamente*, por una hermenéutica teleológica de las figuras del espíritu (en sentido hegeliano) y de la cultura (cf. DLI cap. 2 y 3 del libro III; CI 311 ss.).

Precisamente el simbolismo religioso es campo privilegiado del conflicto de ambas tendencias hermenéuticas antitéticas, pues pertenece —aunque no exclusivamente— al campo de la cultura. Ricoeur acepta y reinterpreta la crítica a la ilusión y alienación religiosa aportada por los maestros de sospecha, pero la dialectiza con el movimiento inverso, teleológico, de esos mismos símbolos considerados como figuras del espíritu en su camino hacia el *télos* y movidos desde él. Pero ese *télos* (así como también la *arché*) no ha sido puesto por la conciencia, sino que la mueve hacia adelante, en un movimiento que la descentra como fuente de sentido.

De ese modo la hermenéutica arqueológica (de sospecha y crítica de la religión) se conserva, niega y supera en su dialéctica con la hermenéutica teleológica. El símbolo (también el religioso) es así el “mixto” concreto (DLI 476-7) en el que no sólo se da el

conflicto de las interpretaciones, sino en donde éste se ubica y justifica reflexivamente, sin perder su tensión constante. Se ubica pero no se resuelve reflexivamente, precisamente porque los símbolos —específicamente los símbolos religiosos— no son sólo figuras de la cultura, sino también signos de lo Sagrado (DLI 504; SM 331).

Hasta aquí la reflexión, aunque concreta, podía ensancharse hasta ubicar reflexivamente la arqueología y la teleología del sujeto (CI 328), porque son precisamente eso, arqueología y teleología *del sujeto*, aunque se trate de un *Cogito* descentrado y fracturado (*brisé*), incapaz de recuperar reflexivamente la fuente del sentido. Pero la cuestión del simbolismo religioso en cuanto tal supera ese método de pensamiento (DLI 504), pues aun “con respecto a esa arqueología de mí mismo y a esa teleología de mí mismo, el génesis y la escatología son Totalmente-Otro” (Ibid.). Testimonio de ello son para Ricoeur los símbolos del mal en cuanto símbolos de lo Sagrado. Son el lugar del fracaso, no sólo de la reflexión, sino también de la especulación.

II. SIMBOLOS DEL MAL Y FRACASO DE LA REFLEXION Y LA ESPECULACION

En este capítulo de nuestra comunicación dilucidaremos brevemente por qué para Ricoeur hay sutura, pero también ruptura, en el simbolismo religioso, entre el mismo considerado como obra de cultura y como signo de lo Sagrado. Ello hace que, a nivel de la reflexión, ésta no pueda abrazar por ensanchamiento ni el origen radical de ese simbolismo y del mal que él confiesa, ni tampoco la promesa escatológica de reconciliación que él anuncia. Para Ricoeur la reflexión sólo puede tener de tales principio y fin una vista fronteriza (DLI 504). De ahí que a nivel del pensamiento *propriadamente especulativo*, tampoco éste pueda sobre-elevar (*aufheben*) la representación religiosa a concepto y agotarla en saber absoluto. Si el pensamiento reflexionante no recupera ni arqueológica ni teleológicamente su origen y fin, tampoco el discurso especulativo podrá desplegar una lógica absoluta del ser en sistema absoluto. Sólo le será posible una “inteligencia del umbral” (DLI 506), de articulación frágil (DLI 508), situada en vilo (Ibid.) en la línea fronteriza (BH 145) entre la reflexión dentro de los límites de la mera razón (CI 394) y la profecía que desde fuera de ella la aborda, la llama y la atrae.

Todo símbolo da que pensar que hay mucho más en los símbolos que en la filosofía, pero los símbolos del mal son privilegia-

dos para un tal reconocimiento. Pues si la reflexión no puede producir desde sí el sentido que se anuncia a través de los símbolos, sí puede comprender que el mal es la “razón” de ese fracaso. “El lugar de la impugnación (del saber absoluto), que será también el de la inteligencia del umbral, es el lugar del discurso en el que una simbólica del mal se articula sobre las figuras sucesivas del mundo de la cultura” (DLI 506). Esos símbolos, por tanto, “nos enseñan algo decisivo concerniente al paso de una fenomenología del espíritu a una fenomenología de lo sagrado (Ibid.), pues resisten a toda reducción a un conocimiento racional y “testimonian el carácter indepasable de toda simbólica; al mismo tiempo que nos hablan del fracaso de nuestra existencia y de nuestra potencia de existir, declaran el fracaso de los sistemas de pensamiento que desearían tragarse los símbolos en saber absoluto” (DLI 507).

