

Restaurar el lenguaje, pensar en la palabra: símbolo y filosofía en Paul Ricoeur

*(Restoring Language, Reflecting Through on Word: Symbol
and Philosophy in Paul Ricoeur)*

María Jesús Hermoso Félix

University of Valladolid - ES

Abstract

One of Paul Ricoeur's central concerns is the crisis of language as intrinsically linked to the crisis of modernity. The impoverishment of language serves as a diagnosis of the erosion of the human being – of the individual's ties to community, to nature, to the sacred, and ultimately, to the self. Overcoming this nihilism entails restoring the richness of both language and thought. Ricoeur's proposal culminates in a mode of thinking grounded in the symbol. In this work, we explore, alongside Ricoeur, the various theoretical dimensions involved in the notion of the symbol.

Keywords: Ricoeur, symbol, language, rationality

Resumen

Una de las preocupaciones fundamentales de Paul Ricoeur es la crisis del lenguaje ligada a la crisis de la modernidad. El vaciamiento del lenguaje es un diagnóstico del vaciamiento del ser humano, de sus vínculos con lo comunitario, con lo natural, con lo sagrado y, finalmente,

consigo mismo. La superación de este nihilismo pasa por la restauración de la riqueza del lenguaje y del pensamiento. Su propuesta culmina en un pensamiento a partir del símbolo. Exploramos con él los distintos ángulos teóricos implicados en el símbolo.

Palabras clave: Ricœur, símbolo, lenguaje, racionalidad

1. Introducción

El¹ pensamiento de Paul Ricœur gravita en torno a una constatación: la crisis en la que estamos inmersos pertenece a nuestra época, pero también a cada uno de nosotros en tanto que hijos de nuestro tiempo. Es una crisis compartida, a la vez que una situación de la filosofía. La luz buscada por la modernidad ha supuesto el olvido de lo arcaico, de lo nocturno, de lo onírico, señala Ricœur citando a Bachelard en su *Poética del espacio* (1957). Simultáneamente el lenguaje se ha hecho transparente, se ha depurado en orden a su precisión, se ha tecnificado. Se expulsa del campo de la razón todo lo que no es formalizable, apropiable, predecible. La razón se ha ido estrechando y, con ella, el pensamiento, y con ella, la palabra. Asfixiados por una cierta modernidad, buscamos respirar de nuevo. La atención prestada al lenguaje es un intento de superar esta crisis de sentido; del sentido de la palabra, del sentido del mundo y del ser humano.

Ricœur ve en el símbolo una fuente de oxígeno para el pensamiento; una palabra que da que pensar, capaz de volver a la riqueza del sentido, de superar la estrechez de la razón. Una reflexión sobre la crisis de la modernidad, lo es, también, necesariamente, y a la vez, sobre la crisis del lenguaje. Pensamiento y lenguaje no se dan el uno sin el otro. La palabra nos da que pensar y nos brinda qué pensar.

¹ Proyecto PID2022-139027NA-I00 financiado por MCIN/ AEI / 10.13039/501100011033 / FEDER, UE.

La riqueza de la significación no solo abre la plenitud del mundo, sino también la nuestra, siempre inmersos en él. Lo que hacemos con el mundo, lo hemos hecho previamente con nosotros y con el lenguaje.

Las filosofías del punto de partida producen un desplazamiento, incitan al pensamiento a un movimiento hacia atrás, a la búsqueda de algo en el principio. Ricœur abre en lo simbólico² la posibilidad de partir de la plenitud del lenguaje y del sentido siempre ahí, aquí y ahora, sin necesidad de buscar en otro lugar.

Este sentido no es construido. He ahí uno de los mayores enigmas propuestos al hombre. No se trata de hacer, de poner piedra sobre piedra, sino de reconocer y, en ese reconocimiento, de reconocerse. Filosofar no es construir sentido desde algún punto de partida, desde algún axioma en el principio.

Habitamos ya en la plenitud del sentido, hablamos en la plenitud del lenguaje en la que todo ha sido dicho. Pero hemos olvidado el lugar en el que estamos y la palabra que nos mueve. En ese olvido, se ha empobrecido el lenguaje y se ha quedado desierta la tierra, el hombre deambula como un desconocido entre los fantasmas que nos brindan los flujos de imágenes, de información. Nos roban la atención y, con ella, la percepción y, con ella, la vida.

