

La progressió teleològica a través de la regressió arqueològica. L'antropologia de Paul Ricoeur

Montserrat Coll i Calaf

ABSTRACT (*Teological Progression trough Archaeological regression. Paul Ricoeur's Anthropology*)

This article offers an effort of precision and hermeneutics over de main accounts of the antropological frame around Ricoeur's asystematic reflection about the subject which concerns the fundamental human manifestations: symbols, texts and action.

To carry on this task, an hermeneutic circle is put forward between reflexive philosophy and the philosophy of expression: the subject, inaccessible *per se*, shold be captured in his manifestations; but in turn, the interpretation of these, drives compulsory into an inquiry on their anthropological and ontological conditions. Five points are required to draw the hermeneutic circle:

1. **The insubstantialized "I":** The "I" should be not conceived as a constituted object, but as a dynamic process. Hermeneutics on the main human mediations become an imperative for the phenomenological method.
2. **The pre-reflexive and the other levels of intencionality:** Ricoeur approaches to Heidegger's and Gadamer's hermeneutics to express the grounding the *Cogito* to the pre-reflexive level which should be understood as an intentional synthesis.
3. **A philosophy of liberty**, which flows between two poles: activity and receptivity, projecting itself beyond intellectualism and existentialism, and which becomes a criticism of both idealism and atheism.
4. **The human being, an ontological instability** between his ground affirmation —infinite level— and his existential difference —finite level—.
5. **The human being, author of a dialectical synthesis:** the teleological progression can only be made through archaeological regression. Imagination takes a fundamental role in this process.

The treatment of these five points conflate into three main statements which could be understood as the basis of Ricoeur's anthropology:

1. The subject is able to know himself only through his own manifestations.
2. The human being is a constant tension between Nature and Absolute.
3. The human being makes a dialectical synthesis of archaeological progression.

1. Introducció

Un intent d'exposició completa i definitiva de l'antropologia de P. Ricoeur correria el risc de traïr el pensament de l'autor, el qual, en la reflexió sobre el sub-

jecte, sovint només vol donar pistes o indicar camins, i sempre a títol provisional. Només pretenc presentar aquelles afirmacions que són bàsiques en la seva concepció de l'home i que constitueixen el marc antropològic de la seva filosofia dels símbols, dels textos i de l'acció.

El marc teòric, però, no és pas previ a aquesta hermenèutica. La filosofia de Ricoeur ha evolucionat cap a una reflexió concreta¹ mediatitzada pels signes, reflexió que, al seu torn, demana una metafísica per acabar el camí cap a la comprensió de la realitat humana. Hi ha un cercle hermenèutic en l'articulació que Ricoeur efectua entre antropologia i interpretació dels signes:

D'una banda, el jo no pot atrapar-se com a objecte de coneixement perquè l'acte d'existir només es manifesta en allò que produeix. El pensament reflexiu fracassa també si vol expressar amb conceptes la síntesi que l'home realitza en si mateix entre finit i infinit, i topa amb els seus propis límits en descobrir allò que despassa la consciència per sota i per sobre de la pròpia activitat. Una filosofia del subjecte ha de recórrer a les manifestacions de l'home concret, que indiquen allò que ell és i fa. No es tracta només de completar una filosofia de les expressions humanes, és que cal elaborar la primera segons els resultats de la segona.

D'altra banda, una simple hermenèutica restaria «en suspens»² si no es preguntés quines són les condicions antropològiques i ontològiques i d'intel·ligibilitat dels signes, i només una metafísica pot proporcionar els criteris filosòfics d'interpretació i de judici crític envers el seu valor.

2. Un jo dessussubstancialitzat

L'antropologia de Ricoeur és una crítica al substancialisme que pretén el coneixement intuïtiu del jo i que fa d'aquest un objecte ja constituït.

