

## *Mito, desmitificación y recuperación del sentido*

*Ana Escribar W.*  
Departamento de Filosofía  
Universidad de Chile

“Somos hoy esos hombres que no han terminado aún de dar muerte a sus ídolos y que recién empiezan a entender sus símbolos”<sup>1</sup>.

### EL SÍMBOLO

Ricoeur propone delimitar el campo de aplicación del concepto de símbolo relacionándolo con el acto de interpretación.

Habría símbolo allí donde la expresión lingüística se presta —por su doble sentido o sus sentidos múltiples— a un trabajo de interpretación. Tres serían, fundamentalmente, las zonas de emergencia del símbolo. La zona de lo mítico, en la que los símbolos representan el lenguaje de lo sagrado; la zona de lo onírico, en la que los símbolos expresan el lenguaje del deseo y la imaginación poética que muestra el símbolo en los momentos en que —en palabras de Bachelard— el lenguaje está en estado de emergencia.

Así, el problema del símbolo parece igualarse con el problema del lenguaje mismo, puesto que no hay simbólica independiente del hombre que habla, aun cuando el poder del símbolo se enraíce —de acuerdo a su zona de emergencia— en la expresividad del cosmos, en el querer expresarse del deseo, o en la variedad imaginativa de los sujetos.

Lo que otorga unidad a estas diversas manifestaciones del símbolo es una estructura semántica común: la del doble sentido. “Hay símbolo cuando el lenguaje produce signos de grado compuesto, en los que el sentido, no

<sup>1</sup>Ricoeur, Paul. *De l'interprétation, essai sur Freud*. Ed. du Seuil, Paris, 1965, p. 36.

contenido con designar una cosa, designa otro sentido que no podría ser alcanzado sino en y por su apuntar”<sup>2</sup>.

Lo que suscita el trabajo de interpretación que define el concepto de símbolo, es precisamente esta estructura semántica del doble sentido, la relación entre el sentido segundo y el sentido primero que puede o no ser de analogía, que puede consistir en un revelar o en un disimular del sentido segundo por el sentido primero<sup>3</sup>.

El símbolo, así, contiene algo que debe ser explicitado, en el *mythos* hay un logos latente que exige ser exhibido, y ello determina el que no haya símbolo sin un comienzo de interpretación.

“Allí donde un hombre sueña, profetiza o poetiza, otro se alza para interpretar”<sup>4</sup>.

#### LA INTERPRETACIÓN

Para Ricoeur la hermenéutica es la ciencia de las reglas exegéticas y la exégesis es la interpretación de un texto particular o de un conjunto de signos susceptibles de ser considerados como un texto.

Esta definición de hermenéutica implica un concepto ampliado de la exégesis que, en sus orígenes, fue exclusivamente ciencia de las escrituras. Ya en la Edad Media se hizo uso de la noción de texto en sentido analógico al hablar del “libro de la naturaleza”, con lo que la noción de texto trascendió la de “escritura”<sup>5</sup>.

Freud recurre a esta noción ampliada de texto al plantear que un sueño, un síntoma neurótico, un mito, una obra de arte o una creencia constituyen signos susceptibles de ser considerados como un texto que debe ser descifrado, que se ofrece a la interpretación.

Nietzsche, por otra parte, toma de la filología el concepto de interpretación y lo introduce en la filosofía, llegando a plantear que toda ella es interpretación<sup>6</sup>.

<sup>2</sup>Ibid., p. 25. En relación al problema del doble sentido ver también mismo autor y misma editorial, *Le conflit des interprétations, essais d'hermeneutique*, 1969, pp. 64-70. Con respecto al símbolo y a su relación con la metáfora ver, mismo autor, *Hermenéutica y acción*. Ed. Docencia. B. Aires, 1985, pp. 7-25.

<sup>3</sup>El fundamento último de estos sentidos múltiples residiría en “el ser que se dice de muchas maneras” y es irreductible a una definición unívoca.

<sup>4</sup>Ricoeur, Paul, misma obra y edición citados en N° 1, p. 27.

<sup>5</sup>En relación a la ampliación del concepto de texto ver Ricoeur Paul, *Hermenéutica y acción*, Ed. Docencia, Caps. II, III y IV.