Por consiguiente, entre la filosofía reflexiva, aun en cuanto es hermenéutica, y los símbolos de lo Sagrado (que también tienen su hermenéutica) se da una ruptura cuya “razón” es el mal; pero también una sutura, en cuanto ellos pertenecen al campo de la cultura y del lenguaje humano. Para Ricoeur la reflexión “saluda” aquello que en esos signos “se aproxima” a ella como “sobre patas de pájaro” (DLI 508). Hay articulación, pero ella es frágil, pues de ella —según Ricoeur— no hay pruebas, sino sólo signos (CI 310). Como veremos, la inteligencia del umbral la van a dar las categorías de la esperanza (que dicen íntima relación a los símbolos como esquematismo de la misma esperanza).

III. EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO A PARTIR DEL SIMBOLO RELIGIOSO

¿Cómo dan que pensar —tanto reflexiva como especulativamente—, a pesar del fracaso de reflexión y especulación, los símbolos del mal y de la salvación?

En primer lugar es necesario decir que la simbólica del mal, a pesar de su irreductibilidad a la reflexión, también entra dentro de la arriba mencionada deducción trascendental de los símbolos. Pues los símbolos del mal en cuanto tales hacen posible la constitución de un dominio especial de “objetividad” y abren a la intelección una región característica de la experiencia humana: la que Ricoeur llama “región de la confesión” (del mal como mancha, desvío y/o culpa). Ellos son por tanto detectores de experiencia y realidad. Son indispensables para descifrar esos niveles

recónditos del hombre, hasta poder llegar a elaborar filosóficamente una *empírica* de la libertad sierva (SM 330, SDP 75)⁶.

Un ejemplo de tarea reflexiva en la línea de los símbolos de la caída es para Ricoeur la que realiza Kant elaborando la idea —en último término inescrutable— del mal radical (SDP 74, CI 303 ss.). La reflexión puede llegar hasta la elaboración racional de esa idea como fundamento de todas las máximas perversas; sin embargo se topa luego con que el origen de ese fundamento permanece impenetrable. De esa inescrutabilidad, que impide la reducción del mal a una racionalidad ética, ya hablaba en el lenguaje del símbolo (aun en el relato bíblico), la figura de la serpiente (CI 304 s.).

La irrecuperabilidad del mal por la reflexión trascendental radica asimismo en que los símbolos del mal no son jamás pura y simplemente símbolos de la subjetividad, sino también de su ubicación en el ámbito de lo Sagrado (CI 306-7, SM 331). Su poder revelador no se reduce a un mero aumento y radicalización de la conciencia de sí, sino que hablan de la inserción del *Cogito* en el ser, y no al revés, y de su vínculo con lo Sagrado. Por ello el pensamiento filosófico guiado por los símbolos tendrá por tarea no sólo la de elaborar a partir de ellos estructuras de la reflexión, sino también de la existencia, es decir, conceptos existenciales (SM 332, SDP 73). Estos corresponden, sí, a una ética (BH 144), si entendemos a ésta como el conjunto de condiciones de realización de la libertad (M 536). Pero una tal ética, porque es existencial y ontológica, y porque los símbolos desde los que ella se elabora son irreductibles a alegorías éticas, hace acceder al punto en el cual el mal aparece a la intelección no solamente como aventura del hombre, sino del ser, es decir, hace parte de la historia del ser (CI 306) y de lo Sagrado. La empírica de la libertad sierva no es una mera empírica trascendental, sino que se inscribe dentro de una ontología de la finitud y del mal (SM 332). De ese modo el pensamiento reflexivo se abre al pensamiento especulativo, y se plantea la cuestión: ¿es posible una inteligencia especulativa según los símbolos del mal, y aún más, de la salvación, siendo así que el misterio del mal —según ya lo dijimos— refuta todo saber absoluto, y que la salvación prometida desborda toda empírica, aun una empírica de la voluntad, que ha sido elaborada bajo la guía de los símbolos?

Son los símbolos de la reconciliación y del fin del mal los que

⁶ En VI (Introducción) Ricoeur ya distinguía tres métodos correspondientes a tres partes de su *Philosophie de la volonté*: la Eidética, la Empírica y la Poética de la Voluntad.

dan toda su dimensión hierofánica a los símbolos del mal y de su origen (CI 308). Pero es precisamente porque ellos anuncian una totalidad inteligible, que el pensamiento especulativo es invitado por los símbolos de la reconciliación a pasar del reconocimiento de la contingencia del mal (según la visión ética del mundo) a plantear la cuestión de una cierta necesidad e inteligibilidad del mal y, de rebote, de la gratuidad de la salvación. Así como el pensamiento reflexivo corre el riesgo de caer en la alegoría ética, el pensamiento especulativo bordea el peligro de caer en la gnosis. Pero así como los símbolos liberan al primero, haciéndole reconocer la inescrutabilidad del origen del mal radical, también son los símbolos los que impiden que el segundo se redondee en sistema y se totalice en saber absoluto. Ya más arriba dijimos por qué.