La atención no es aquello que prestamos a las impresiones, atender y percibir se conjugan en un mismo acto y, en este, son indiscernibles. La crisis de la modernidad ha desembocado en una crisis de atención, no miramos ya las cosas, hemos dejado de percibirlas, proyectamos sobre ellas y las perdemos de vista. «La atención hace aparecer algo que, en otro sentido, *estaba allí*» afirma Paul Ricœur (2020: 77). Y es la desatención lo que hace desaparecer la riqueza de las cosas, lo que esquilma la riqueza del mundo. La riqueza del mundo,

² Ricœur 2020: 177. La reflexión sobre el pensamiento del símbolo presentado en este artículo sirve de eje fundamental para el presente trabajo.

no, sino la del hombre, le empobrece.

Frente a la riqueza y la plenitud del lenguaje, se halla el ansia formalizadora que expulsa todo sentido que no sea reproducible, técnico, transparente. Tal ansia ve en el lenguaje de la metafísica algo ya desfasado, trasnochado; algo que no tiene ya nada a qué referirse, salvo, volviendo sobre sí, a su propia decadencia. ¿Y nosotros? ¿Qué hay de nosotros?

La primera tarea, afirma Ricoeur (177) «no es comenzar, sino, en medio de la palabra, recordarse». Citamos un texto muy elocuente que merece ser reflexionado:

Si nos ocupamos del problema del símbolo *ahora*, en este periodo de la historia, es por la relación con ciertos rasgos de nuestra «modernidad» y como respuesta a esta misma «modernidad». El momento histórico de la filosofía del símbolo es el del olvido y también el de la restauración. Olvido de las hierofanías, olvido de los signos de lo sagrado; pérdida del hombre mismo como perteneciente a lo sagrado. Este olvido, lo sabemos, es la contrapartida de la tarea grandiosa de alimentar a los hombres, satisfacer sus necesidades dominando la naturaleza a través de una técnica planetaria. El oscuro reconocimiento de este olvido nos mueve y nos lanza a restaurar el lenguaje integral. (178)

No es la primera vez que la filosofía se acerca al símbolo, que reflexiona sobre él, intentando abordarlo desde el pensamiento. Parece que, en los momentos de crisis, la filosofía recurre al símbolo como última tabla de salvación. En él ve una posibilidad de restauración de la riqueza en peligro o de la riqueza perdida. La potencia de la cultura y del pensamiento habita en el secreto corazón de lo simbólico. Cuando se pierde el símbolo, cuando deja de ser operativo, todo lo demás se

viene abajo como un castillo de naipes. En gran medida una civilización es, en lo más íntimo, la constelación simbólica que instaura su sentido, que la incardina en relación con la naturaleza y con lo sagrado. Siempre subyace a esta reflexión la compleja, poliédrica, relación de la filosofía con la religión.

Muchos siglos atrás nos encontramos al neoplatónico Jámblico³ construyendo una noción de símbolo, capaz de leer, desde la noción platónica de belleza, la operatividad de los misterios y los rituales. Quiere salvar la civilización helénica de su hundimiento inevitable. Ve en el tratamiento de lo simbólico la oportunidad de armonizar filosofía y ritual, pensamiento e imaginación. La amenaza en aquel momento era otra religión que se conformaba teóricamente sobre su mismo marco filosófico, pero que se abría a imágenes distintas, a rituales diferentes, en definitiva, podía compartir su pensamiento y transmitirlo, pero no compartía sus símbolos, ni sus rituales; que se convertirían, ya para siempre, en objeto de arqueología.

No hay indicios de que Ricœur leyera a Jámblico, aunque es sabido su profundo conocimiento de la tradición platónica. Tal vez la convergencia tiene que ver también con una coincidencia del tiempo histórico. Como sucedió en el helenismo, nuestra civilización tal y como la conocemos se asoma al abismo. En cierta modernidad y, sobre todo, en su deriva actual, con el estrechamiento de la razón, se va dejando al hombre cada vez menos espacio. No se trata de ser apocalípticos, ni de añorar tiempos pasados. Pero, sea dicho con toda la serenidad del mundo, no es una cosa que pueda ocultarse la profunda decadencia de

³ Jámblico construye una noción de lo simbólico que busca establecer un punto de convergencia entre todas las manifestaciones de la civilización pagana desde la filosofía. Mitos, símbolos y rituales vienen a interpretarse desde el símbolo como concepto filosófico. Con ello, como señala Saget, abre el ámbito del símbolo a la reflexión filosófica e inicia la fenomenología de las religiones. La complementariedad de ambos pensadores es innegable. El acercamiento a esta tradición da a la lectura de Paul Ricœur una resonancia filosófica ampliada, mientras que su pensamiento genera un lenguaje actual desde el que interpretarla. Para una introducción a la cuestión, Hermoso Félix 2024.

la cultura, su intenso malestar. No digo con ello que no haya unos cuantos intelectuales capaces de desarrollar con brillantez el pensamiento, la agudeza de la crítica o la belleza del lenguaje.