<sup>6</sup>En relación al papel que Ricoeur atribuye a la obra de Nietzsche para la doble empresa de dar muerte a los ídolos y escuchar los símbolos, ver obra ya citada de Ricoeur, *Le conflit des interprétations, essais d'hermeneutique*, pp. 431-457. Para la hermenéutica nietzscheana, como ejemplificación de la “escuela de la sospecha”, ver Nietzsche, Friedrich, “Intento de autocrítica” en *El nacimiento de la tragedia y La genealogía de la moral*.

Ahora bien, este acto de interpretar en relación al cual debe delimitarse el concepto de símbolo, carece de unidad; Ricoeur nos habla de un “conflicto de las interpretaciones”, que expresaría en cierta forma el núcleo de la modernidad<sup>7</sup>.

Por un lado, la hermenéutica sería concebida como la manifestación y la restauración de un sentido que nos es dirigido como un mensaje o una proclamación; así entiende la hermenéutica la fenomenología de la religión. Pero también es concebida como desmitificación, como una reducción de ilusiones. En este segundo sentido la entienden Nietzsche y Freud.

La tensión entre estas dos direcciones de la hermenéutica —dice Ricoeur— expresa un rasgo característico de nuestra modernidad; por un lado, voluntad de sospecha que quiere dar muerte a los ídolos para conquistar la autonomía del hombre; por otro, voluntad de escuchar que intenta usar la sospecha misma, su labor nihilista e iconoclasta, para recuperar y restaurar el sentido. La modernidad se caracterizaría por una crisis del lenguaje que nos hace oscilar entre la tendencia a la desmitificación y el movimiento de restauración del sentido.

#### EL CONFLICTO DE LAS HERMENÉUTICAS

La primera dirección de la hermenéutica que hemos mencionado —la de la fenomenología de la religión de un Mircea Eliade, por ejemplo— se caracteriza por su preocupación por el “algo” apuntado en la palabra mítica, al que ella designa como lo “sagrado”.

Esta preocupación por el objeto apuntado lleva implícita una confianza en el lenguaje: la creencia en que este lenguaje que contiene los símbolos —más que hablado por los hombres— es hablado a los hombres, representa una interpelación dirigida a ellos.

Esta esperanza de ser interpelados, esta espera de una nueva actualidad de la palabra representa el supuesto fundamental de toda fenomenología de los símbolos, que pone el acento en el objeto apuntado por ellos.

La segunda dirección de la hermenéutica que hemos mencionado configura lo que se conoce como “escuela de la sospecha”, en la que destacan centralmente tres maestros: Marx, Nietzsche y Freud.

Esta corriente de la sospecha pone en entredicho la esperanza o creencia propia de la dirección fenomenológica. Niega que el apuntar poético tenga un correlato noemático, cuestiona el primado del objeto en nuestras representaciones de lo sagrado.

Consecuentemente, su tarea no consistirá —como es el caso en la fenomenología de la religión— en un esfuerzo por explicitar tal objeto, sino en

<sup>7</sup>Con respecto al conflicto hermenéutico, ver Ricoeur, Paul, *De l'interprétation, essai sur Freud*, pp. 35-44 y *Le conflit des interprétations, essais d'hermeneutique*, pp. 318-320.

una labor de desenmascaramiento; intentará una interpretación reductora de los disfraces en los que —dice— a la vez se esconde y manifiesta, ya sea el ser social, la voluntad de poder, o el deseo.

La característica central de esta segunda dirección hermenéutica es la consideración de la conciencia como “conciencia falsa”, con lo que retoma y lleva a su culminación el proceso de la duda cartesiana.

A partir de Descartes, las “cosas” aparecen como dudosas en el sentido de que ellas no son tal como aparecen en la conciencia. Pero —hasta la aparición de los maestros de la sospecha— jamás se pensó que la conciencia no fuese tal como se presenta ante sí misma<sup>8</sup>.

De manera que Marx, Nietzsche y Freud llevan la duda cartesiana hasta sus últimas consecuencias; después de la duda sobre la cosa, inician la duda en relación a la conciencia. A ellos y como consecuencia de lo anterior —dice Ricoeur— debemos la invención de un arte de interpretar. De ahora en adelante no podrá ya buscarse el sentido en la conciencia inmediata de éste, porque la conciencia no es verdaderamente como cree ser; entre lo que en ella es patente y lo que está en ella latente se da una relación similar a la que la conciencia había establecido entre la cosa tal como se muestra —la apariencia— y la realidad de la cosa.