El pensamiento especulativo enseñado negativamente por los símbolos del mal (que le impiden cerrarse en sistema) y positivamente por los símbolos de la salvación (que lo abren a la inteligencia del umbral) es para Ricoeur una “inteligencia de la esperanza” (CI 400, 310; DLI 507-8). Pues para él, mientras que la fe está en defecto con respecto a la visión (y según esto, la representación, con respecto al concepto), la esperanza —anunciada por los símbolos de la reconciliación— está *en exceso* con respecto al conocer y al obrar. Es de ese exceso del que no hay concepto, sino solamente representación (CI 471).

Sin embargo ese exceso de sentido anunciado por los símbolos de la esperanza, posee su propia inteligibilidad “especulativa” (¡no en el sentido hegeliano!) que se articula en las tres categorías de la esperanza, que Ricoeur explicita. Ellas son: a) el “a pesar de” o categoría del desmentido (a pesar del mal experimentado se espera la reconciliación; a pesar de la radical contingencia del mal, se da —en el “ya, pero todavía no” de la esperanza— una cierta totalidad inteligible); b) el “gracias a” (con el mal el Principio de las cosas hace el bien: “etiam peccata”); y finalmente, c) el “cuanto más” o la categoría de la sobreabundancia: donde abundó el mal, sobreabundó la gracia. De esas categorías no hay verificación por la experiencia ni pruebas racionales, sino sólo signos. No pertenecen a una lógica del ser, sino a una historia con sentido (*histoire sensée*)⁷.

En este punto Ricoeur ya no se mueve más en el ámbito de una empírica de la voluntad, aun comprendida desde el símbolo y pensada en conceptos existenciales, sino que se mueve en la

⁷ Sobre las categorías de la esperanza cf. DLI 507 s.; CI 311, 400, BH 138, etc.

dimensión de una *poética de la voluntad*⁸, del don y de la Transcendencia.

Las categorías de la esperanza, sobre todo la tercera, que engloba las otras dos, y en especial la “necesidad” inteligible que ella implica, son para Ricoeur el “símbolo racional más alto engendrado por la esperanza” (CI 310) para un pensar a partir del símbolo. Se trata de símbolos racionales (símbolos de tercer grado, símbolos especulativos), porque, aunque pertenecen a la esfera inteligible, con todo no son totalmente elucidables ni reflexiva ni especulativamente⁹.

Ya los conceptos existenciales de la ética pensada según los símbolos y según su intencionalidad significativa deben para Ricoeur conservar en la claridad del concepto la tensión entre imagen y significado (BH 36) propia del lenguaje simbólico, y por ello deben conservarse en explícita tensión con él. Cuánto más ha de decirse lo mismo de esos símbolos racionales más altos que son las categorías de la esperanza, en especial aquella que implica la que Ricoeur llama “lógica de la sobreabundancia” (BH 138). También en ese punto recurre al “símbolo da que pensar”, inspirado en el Kant de la tercera crítica, pero leído después de Hegel (MV 383 s.).

Esas categorías son —por tanto— sin los símbolos, vacías; pero éstos son, sin conceptos, ciegos¹⁰: Ellas se mueven en el espacio especulativo, específicamente distinto del poético y simbólico (y aun del hermenéutico), pero necesitan —para no ser vacías— del esquematismo de la esperanza, proporcionado por los símbolos. La representación religiosa, por consiguiente, no es superada y elevada a concepto especulativo por medio de una *Aufhebung* (M 536-7). Permanece en tensión con el concepto sin ser “sobresumida” (*aufgehoben*) y subsumida en y por él, de modo que éste guarda en sí la tensión irreductible propia del símbolo y de su estructura significativa.

A la experiencia límite que nos devela el momento religioso en y más allá de toda experiencia humana, y a la expresión límite,

⁸ Sobre la poética de la voluntad cf. VI 32 ss., 181, etc. En DLI 504 la relaciona con la problemática de la fe.