Se trata de una decadencia mucho más honda, que se hace evidente en nuestras universidades, en el desaforado tono con el que las humanidades son introducidas en el marco de las llamadas ciencias duras⁴, en lo absurdo de la metodología⁵ con la que se propone su abordaje, en el modo en que su naturaleza se mide por su utilidad para cualquier cosa o simplemente por las modas.

La inteligencia artificial ha tomado ahora el panorama académico, como si las humanidades fuesen construcción de discursos⁶, como si en la superficie de un lenguaje construido por algoritmos quedase rastro alguno de inteligencia. La inteligencia artificial es el signo de nuestro tiempo. Efectivamente, cuando la razón se estrecha, hasta identificarse con la lógica, la inteligencia se hace artificial. Manera pomposa de decir que ha muerto. Nietzsche anunció la muerte de dios y hoy, algún siglo después nos toca anunciar la defunción de la inteligencia. Y no es casualidad, el destino de lo sagrado acaba señalando el destino del pensamiento.

Si en el helenismo la civilización estaba siendo amenazada y sucumbió por sustitución, la nuestra está herida por vaciamiento. No

⁴ Desde Dilthey la filosofía trata de dar respuesta a esta situación, tratando de defender su espacio propio y su método diferencial. Tras él, la hermenéutica y la fenomenología tratan de desarrollar y clarificar ese método propio cuyo rigor específico no tiene por qué asimilarse al de las ciencias de la naturaleza. Cf. Dilthey (1949) *Introducción a las ciencias del espíritu* (trad. E. Imaz) México, FCE; Husserl E. (2008) *La crisis de las ciencias europeas* (trad. de Iribarne, J.) Madrid, Prometeo; Heidegger, M. (2003) ¿Qué es Metafísica? (trad. Zubiri, X.), Madrid, Renacimiento.

⁵ Braidotti (2015) p. 15, se refiere a esto como una «versión superficial del neoempirismo».

⁶ Contra esta postura, un lugar común de la filosofía, al que la literatura recurre una y otra vez, lo constituye la crítica de Platón a la escritura al final del Fedro (*Phdr.* 277 a). Wieland (1991), ha interpretado esta crítica y la incomunicabilidad del pensamiento platónico como algo consustancial al carácter de *dynamis*, de capacidad, del saber filosófico. Este ha de ser adquirido por cada sujeto a partir de una transformación de la propia instancia sapiente.

luchamos con la emergencia de una religión que se impone, sino con el vaciamiento de toda vinculación con lo sagrado y finalmente con el vaciamiento de toda vinculación con el pensamiento. El nihilismo ha alcanzado a la inteligencia. Si no sabemos ya qué es el hombre, cómo vamos a saber qué son o qué fueron las humanidades. No se trata, sin embargo, de añorar tiempos pasados, que seguramente, no fueron mucho mejores que este, sino de superar el vaciamiento, de superar el nihilismo desde lo concreto de nuestra existencia, desde lo imperioso de nuestras necesidades, desde nuestra situación, esa única e irremplazable, en el tiempo histórico y en el tiempo biográfico.

No comparto el optimismo epocal de Ricœur, pero es, quizá, la única salida para no hundirnos en el abatimiento; una salida que nos permite emboscarnos, como en *La emboscadura* de Jünger (2023), a la espera de tiempos mejores. La apuesta de Ricœur es un canto al tiempo que nos constituye, el intento de destilar la última esperanza real de restauración, que no mire hacia atrás, hacia ningún punto de partida:

Ahora bien, esto también es un regalo de la «modernidad»; pues nosotros, modernos, somos los hombres de la filología, de la exégesis, de la fenomenología de la religión, del psicoanálisis del lenguaje. Así, es la misma época la que desarrolla la posibilidad de vaciar el lenguaje y la de llenarlo de nuevo. (Ricœur 2020: 178)

De llenarlo de nuevo, porque partimos de la plenitud del lenguaje y del sentido siempre ahí. Ello convierte a la filosofía de Ricœur en una filosofía del recuerdo al más puro estilo platónico. Y al más puro estilo platónico se demanda un *logos* vivo, capaz de arraigar en lo más profundo del alma y de abrir el espacio de la memoria. «La primera tarea no es comenzar, sino, en medio de la palabra, (en medio del *logos*,

podríamos añadir) recordarse» (77). Es un verdadero bálsamo para los oídos, como cuando creemos que hemos perdido algo muy valioso y, de repente, nos acordamos de dónde está. Y, sobre todo, nos acordamos de que nos sigue perteneciendo, de que podemos volver a contar con ello, mejor, de que siempre habíamos contado con ello. Es, efectivamente, una promesa de salvación y bien vale la pena apostar por ella o, siguiendo a Ricœur, comprenderla para creerla y para a partir de la confianza, comenzar a comprender.