Cada uno de estos maestros de la sospecha ofrece un método diferente de interpretación, concordante con la fuente que cada uno de ellos atribuye al sentido; dichos métodos representan procedimientos de “desmitificación”, de desenmascaramiento, tendientes a poner de manifiesto la “ilusión” de la conciencia. Tal desenmascaramiento es encomendado a la teoría de las ideologías en Marx, a la genealogía de la moral en Nietzsche y a la teoría de las ilusiones en Freud.

El problema que queda planteado a través del conflicto de las hermenéuticas es el siguiente: ¿Es siempre el mostrar-esconder propio del símbolo una mera disimulación o distorsión del lenguaje, de un sentido elemental, o puede ser también manifestación de un trasfondo que se muestra y se esconde, manifestación o revelación de lo sagrado?

#### SIGNIFICADO FILOSÓFICO DEL MITO

Los símbolos, de hecho, aparecen incorporados en mitos, entre los que Ricoeur investiga centralmente aquellas narraciones referentes al comienzo y al fin del mal<sup>9</sup>. Esta investigación lo conduce a las siguientes conclusiones:

— en primer lugar, estos mitos presentan personajes ejemplares —Prome-

<sup>8</sup>Con respecto al problema de la duda en relación a la conciencia, ver Ricoeur, Paul, *De l'interprétation, essai sur Freud*, pp. 50-54.

<sup>9</sup>Para la interpretación de la simbólica del mal, ver Ricoeur, Paul, *Le conflit des interprétations, essais d'herméneutique*, pp. 265-369.

teo, *Anthropos*, Adán—, en los que la experiencia humana se generaliza a nivel de un universal concreto, de un paradigma que encarna nuestra condición y nuestro destino;

- en segundo lugar, al narrar acontecimientos sucedidos en “aquel tiempo”, los mitos otorgan a nuestra experiencia una estructura temporal que añade a nuestro presente una memoria y una esperanza;
- en tercer lugar, mediante el recurso a este acontecer transhistórico, estos mitos enlazan la inocencia del devenir con la culpabilidad de la historia<sup>10</sup>.

Resumiendo estas tres características podríamos decir que estos mitos poseen un valor heurístico, puesto que confieren universalidad, temporalidad y alcance ontológico a nuestra autocomprensión.

La interpretación, por consiguiente, no debe limitarse a la identificación de la intención segunda dada y enmascarada en el sentido literal; ella debe desarrollar la universalidad, la temporalidad y la exploración ontológica implicadas en el mito. Así, el símbolo —bajo su forma mítica— contiene una riqueza prefilosófica que precede, funda y exige la reflexión filosófica.

Sintetizando lo anterior, afirma Ricoeur: “El símbolo da que pensar”, el mito llama a la filosofía; pero de inmediato se plantea la pregunta inversa: ¿llama la reflexión filosófica a los símbolos y a su interpretación?

Si de acuerdo con una línea que es central en el pensamiento occidental definimos la filosofía como reflexión del hombre sobre sí mismo, veremos que este sí mismo que Descartes presentara como una verdad evidente es, a la vez, posición de una existencia y operación de pensamiento: yo soy, yo pienso, existo en tanto que pienso; la afirmación de esta verdad constituye, precisamente la reflexión.

Ahora bien, esta verdad “yo soy, yo pienso” es —dice Ricoeur— tan evidente como abstracta y vacía. Si bien cada uno de nosotros tiene una apercepción de sí mismo y de sus actos como algo evidente, se trata de una evidencia carente de verdad, en cuanto representa una aprehensión inmediata que es un sentimiento y no una idea, una apercepción que no es conocimiento de sí mismo, sino de una simple autoafirmación.

Así, la conciencia no es algo dado, sino que configura una tarea; el yo del “yo pienso”, puesto que no se da ni en una evidencia psicológica, ni en una intuición intelectual, ni en una visión mística, debe ser buscado en el espejo de sus objetos, debe ser “mediatizado” por las representaciones, las acciones, las obras, los monumentos, las instituciones que lo objetivan.