⁹ Ricoeur también usa de la expresión “símbolo racional” al referirse al pecado original, de “tenebrosa riqueza analógica” (CI 302; cf. *Ibid.* 277 ss.; donde habla del símbolo racional, símbolo para la razón). Los símbolos racionales, para Ricoeur, son “conceptos (que) no tienen consistencia propia, sino que reenvían a expresiones que son *analógicas* y lo son no por defecto de rigor, sino por exceso de significación” (CI 277). Las otras dos expresiones mencionadas en el texto las usa respectivamente en SDP 67 y DLI 48.

¹⁰ En BH 144 Ricoeur aplica esa expresión de Kant a los conceptos de la ética, en relación con el “mundo del texto”, que despliega la hermenéutica.

propia del lenguaje religioso en cuanto tal (que articula esa experiencia), corresponden para Ricoeur conceptos límite (BH 138 ss.). No se trata solamente de éstos entendidos en sentido kantiano, cuya función fuera sólo negativa y crítica, limitante de la pretensión de objetivar al Absoluto según la dinámica de la ilusión trascendental. Pero tampoco se trata del concepto especulativo al modo hegeliano, sino de conceptos cuyo valor positivo y especulativo se da precisamente en cuanto conservan en la esfera del concepto la irreductible tensión paradójica que, a su nivel propio, es típica del lenguaje simbólico y metafórico¹¹, en cuanto permanecen bajo el control del potencial hermenéutico de éstos (BH 135). Aunque sin ellos son vacíos, tienen sin embargo valor ontológico y teórico. Son un saber que no prescinde de la representación simbólica ni la subsume totalmente en sí, sino que es la luz de inteligibilidad especulativa que la acompaña e irriga desde dentro (M 537), trasponiendo a nivel conceptual —específicamente distinto del poético-imaginativo— el exceso de inteligibilidad propio del símbolo, sin pretender agotarla. Por ello Ricoeur dice que aquello que es dado a pensar por la verdad tensional de la poesía (de la que trata en MV 310 ss.) es la dialéctica más originaria: la que reina entre la experiencia de pertenencia (pues en y por el lenguaje simbólico se preserva la inclusión del hombre en el lenguaje y de éste en el ser), y el poder de distanciamiento, que es quien abre el discurso especulativo (MV 399). El pensamiento según los símbolos, moviéndose en ese espacio abierto por la distanciamiento, preserva en sí, a través de la escucha a los símbolos, esa pertenencia que le es anterior, y a la que no puede abarcar al distanciarse.

La pertenencia a un ámbito pre-objetivo y ante-predicativo (MV 386 s.), la inserción en el ser y la participación asimilativa de lo Sagrado —de la que hablan los símbolos— es pensada entonces en el espacio especulativo, pero la dialéctica entre pertenencia y distanciamiento permanece en tensión abierta. Para Ricoeur su reconciliación no se da en saber absoluto, sino, en último término, en esperanza, de la cual no hay concepto adecuado, aunque sí un "intellectus spei" alimentado por el esquematismo simbólico¹².

Como en Heidegger, se trata, entonces, de un pensar medi-

¹¹ Sobre las distintas tensiones propias del lenguaje metafórico cf. MV 311.

¹² Acerca del esquematismo de la esperanza cf. M 537, BH 145. Ver lo que dice en CI 471 acerca de la representación del "padre". Sería interesante retomar aquí la relación que hace Ricoeur entre la "afirmación originaria" y la esperanza en: *Histoire et Vérité*, Paris, 1955, p. 334 s., relación que se supone en distintas partes de ese mismo libro.

tante, que escucha al poeta (MV 394 ss.) y —en el caso de Ricoeur—, también al hermeneuta y exegeta (CI 471), pero que no deja de moverse en el nivel especulativo del concepto (MV 380). Sin embargo, a diferencia de Heidegger, Ricoeur sigue la vía larga del paso por la hermenéutica y el conflicto de hermenéuticas (CI 23)¹³.

De ese modo Ricoeur está también dando su aporte a la misma cuestión que planteó Aristóteles e inquietó siempre a Heidegger: la de la unidad no genérica de las significaciones del ser (MV 343). El "es" —que en la esfera metafórica del discurso es un "es-como"— preserva, por la tensión con éste, en la esfera especulativa, su paradójica implicación del "no es" (MV 388, cf. 321). Pero no se cierra dialécticamente en la negación de la negación, sino que se abre como una intencionalidad significativa (*visée*, jamás efectuada, de la representación misma: CI 471, cf. M 537), que ni la reflexión ni la especulación pueden recuperar. De ahí que la metáfora filosófica del "horizonte" pueda ayudar a comprenderla y expresarla, con el peligro de hacerle perder contenido semántico (DLI 508). Pero ese horizonte abierto por el pensar según los símbolos, si se cosifica y se confunde con un objeto, se transforma en ídolo (DLI 509).