En este círculo de la hermenéutica se mueve la comprensión del símbolo. Para acceder a su sentido, para resonar con él se necesita creer, pero ya no creemos. Hemos perdido la primera ingenuidad que otorga poder a la palabra simbólica, hemos perdido la creencia. «No podemos seguir viviendo, según la creencia originaria, los grandes simbolismos del cielo, de la vegetación, del agua, de las piedras, de la luna». Hemos sido expulsados del paraíso de esta primera ingenuidad por el colmillo afilado de la crítica. Y ella es la que debe devolvernos al paraíso maduro de una segunda ingenuidad.

Podemos nosotros, modernos, en y por la crítica, tender a una segunda ingenuidad. Pues somos los hijos de la crítica – de la filología, de la exégesis, del psicoanálisis –, pero entremos ahora una crítica que sería restauradora y no reductora. Dicho de otra manera: la manera de entender de nuevo es interpretando (190, 191).

Se puede revertir la crítica y, desde la crítica, recuperar un acceso al sentido, siempre ya ahí, en la plenitud del lenguaje. Pero tenemos que reconocer que necesitamos oxígeno y atrevernos a respirar sin mascarillas, sin miedo a contaminarnos de los virus de la religión y los mitos; admitir que, en esta restauración, no solo sale ganando el pensamiento, sino que también es restaurado el poder de lo simbólico.

Tenemos que dejar de despreciar y aprender a reconocer, sin miedo, la inteligencia que sostiene el símbolo. Solo así podemos creer para comprender. La exégesis del símbolo supone también la restauración del cuidado hacia nuestra tradición, sea filosófica, sea mítica, sea religiosa, sea poética.

El amor religa, traza el vínculo que habla de la reunión que se produce en el símbolo. La hermeneútica que requiere lo simbólico, es una hermenéutica amorosa, una atención amorosa al mundo y al lenguaje; al otro, que me interroga en su finitud y en la mía.

El verbo griego al que remite el sustantivo símbolo es *sym-ballo*, reunir. En el símbolo se reúnen, se convocan y convergen dos espacios imposibles, lo literal y lo intraducible, el cuerpo de la palabra y el alma del sentido. Aquí el lenguaje es una expresión de la realidad, hay una ontología implícita en el símbolo, su dinámica nos conduce al corazón del mundo, donde nos reencontramos con nuestro corazón perdido. El símbolo es sanador, sutura las heridas, nos religa, nos restaura. De ahí que:

Una simbólica que no fuera nada más que una simbólica del alma, del sujeto, del yo, sería iconoclasta desde su comienzo, por representar una escisión entre la función psíquica y las otras funciones del símbolo: función cósmica, nocturna, onírica, poética; un símbolo de la subjetividad marca ya la ruptura de la totalidad simbólica. El símbolo empieza a ser destruido cuando cesa de vibrar en diversos registros: cósmico, existencial. (Ricœur 1965: 34)

2. Una criteriología del símbolo

Para comprender mejor la propuesta de Paul Ricœur, vamos a acompañarle en lo él denomina: una *criteriología del símbolo* (Ricœur 2020: 179). Esta es llevada a cabo en tres momentos: distinción de las

zonas de emergencia de los símbolos; delimitación de la estructura de significación simbólica y distinción de los estadios de una filosofía del símbolo.

2.1. Distinción de las zonas de emergencia de los símbolos

La primera es el espacio de los mitos y los ritos. El lenguaje sagrado, la expresión de las hierofanías. En este ámbito sigue a Mircea Eliade y al trabajo realizado por la fenomenología de las religiones. Recurre a los ejemplos que este interpreta en su *Tratado de historia de las religiones* (Eliade 1974). Uno de ellos es el cielo:

el del cielo: símbolo de lo muy arriba, de lo elevado y de lo inmenso, de lo poderoso y de lo ordenado, del clarividente y del sabio, del soberano, de lo inmutable, este símbolo es propiamente inagotable y se ramifica en los tres órdenes: cósmico, ético y político (Ricœur 2020: 179).