En consecuencia, porque la reflexión no es intuición, la interpretación es requerida por el conocimiento de sí mismo, esto es, por la reflexión filosófi-

<sup>10</sup>Con la “inocencia del devenir” se hace referencia a la neutralidad ética de la naturaleza y con la “culpabilidad de la historia” al reconocimiento del pecado propio de la conciencia.

ca. La reflexión es una tarea, porque no poseemos de partida lo que somos, porque debemos llenar de experiencia concreta la afirmación vacía del “yo soy”. La reflexión debe hacerse interpretación porque sólo puede aprehender el acto de existir al descifrar sus propios signos repartidos en el mundo de la cultura; la reflexión para llegar a ser concreta debe hacerse hermenéutica; pero como ya lo viéramos, no hay una hermenéutica general, y la reflexión —enfrentada a la polaridad de las hermenéuticas— debe integrar no una sino varias interpretaciones.

#### JUSTIFICACIÓN DEL CONFLICTO HERMENÉUTICO

Para Ricoeur es posible que la reflexión integre las dos hermenéuticas contrapuestas sin llegar a quebrantarse, porque piensa que ambas empresas —dar muerte a los ídolos y escuchar los símbolos— constituyen en el fondo una sola y gran tarea; la desmitificación y lo que designa como “remitización” del discurso presentan una unidad profunda que sólo podrá ponerse de manifiesto al término de un proceso de ascesis de la reflexión, proceso que es desencadenado por el no saber ya lo que la conciencia significa; dicha unidad se anuncia desde ahora en un rasgo común a ambas hermenéuticas: una y otra sitúan el origen del sentido en un foco de irradiación ajeno al sujeto inmediato de la reflexión, ajeno a la conciencia; ambas, pues, contradicen la tendencia espontánea de la reflexión a identificarse con la conciencia inmediata<sup>11</sup>.

Para la “escuela de la sospecha”, el foco de irradiación del sentido se descubre hacia atrás, ya sea en el ser genérico del hombre marxista, o en la voluntad de poder del hombre nietzscheano, o en la libido del hombre freudiano; para la hermenéutica de la fenomenología de la religión, en cambio, la irradiación del sentido proviene de un foco trascendente de significación, designado como lo “sagrado”, que en lugar de atar al hombre a su pasado lo atrae hacia delante arrancándolo de la infancia para impulsarlo a la madurez.

Esta segunda dirección hermenéutica se enraíza en la fenomenología del espíritu hegeliano; para ésta —en contraposición a lo planteado por la “escuela de la sospecha”— el sentido procede siempre desde el fin hacia el comienzo, estando el sentido ulterior inmanente en cada uno de los sentidos anteriores. Así, el despliegue de las sucesivas figuras de la conciencia tiende hacia un fin que, para Hegel, es el saber absoluto. Es en este último aspecto en el que la fenomenología de lo sagrado se aleja de los planteamientos hegelianos; el fin hacia el que avanza el proceso de las figuras sucesivas de la conciencia no es el saber absoluto, sino sólo una promesa; lo sagrado ocupa el

<sup>11</sup>En relación a la posibilidad de estas hermenéuticas opuestas, ver Ricoeur, Paul, *Le conflit des interprétations, essais d'hermeneutique*, pp. 318-321.

lugar del saber absoluto como fin, pero su significado permanece siempre escatológico, sin que pueda transformarse en conocimiento absoluto<sup>12</sup>.

Son precisamente los mitos referentes a la naturaleza, el origen y el fin del mal —a los que Ricoeur atribuye por ello una significación privilegiada—, los que ponen de manifiesto lo que hay de imposible en la noción de saber absoluto; ellos resisten toda reducción a una conciencia racional, evidenciando que siempre hay más en los mitos y en los símbolos que en toda nuestra filosofía, lo que imposibilita la culminación de la interpretación filosófica de los símbolos en un conocimiento pleno. Estos símbolos, irreducibles a la conciencia racional, son la profecía de la conciencia; contrariamente a lo planteado por la “escuela de la sospecha” que ve en ellos el mostrarse-esconderse de un *arché* y consecuentemente una determinación desde el pasado, la tendencia fenomenológica ve en ellos la manifestación de la dependencia del sí mismo en relación a un *eschatos*, a un último hacia al cual apuntan las figuras del espíritu.