L'autor se situa, ell mateix, en la tradició de la fenomenologia, i vol acomplir-la transformant-la en una hermenèutica³. Efectivament, és sobretot el mètode de Husserl allò que li permet avançar (a) des d'una teoria del coneixement, que és teoria del desconeixement de si mateix com a substància, cap a (b) una definició del nivell espontani del jo com a tot el contrari d'un «suport» de facultats.

a) La gnoseologia de Ricoeur parteix de la presència vivent de si mateix a què dóna accés la reducció fenomenològica. Però, per una comprensió del subjecte, aquesta primera veritat és tan abstracta i buida que ha de ser mediatitzada per les accions, obres i institucions que l'objectiven. La consciència només apareix amb l'acte de decisió, és presència com a subjecte projectant i no projectat, és el nivell pre-reflexiu del jo. Per tant, tota pretesa reflexió sobre la consciència només pot ser ja «interpretació» o reflexió concreta: el *Cogito* que es reflecteix en tot l'univers dels signes.

1. RICOEUR, P. (1969), *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, París, Éds. du Seuil, pp. 169 i 260.

2. *Ibid.*, p. 15.

3. RICOEUR, P. (1986), *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, París, Éds. du Seuil, pp. 25-32.

b) La reducció fenomenològica obliga Ricoeur a establir un hiatus fonamental entre la natura com a totalitat dels objectes i el subjecte: no hi ha una ontologia comuna ambdues realitats, només un concepte purament formal d'ésser, en el sentit de tot allò concebible en general. I, l'abandonament de l'actitud natural comporta allunyar-se críticament de tot dualisme antropològic i deixar de pensar el subjecte per analogia amb el cos-substància⁴.

La fenomenologia ensenya a mirar el cos propi com a cos-subjecte dins l'experiència integral de l'evidència de si mateix, cos com a *expressió d'intencionalitat*. Amb la integració dins la consciència del lligam amb el cos, ja no és possible concebre una relació entre cos i ànima com si fossin dues realitats. El que hi ha són dos punts de vista sobre el mateix cos, considerat alternativament com a cos propi inherent al *Cogito* i com a cos-objecte ofert entre els altres objectes.

El pas per la fenomenologia no permet tampoc recaure en la suposició d'un noumen kantian hipostatitzat. La consciència no tan sols no es coneix com a substància, sinó que, per la seva activitat donadora de sentit, no pot ser ella mateixa quelcom ja constituït. És essencial, de cara a l'elaboració d'una metafísica del jo, concebre'l com una realitat dinàmica que ha de fer-se a si mateixa: si el jo només es coneix a través de les obres, és perquè ell mateix es fa a través d'aquestes.

Ricoeur defensa que és inagurant els possibles en el món com un inagura la seva pròpia possibilitat, que no és una mena de potència aristotèlica que precedeix l'acte; allò que un és no li ve donat, sinó que depèn d'allò que fa. Haver descobert la consciència pre-reflexiva com a essencialment «generosa» o «consciència vers...» és haver descobert que el subjecte és l'ésser que es determina a si mateix.

La consciència és, en Ricoeur, una «tasca», i no només ontològicament parlant, sinó també com a consciència (en el sentit d'apropiació) de si mateixa. Ja que primer ha de perdre's en els objectes i ha de separar-se del centre de la seva existència, ha de retrobar-se; de manera que el saber vertader sobre un mateix no és la primera veritat que es pot captar, sinó l'última⁵.

Per això, la definició que Ricoeur dóna d'aquesta existència que no és substància no ve fins després que l'autor ha avançat en una interpretació de les representacions i obres de la consciència:

L'existència és «esforç» i «desig», energia i indigència. «Esforç» en el sentit de *conatus* de Spinoza, posició afirmativa d'un ésser singular; «desig» en el sentit d'*eros* de Plató, amor que no està mai satisfet⁶.

3. El pre-reflexiu i els altres nivells d'intencionalitat

Ricoeur no qualifica de «nivell» el pre-reflexiu, però, si donem en aquest terme un sentit funcional i no substancialista, no hi ha d'haver inconvenient a fer-ho.