La segunda zona de emergencia la constituyen *los símbolos operantes en la psicología*, se refiere fundamentalmente a los arquetipos jungianos, que «sobrepasan la historia individual, la arqueología privada de un sujeto, y se sumergen en un fondo imaginario común a toda cultura» (180). El símbolo habla de las potencialidades del hombre, de su capacidad de desarrollo y de apertura a lo numinoso como terapia de los malestares psicológicos cotidianos. En lo que denomina platonismo psicológico de Jung, «el símbolo alimenta temas de meditación capaces de jalonar y guiar el devenir sí mismo». Esta terapia se pone en relación con la denominada función cosmo-teológica de los símbolos en Eliade, también en ellos el hombre es incardinado en lo sagrado.

La tercera zona de emergencia es la más relevante a mi parecer, se trata de la imaginación poética. Al tratar este aspecto, Ricœur

recurre nuevamente a Bachelard y a su *Poética del espacio*. La actividad de la imaginación es central en la emergencia simbólica, en todas sus perspectivas. Esta da pie a Ricœur a reflexionar sobre la imagen. La imagen poética no es una imagen que representa e irrealiza la cosa, que la sustituye y ocupa su lugar. Esta imagen-representación no alcanza el corazón de la imagen poética. Antes bien, la contraviene, es su contrapunto. En la imagen poética no hay nada que representar, no hay una sustitución sino expresión activa, que crea y transforma la realidad del hablante. La imaginación poética es una imaginación creadora que se sitúa en el punto de emergencia de la realidad y del lenguaje. La imagen poética nos pone en el origen del ser hablante, dice Bachelard, en ella «llega a ser un ser nuevo de nuestro lenguaje, nos expresa haciéndonos lo que ella expresa» (1993).

El carácter transformador, instaurador del símbolo se refleja en la imagen poética de un modo fácil de comprender, cerca de la sensibilidad del hombre contemporáneo, a la vez que alejado de prejuicios. Quizá, por ello, se convierte en el lugar privilegiado de análisis de su dinámica interna. Más allá de la interpretación de símbolos concretos, en la imagen poética se nos entrega algo así como una ontología simbólica. La imagen poética nos hace, nos realiza efectivamente, es una especie de asimilación al sentido, de *mimesis* actuante. El sentido que expresa es, sin duda, transversal a lo humano, común y, sin embargo, nos hace de modo concreto, personal e intransferible. A cada uno lo realiza según su situación, según su carácter, según su sensibilidad. La imagen poética es universal y a la vez y, por ello, concreta:

Esta imagen-verbo que ya no es, por tanto, la imagen-representación es lo que aquí yo llamo símbolo. La única diferencia con las dos situaciones precedentes es que el símbolo poético [...] es detectado en el momento en que es

una emergencia del lenguaje, donde pone al lenguaje en estado de emergencia, en lugar de ser resituado en la estabilidad hierática bajo la protección del rito y del mito, como en la historia de las religiones. En el fondo, habría que comprender que lo que nace y renace en la imagen poética es la misma estructura simbólica que habita los sueños más proféticos de nuestro devenir íntimo y que sostiene el lenguaje de lo sagrado bajo sus formas más arcaicas y estables (Ricœur 2020: 181).

Es interesante lo que aquí señala Ricœur: «el símbolo poético es detectado en el momento en que es una emergencia del lenguaje, donde pone al lenguaje en estado de emergencia». Esta afirmación evidencia que, en la imagen poética, en lo que él llama imagen-verbo, el símbolo se muestra en su carácter activo, como expresión transformadora de todo aquel que se ponga en juego en el seno del lenguaje. Me atrevería a decir que esta transformación es el paso previo de toda interpretación, de todo pensamiento a partir del símbolo. Ella misma forma parte del círculo hermenéutico.

2.2. La estructura simbólica de significación

2.2.1.

En la comprensión de la estructura simbólica, Ricœur busca el foco unificador de los diferentes ámbitos de emergencia de lo simbólico. Si en lo anterior hay una enumeración de lugares, ahora se tratará de explicar la naturaleza, el modo en que funciona la semántica del símbolo o el modo en que el símbolo instaura estructuras de significado específicas:

Así, frente a los signos técnicos perfectamente transparentes que solo dicen lo que quieren decir, los signos simbólicos son

opacos, porque el sentido primero, literal, patente, apunta él mismo analógicamente a un sentido segundo que no está dado de otra manera que a través de él [...]. Esta opacidad es la profundidad misma del símbolo inagotable, como diremos. (182, 183)

Frente al signo técnico, cuyo significado es transparente, plano, dice lo que quiere decir y nada más, es unívoco, con un referente claramente delimitado; el símbolo guarda en su modo de significar una especial complejidad. Se mueve en dos niveles, al nivel de la literalidad se añade otro que no es ya literalizable, que es intraducible. De esa intraducibilidad habla la opacidad del símbolo, en tanto que profundidad inagotable. La oscuridad⁷ que conlleva lo simbólico no es la ceguera de lo irracional, la obturación del sentido, sino, por el contrario, la apertura de un sentido no asible de una vez por todas, de una vez para todos.