Ahora bien, la tesis de Ricoeur en relación al problema de la integración de ambas hermenéuticas es la siguiente: los mismos símbolos son portadores de dos vectores; por un lado, repiten nuestra infancia y, por otro, exploran nuestra vida adulta; hay, pues, una polaridad que es propia de los símbolos mismos, una ambigüedad que no es simple carencia de univocidad y que es la que contiene y engendra las interpretaciones opuestas, coherentes cada una de ellas en sí misma.

Estas dos funciones de los símbolos no son en absoluto exteriores la una a la otra, sino que constituyen la “sobredeterminación” propia de los símbolos auténticos, su no agotarse en una sola significación. Los símbolos auténticos son regresivos-progresivos; con imágenes surgidas del deseo castrado modelamos ideales, mediante la reminiscencia se posibilita la anticipación, a través del arcaísmo surge la profecía.

En esta forma, el símbolo enlaza en una unidad concreta lo que la reflexión está condenada a disociar en interpretaciones opuestas. El símbolo es disimulación o distorsión del lenguaje, es el mostrarse-ocultarse de un sentido elemental arcaico; pero es también y al mismo tiempo manifestación o revelación profética.

Así, el conflicto de la reflexión enfrentada a las hermenéuticas contrapuestas, no representaría un mero accidente dentro de la cultura moderna. Hay efectivamente, como bien lo comprendiera Bergson, dos fuentes de la moral y de la religión; esta última es, por un lado, idolatría, falso culto, fabulación<sup>13</sup> y la interpretación implica —en consecuencia— desmitifica-

<sup>12</sup>En relación a la noción de verdad involucrada en esta concepción hermenéutica, ver Ricoeur, Paul, *Histoire et vérité*. Ed. du Seuil, Paris, 1955, pp. 45-60.

<sup>13</sup>En relación a esta concepción de la religión, ver Bergson, Henri, *Les deux sources de la moral et de la religion*, en *Oeuvres*. Presses Universitaires de France, Paris, 3ª Ed., 1970.

ción; pero como la religión no puede ser reducida a la fabulación, la desmitificación no es sino el reverso de una restauración de los signos de lo sagrado.

Desembocamos, así, en un doble proceso; lo que hemos llamado desmitificación puede consistir en un simple desmitizar, esto es, en un reconocer el mito como mito para renunciar a él como mero vestigio de la infancia de la humanidad; pero, por otra parte, este desmitizar puede implicar un reconocer el mito como mito, pero para liberar su fondo simbólico; se trata entonces de una “desmitologización” que apunta al renunciamiento no frente al mito como tal, sino con respecto a la racionalización que ha hecho de él un pseudo logos. El resultado que se busca con este segundo proceso es la recuperación del poder revelador del mito desplazado paulatinamente por un sentido literal instituido en gnosis<sup>14</sup>.

Dicho poder revelador del mito “dice” nada más y nada menos que la experiencia de lo sagrado propia de cada cultura, y la importancia de su recuperación reside en que lo dicho allí es indecible en cualquier otro lenguaje que no sea el lenguaje mítico.

De más está decir que ese proceso de desmitologización o de remitización no se puede dar jamás por cumplido, por cuanto nunca alcanzaremos la certeza de que nuestra remitización no incluya nuevos elementos de mitificación.

En todo caso, este doble proceso implicado en la desmitologización —que no es otra cosa que una hermenéutica no reductora de los signos que el yo vierte en las obras de cultura— sería fundamental condición de posibilidad de nuestra autoapropiación; representaría —puesto que el yo es inmediatamente inalcanzable— el apriori del paso simbolizado por el mito de Edipo desde la ceguera hacia la visión<sup>15</sup>.

#### ABSTRACT

From an interpretation of Paul Ricoeur's proposals a possible dual relationship between myth and philosophy is described: the symbol which makes one think that it is the point of departure for philosophical reflection and the critique is the recovering mediation of symbolic value.

<sup>14</sup>Con referencia a los elementos gnósticos contenidos en la conceptualización del pecado que va desde San Pablo a San Agustín, ver Ricoeur, Paul, *Les conflit des interpretations, essais d'hermeneutique*, pp. 265-310.

<sup>15</sup>Con respecto a la interpretación del mito edípico como tragedia del autoconocimiento, como tragedia de la verdad, Ricoeur, Paul, *De l'interpretation, essai sur Freud*, pp. 495-503.