4. RICOEUR, P. (1950), *Philosophie de la volonté, I. Le volontaire et l'involontaire*, París, Aubier, pp. 56, 85 i 398.

5. *Le conflit...*, pp. 103, 113, 322-324.

6. *Ibid.*, pp. 24-25 i 442.

a) El pre-reflexiu és el *nivell profund* de l'home concret, dóna sentit, decideix i es decideix, s'afirma en els seus actes i s'expressa espontàniament; és, per tant, el lloc de la plenitud del llenguatge, on destaca la riquesa del símbol com a manifestació de la realitat humana i de tota realitat.

b) El pre-reflexiu *fa possible la reflexió segona*, la té en germen i n'és l'arrel. Ricoeur s'acosta a l'hermenèutica de Heidegger i de Gadamer per expressar l'arrelament del *Cogito* o pla reflexiu en el *sum* o pla òntic anterior i prioritari⁸. Heidegger li ensenya que, precisament perquè primer som en el món, podem oposar-nos objectes que constituïm, dominem intel·lectualment i jutgem. Gadamer li proporciona una terminologia encara més adequada: és la pertinència la que fa possible la distanciació, que és interrupció de la primera per significar-la i que, alhora, li és consubstancial.

c) El pre-reflexiu és la «persona completa», síntesi intencional, «tercer terme», unió real i pràctica entre els nivells del mateix subjecte.

L'home real és mediació en ell mateix entre dos nivells d'intencionalitat, l'un orientat a l'infinit i l'altre al finit. En l'obra *Finitude et culpabilité*⁹, l'autor busca l'expressió d'ambdós nivells i, sobretot, de la síntesi entre ells, en els aspectes del coneixement, de l'actualització i de l'afectivitat:

Pel que fa al primer, la reflexió introdueix una falca entre la perspectiva finita i el verb infinit. L'obertura del jo al món és finita per la receptivitat i la limitació de perspectiva; però, pel fet de «parlar» de la pròpia finitud o punt de vista i d'avançar-se al sentit, la desborda. I l'home concret realitza la síntesi entre els dos nivells esmentats, síntesi que s'expressa en l'«esquema». Ricoeur adopta el llenguatge kantian: hi ha d'haver un tercer terme que sigui homogeni, d'una banda a la categoria, i d'altra al fenomen, i que faci possible l'aplicació de la primera al segon. L'autor subratlla la importància de la imaginació en la integració dialèctica de les dues orientacions de la intencionalitat del subjecte.

El nivell de finitud de l'aspecte pràctic o d'obertura limitada del nostre camp de motivació es pot expressar la noció de caràcter, que resumeix una sèrie de limitacions (amor propi, satisfacció provisional, inèrcia, etc) i que és entesa a partir de la noció de perspectiva; el nivell d'infinitud és expressat amb la noció de felicitat o de totalitat de realització, entesa a partir de la noció de sentit; i la mediació pràctica amb la noció de constitució de la persona en el respecte, noció que prolonga la d'imaginació transcendental.

I, en l'aspecte afectiu, el nivell de finitud es manifesta en el sentiment vital o plaer finit i parcial; el nivell d'infinitud en l'amor intel·lectual o goig espiritual; i la síntesi d'ambdós en el θυμός, el sentiment humà per excel·lència, entre el βίος i el λόγος, que es concreta en les passions de tenir, de poder i de valer, les quals presenten alhora aspectes d'un i altre nivell (domini i dependència).

7. *Philosophie de la volonté*, I, pp. 57 i 60-63

8. *Du texte...*, pp. 46 i 57-59.

9. RICOEUR, P. (1960), *Philosophie de la volonté*, II. *Finitude et culpabilité*, París, Aubier (1. *L'home faillible*).