Para significar, el símbolo necesita hacer algo con el hablante, necesita implicarle en un proceso de conversión hacia lo significado que se opera de manera analógica: «En el símbolo no puedo objetivar la relación analógica que liga el sentido segundo al sentido primero; es viviendo en el sentido primero como soy llevado a través de él más allá de sí mismo» (183). Esta analogía es existencial, necesita la implicación, dicho de otro modo, es intraducible por exceso, reclama de la experiencia, que, cada vez, ha de participar del sentido, debe co-crearlo actualmente para comprenderlo.

En este ámbito del símbolo resuena la reflexión platónica sobre la indecibilidad del lenguaje. Todo *logos vivo*⁸ es, por definición, indecible,

⁷ La tradición platónica que inicia la reflexión sobre el símbolo es, a la vez que un pensamiento de la luz, un pensamiento de la oscuridad que conlleva la luz inteligible. De ahí el carácter inefable del bien que viene a expresarse como divina tiniebla en pensadores como el Pseudo-Dionisio.

⁸ *Phdr.* 277 a

en cierto modo inefable. No se trata aquí de ninguna inefabilidad mística que requiera un rapto gratuito, sino de la inefabilidad que siempre contiene la experiencia (Wieland 1981); porque es intransferible, irrepetible, única en cada caso, aunque remita a lo universal y precisamente porque remite a lo universal desde la situación concreta de mi existencia. La vinculación analógica ha de ser vivida, realizada en la experiencia, recreada en el modo específico de mi vida. Por ello, no puede formularse, no puede traducirse; por ello, para mí no significa nada que mi vecino haya llegado a comprender esta analogía (él puede ser maravillosamente feliz y yo estar hundido en la miseria). Su sentido, para mí, no significa nada. A no ser que haga su mismo camino y podremos entendernos, siempre hasta cierto punto, desde el cariz universal de lo significado, que solo adquiere sentido, insisto, en lo concreto. El sentido es siempre sentido propio, aunque compartido por una comunidad, ligada por la constelación semántica de sus símbolos a la naturaleza y a lo sagrado.

Ricœur tiene pavor a una comprensión de lo simbólico que suponga despersonalización. Esa transformación del sujeto que se opera en el símbolo no ha de conllevar la subsunción del individuo concreto en un Yo impersonal. Ello le lleva a criticar al Yo trascendental de Husserl tanto como al sujeto trascendental kantiano. En unas páginas sobre la atención afirma lo siguiente:

Desgraciadamente, Husserl ha seguido la tradición del idealismo buscando el sujeto de la atención en algún Yo trascendental que opone al Yo empírico. Es el sujeto impersonal. Podemos pensar, al contrario, que la atención es el acto más personal; si la verdad solo aparece a los espíritus atentos, no aparece al pensamiento en general sino a tal espíritu, en tal momento de su historia. Su presencia es tan contingente e individual como sus implicaciones lógicas son

necesarias y anónimas. Un acto impersonal es tan absurdo como un acto sin intencionalidad. La impersonalidad, o más bien el anonimato, es la marca del objeto lógico. Hay unificación del saber -es decir, del capital de cogitata de la humanidad- pero no desvanecimiento de las personas en beneficio de alguna monstruosa entidad sin rostro. Las personas pueden coincidir con otros por pretensión *{visée}* convergente sin abolirse en lo impersonal. Solo la intencionalidad del conocimiento puede hacernos comprender cómo un objeto puede ser común entre conciencias múltiples (Ricœur 2020: 90).

Mucho tiene que ver la atención con lo simbólico, con el modo en que actúa sobre la mirada del hombre, ensanchándola, hasta permitirle tomar la medida de lo sagrado, de lo no objetivable. Y aquí «mirada» en la tradición antigua, es una imagen de la experiencia. Mirar no es ponerse enfrente, es atender en esa convergencia imposible entre lo sagrado y el individuo, y es también atenderse a sí mismo como expresión y símbolo de lo sagrado.