Es precisamente en el ámbito de lo Sagrado donde esa tentación es mayor: la de pretender dominarlo y disponer de él mediante el pensamiento (Ibid.). Ricoeur acepta la crítica kantiana de la ilusión trascendental, el valor ético de la reflexión y el siempre abierto "da que pensar" propio del símbolo, pero reconoce a éstos un potencial hermenéutico que es posible trasponer¹⁴, bajo su inspiración y guía, y siempre en tensión irresoluble con él, haciendo su "traslación" al nivel especulativo. Ricoeur supera por tanto la falsa alternativa entre una interpretación puramente práctica del simbolismo y su interpretación especulativa, pues, por su intención significativa, el simbolismo prefigura la unidad de ambas (M 537). Ni hay tampoco lugar para elegir entre representación y concepto, pues por su intención significativa, el símbolo apunta (*visé*) a la totalidad de sentido que Hegel ha llamado precisamente "concepto", al mismo tiempo que le ofrece a éste

¹³ Otra diferencia notable con Heidegger es que Ricoeur, a diferencia de éste, escucha más a los hebreos que a los griegos, a Kierkegaard más que a Nietzsche (MV 397), pensando —por lo tanto— más en la línea del don gratuito que en la del destino.

¹⁴ De esa "translation" habla Ricoeur en BH 135 ss., relacionándola con la que se da entre el lenguaje bíblico, la exégesis y la teología. Acerca de la especificidad del discurso especulativo y su irreductibilidad al discurso metafórico cf. MV 380 ss.

la ayuda del esquematismo que Kant había llamado “arte escondido en las profundidades de la naturaleza” (Ibid.).

Como se ve, Ricoeur, criticando mutuamente a Kant desde Hegel y a Hegel desde Kant, en forma creativa y de ninguna manera ecléctica, se inspira en ellos para responder a la cuestión de la relación entre simbolismo religioso y pensamiento filosófico, realizando la que él con E. Weil llama una “lectura post-hegeliana de Kant” (M 537, BH 36, CI 403, etc.).

LA SABIDURIA DE LA CRUZ *

por M. CORBIN, S. J. (París)

1. — ¿Es posible, en este mundo que es el nuestro, *retomar* la doctrina y la problemática de Santo Tomás de Aquino? Entiendo por “doctrina” el conjunto de los enunciados que constituyen su obra escrita; por “problemática” su manera de situarse como creyente y de plantear las cuestiones radicales de la fe en un siglo que conoció la tercera entrada de Aristóteles.

¿Quizá el verbo “retomar”, que yo he empleado en la formulación de la pregunta, es ambiguo, ya que significa tanto *repetir* en la estricta fidelidad a la materialidad de lo *dicho*, como asimismo *rehacer el camino* al nivel, esta vez, del movimiento trazado por el *decir*? ¿Quizá la pregunta supone llegar previamente a un acuerdo acerca de lo que fueron exactamente la doctrina y la problemática de Santo Tomás?

2. — Un texto tardío del maestro servirá de introducción, el comentario de los versículos 28 y 29 del primer capítulo de la Primera Carta de San Pablo a los Corintios:

“lo que en el mundo no tiene noble cuna y lo que se desprecia, he ahí lo que Dios ha escogido; lo que no es, para aniquilar a lo que es, a fin de que ninguna carne vaya a gloriarse delante de Dios”.

Según el Padre Mandonnet, la *reportatio* que poseemos pertenecería a la segunda lectura que hizo Tomás de Aquino de las epístolas paulinas en ocasión de su estadía en Nápoles. He aquí el pasaje más significativo:

“Porque Dios no ha sometido el mundo a la fe en El por intermedio de hombres excelsos según el mundo o el siglo, sino mediante hombres despreciables, el hombre no puede glorificarse de que el mundo haya sido salvado por alguna excelencia según la carne. Pero la excelencia mundana parecería así no venir de Dios, si Dios no la utilizara en su servicio. Y por tanto en el principio eligió Dios ciertamente pocos hombres excelentes según el mundo, y finalmente muchos más, para el ministerio de la predicación. Por lo cual se dice en la Glosa que *si el pescador no hubiera precedido fielmente, el orador no hubiera seguido humildemente*. Y

* El presente artículo es la Comunicación presentada por el autor en el Tercer Congreso Nacional de Filosofía (Bs. As., octubre de 1980).