Quant a la relació entre els nivells del finit i de l'infinit, Ricoeur entén que el segon és més originari que el primer. El de finitud no ha de ser el concepte orientador d'una antropologia filosòfica, perquè la negació sempre l'és en relació al poder d'afirmació; primer és l'afirmació originària, i la finitud és només un índex restrictiu de la infinitud. Però, com en un procés dialèctic, en la «mediació humana», l'afirmació originària ha de «passar per» la negació o diferència existencial.

4. Una filosofia de la llibertat

Ricoeur no pot acceptar ni el determinisme ni la teoria de la llibertat d'indiferència¹⁰.

Acusa el primer de confondre consciència i naturalesa a partir de l'equivoc de l'actitud natural, i de no diferenciar el llenguatge de la metafísica del de la física. Centra la seva contestació en la distinció entre causa i motiu: mentre que la primera pot ser coneguda i compresa abans dels seus efectes, de manera que causa i efecte poden ser identificats per separat, el motiu només apareix com a *motiu* d'una decisió, i no té sentit complet fora de l'opció que l'invoca; en un mateix moviment, la voluntat es determina i recolza en motius o raons. Aquesta realció circular entre motiu i decisió mostra que, per a un motiu, determinar no és causar, sinó fundar, legitimar, justificar.

Però, a diferència de la tradició que oposa motiu a mòbil — el primer racional, el segon afectiu —, que fa del primer la premissa de la decisió i que relega el segon al regne de les causes, del qual l'home s'escapa per la claredat intel·lectual, Ricoeur entén que molts motius tenen un component de vida afectiva, que influeix en el voler tant com les tendències racionals. Després de les aportacions de la filosofia analítica, Ricoeur¹¹ ratifica que l'agent no és només racional, també té desigs que inclinen...; i que, tot i no ser-ne causa, el motiu també *explica* l'acció, que no és acte o decisió, sinó també passivitat, per l'arrelament de l'existència en la naturalesa.

L'alternativa vàlida al determinisme no és, doncs, la teoria de la llibertat d'indiferència, perquè —pensa Ricoeur— no hi ha eleccions sense motius. La indeterminació no és absència de motius, sinó llibertat de considerar tal o tal altre motiu.

Ricoeur afirma una llibertat humana que és realment activitat, tant en la decisió, que designa en el buit un projecte que depèn de la voluntat i que està en el seu poder, com en l'acció corresponent, que obre possibles en el si del real i per al mateix subjecte. No obstant això, l'autor no afirma una llibertat «integral» en el sentit que l'elecció fos una creació de valors. La determinació per si mateix no és només activitat, perquè l'home decideix tot invocant motius que ell no inventa. En la llibertat hi ha una iniciativa de l'impuls i un punt de recolzament, una

10. *Philosophie de la volonté*, I, pp. 42, 65, 73, 78 i 136.

11. Ricoeur, P. (1977), *Les discours de l'action*, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique.

activitat i una receptivitat, però enteses com si formessin un cercle i en una dialèctica viva: el valor és reconegut, saludat, descobert, però només apareix com a motiu possible d'una decisió, i no com una idea no-temporal. Si bé la voluntat busca en els valors la seva legitimitat, l'avaluació depèn de la voluntat.

D'aquesta manera, Ricoeur rebutja dos extems en la filosofia dels valors: l'intelectualisme i l'existencialisme. L'elecció no és una conclusió lògica a partir d'una deliberació acabada *sense problema*. Un valor no es mostra ell mateix en una mena d'apercepció pura deslligada de la història en la qual l'home col·labora activament. La deliberació s'acaba només per obra de la llibertat i, si bé el valor és acollit, ho és per la mirada que «vol» veure'l i no pas perquè s'imposi sense el «risc» de l'elecció. Però és una equivocació afirmar que la voluntat decideix sobiranament, com si el jo determinés les raons de l'elecció; no es pot acceptar la conseqüència: la llibertat —creu Ricoeur— seria compatible amb un ordre *qual-sevol* de valors.