Ricœur entiende la mirada atenta como un acto intencional que se pone en frente aquello a lo que se dirige. Por ello, detiene la filosofía de la atención, rebasándola en una filosofía del misterio. El miedo a esa entidad monstruosa hace que sujete la atención al espacio del individuo:

[...] la filosofía, incluso cuando ella pone el acento sobre el papel de la atención, se encuentra sin cesar atormentada por el mito de un sujeto impersonal [...] La atención se encuentra, dice Gabriel Marcel, en el nivel de lo problematizable y no llega al del misterio; con lo problematizable los criterios de validez son independientes del X que los reconoce y de su

grado de pureza o de recogimiento; en el misterio, me encuentro «implicado», en el sentido en que uno «está implicado en un asunto». Allí, es mejor hablar de recogimiento o, mejor, de disponibilidad.

Esta reflexión separa a Ricœur del análisis de la naturaleza de lo simbólico en el mundo antiguo. Jámblico afirma que «la atención al momento presente» (Jámblico, *Myst.* VIII 4. 31) es la única ayuda indispensable para acceder al sentido. El símbolo brinda al hombre un trabajo con la atención, atrae su mirada, la centra, la tensa, la ensancha. El símbolo actúa sobre la atención, establece un juego en el que el que busca conocer es transformado como condición indispensable del conocimiento.

La analogía que sostiene lo simbólico, no atiende a la semejanza de dos nociones, sino que abre una asimilación operante en el alma. Aquí Ricœur vuelve a converger con la filosofía antigua. Citando a Blondel afirma:

Maurice Blondel decía: «Las analogías se basan menos en semejanzas nacionales (similitudines) que, en una estimulación interior, una solicitud asimilativa (intentio ad assimilationem)». En efecto, a diferencia de una comparación que consideramos desde fuera, el símbolo es el movimiento mismo del sentido primario que nos hace participar en el sentido latente y así nos asimila a lo simbolizado, sin que podamos dominar intelectualmente la similitud. En este sentido el símbolo es donador, porque es una intencionalidad primaria que da el sentido segundo (Ricœur 2020: 183).

En el mundo antiguo el modo de la donación es una apertura de la atención, que podemos llamar también recogimiento del alma y de

la sensibilidad. La conexión del símbolo con la atención es un camino no explorado suficientemente por Ricœur, que colapsa la reflexión en el miedo a la despersonalización.

2.2.2. *El símbolo frente a la alegoría*

Una estructura de significación vecina es la alegoría, que se mueve en un ámbito mucho más superficial. En ella se da una relación de traducción entre el sentido primario y el sentido secundario. No establece con el sujeto el juego propio de lo simbólico. No hay implicación ni transformación sino simple traducción: «una vez hecha la traducción, podemos desprendernos de la alegoría, a partir de ahora inútil» (184). El segundo sentido es accesible, actúa como referente claro del primer sentido. Son intercambiables, son traducibles, ambos se mueven en la literalidad, su vínculo es externo, su semejanza simétrica. Puedo hablar, por ejemplo, de las perlas que brillan entre los labios de mi amada. Y puedo sustituir, sin más, dientes por perlas, puedo realizar tranquilamente la traducción.

Ahora bien, se enmarca aquí un problema hermenéutico de primer orden. Siempre puedo alegorizar el símbolo, convertirlo en traducible y despojarlo de sentido. Siempre que no esté yo dispuesto a jugar y a ponerme en juego. Para que el símbolo me interpele, tengo que estar en la disposición de ser interpelado. Soy, de algún modo, la caja de resonancia del símbolo. Si me niego a tocar la melodía, esta permanece latente, pasa desapercibida.

El símbolo es un reto a la interpretación y emerge en ella, ambos extremos forman parte del mismo organismo. Sin el juego de la interpretación, el símbolo permanece inoperante, una mala hermenéutica deseca al símbolo. Y para una buena hermenéutica, todos los seres devienen símbolo, expresión de sentido; no solo los símbolos míticos. Hay una ontología implícita en el símbolo, que hace posible la hermenéutica como labor ética y estética a la vez que

epistémica.

2.3. Estadios de la interpretación simbólica

Acabamos nuestro acercamiento al símbolo atendiendo a los diferentes estadios de la interpretación, que demarcan diferentes modos de interpretar. Cada uno de ellos va delimitando diferentes niveles de profundidad en la interpretación simbólica. El primero atiende a la fenomenología de las religiones, donde el símbolo se interpreta por el símbolo, por el lugar que cada símbolo toma en una constelación semántica. Ahí «comprender un símbolo es situarlo en una totalidad homogénea al símbolo, pero más vasta que él y que, en el plano mismo del símbolo, constituye sistema» (188).

La hermenéutica constituye la segunda etapa que culmina en un pensamiento a partir del símbolo. Este último es el que busca Ricœur, como convergencia entre el ámbito de lo simbólico y el pensar filosófico. En él se encuentra la esperanza de superar el vaciamiento del lenguaje y el estrechamiento de la razón. Emerge un pensamiento amplio, que nace del trasfondo inagotable de lo simbólico. Allí, filosofía, poesía y religión establecen vínculos enriquecedores capaces de abrir un nuevo tiempo para el pensar y la racionalidad.

En la hermenéutica encontramos ya una inteligencia concernida, queremos de nuevo ser interpelados; recobrar una segunda ingenuidad a través de la crítica restauradora. Volver a creer interpretando. Aquí se abre el círculo hermenéutico al que nos referíamos al inicio. En esta conjunción entre creencia y crítica se posibilita el último estadio señalado por Ricœur. La apuesta de su filosofía: «el pensar a partir del símbolo».

Será la etapa propiamente filosófica, la de un pensamiento a partir del símbolo. El filósofo participa en el reino de los símbolos por la intermediación de la fenomenología de la

religión, de los mitos y de la poesía tal y como se ha evocado en la primera parte, y por la intermediación de la hermenéutica precisa textos singulares, como acabamos de caracterizarla. Pero su tarea propia se encuentra más allá. ¿En qué consiste, sin dejarse caer en una interpretación alegorizante? Si se excluye encontrar una filosofía escondida en los símbolos, disfrazada bajo el ropaje imaginativo del mito, queda filosofar a partir de los símbolos. Queda, según una expresión propuesta al principio, promover el sentido, formar el sentido en una interpretación creadora. (193, 194)

3. Conclusión

Concluimos poniendo el foco en el modo en que la filosofía llega a comprender en los momentos de crisis el carácter fundamental de los símbolos para una civilización, que agoniza sin su constelación simbólica. Ricœur pertenece a una larga tradición que se remonta a la Filosofía Antigua y a su tratamiento del símbolo y la imagen. Tal vez la filosofía siempre fue eso, no secularización sino depuración de lo sagrado, su cuidado; el intento de salvaguardar la riqueza de lo humano y de sus vínculos vitales de la superstición y de la crítica reductora. El *logos* vivo, el poder de la palabra socrática, son ya un pensamiento a partir del símbolo, un pensar simbólico que reconoce el poder de la expresión y de la imagen.

Ricœur da nueva voz a una tarea que pertenece al corazón de nuestra tradición filosófica. Recuperar los símbolos a través de la crítica restauradora, pensar a partir del símbolo, recuperar la imagen simbólica en la dimensión del pensamiento:

No es el lamento de Atlántidas hundidas lo que nos anima, sino la esperanza de una recreación del lenguaje; atravesando el desierto de la crítica queremos ser

interpelados de nuevo (178).

Bibliografía

Autores antiguos

- Platón (1988) *Banquete, Fedro*, en Diálogos III. Trad. de M. Martínez y E. Lledó. Madrid: Gredos.
- Jámblico (1997) *Sobre los misterios egipcios*. Trad. de E. Ramos Jurado. Madrid: Gredos.

Autores modernos

- Bachelard, G. (1957) *La poética del espacio*. Trad. española en Madrid: FCE, 1993.
- Braidotti, R. (2015) *Lo Posthumano*, Barcelona, Gedisa.
- Dilthey (1949) Introducción a las ciencias del espíritu. Trad. de E. Imaz. México: FCE.
- Eliade, M. (1974) *Tratado de Historia de las religiones*, 2 vols. Madrid: Cristiandad.
- Heidegger, M. (2003) *¿Qué es Metafísica?* Trad., X. Zubiri. Madrid: Renacimiento.
- Hermoso Félix, M.J. (2024). "Jámblico", en *Guía Comares de Neoplatonismo*. Madrid: Comares.
- Husserl E. (2008) *La crisis de las ciencias europeas*. Trad. de J. Iribarne. Madrid: Prometeo.
- Jünger, E. (2023) *La emboscadura*. Trad. de Sánchez Pascual. Barcelona: Tusquets.
- Ricœur, P. (2020) "El símbolo da qué pensar". Trad. española en *Antropología Filosófica*. Madrid: BAC.
- Ricœur, P. (1965) "Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica" Trad. de H. Giannini. En *Anales de la Universidad de Chile*,

Octubre-Diciembre, 6–42.

Ricœur, P. (2020) "La atención. Estudio fenomenológico de la atención y de sus conexiones filosóficas". Trad. española en *Antropología Filosófica*. Madrid: BAC.

Wieland, W. (1991) "Las críticas de Platón a la escritura y los límites de la comunicabilidad", *Méthexis*, 4: 19–37.