Ricoeur se situa entre la teoria de la intuïció de valors i la de la creació de valors¹²: entre la submissió de la primera i la rebel·lió de la segona, hi ha l'actitud pre-ètica d'escolta de la paraula sobre l'ésser, de la qual hom no és origen ni possessor: aquesta paraula té el poder de canviar l'existència humana, no pas perquè la voluntat rebí la imposició d'una altra, sinó perquè l'home és capaç de *compendre*.

Amb la negació d'un jo transcendental creador i autocreador, Ricoeur vol evitar l'idealisme i l'ateisme¹³. Segons l'autor, la posició idealista reflecteix una venjança de la consciència que es voldria autoposició i posició de tot, o —el que és el mateix per Ricoeur— que es voldria acte *pur*, sense cap mena de receptivitat i sense haver-se de sotmetre a cap legalitat, radicalment autònoma. Però la primera font de valors, que és el cos, mostra ja que existeix l'*involuntari*, que no procedeix de la llibertat i al qual aquesta només pot *consentir*. I, si bé Ricoeur considera que una imposició de valors comportaria una alineació, contra la insinuació que la participació de la voluntat en un ésser més fonamental seria com la dimissió de l'esclau a les mans d'un altre, l'autor afirma que només reconeixent valors que la llibertat no institueix aquesta pot arribar a la seva plenitud: precisament perquè el jo no quedi lluny de l'*esperança* de deslliurament total, cal que accepti i aculli la necessitat «de sota» com un índex del Transcendent. Només així té sentit la negativa de l'home a anar fins al límit del consentiment i a acceptar el mal.

Hi ha encara un altre aspecte important a destacar: per Ricoeur, la llibertat humana és «alliberadora». Ja que l'home no posseeix primer allò que és, sinó que es fa a si mateix a través dels seus actes, i que ha de perdre's en les seves realitzacions per retrobar-se, la llibertat humana és un procés d'apropiació del propi jo o d'alliberament dels objectes en els quals la intencionalitat es dispersa. Per això l'autor concep que la filosofia o reflexió segona sobre l'acte d'existir és una ètica, en el sentit ampli d'Espinoza, de procés que condueix de l'alineació a la llibertat¹⁴.

12. *Le conflit...*, pp. 439-440.

13. *Philosophie de la volonté*, I, pp. 21, 32, 35-36, 75, 170, 449 i 451.

14. RICOEUR, P.(1965), *De l'interprétation. Essai sur Freud*, París, Éds. du Seuil, pp. 53. *Le conflit...*, p. 324

El fet que l'ésser humà no té cap més manera d'orientar-se vers l'infinit que passant pel infinit i superant-lo, constitueix la *labilitat humana* i la possibilitat del mal moral i de la idolatria; aquests constitueixen en una preferència, per part de la llibertat, del nivell inferior, que només hauria de ser mitjà (encara que imprescindible) per remuntar vers el superior i vers l'Absolut.

5. Ente la naturalesa i Déu

Segons Ricoeur, sense sortir encara de la reflexió pura sobre si mateix i pel fet que l'home concret realitza mediacions ente els seus «propis» nivells d'intencionalitat, es descobreix un caràcter global de la realitat humana: un desplaçament o no-coincidència de l'ésser humà amb ell mateix, una constitució ontològica inestable que consisteix a ser més gran i més petit que el propi jo. Per explicar aquesta condició humana, el pensament reflexiu no ha de córrer a situar l'home en relació a altres realitats més o menys complexes, intel·ligents o independents que ell mateix, per exemple entre Déu i el no-res, sinó que en té prou a mostrar que l'home és intermediari *en si mateix*, entre el seu jo i el seu jo; perquè el mateix ésser humà és barreja, mixt, estripall, conflicte, drama, síntesi fràgil, equilibri en una «tensió» permanent i dialèctica entre l'afirmació originària (nivell infinit) i la diferència existencial (nivell finit).

Però passa, a més, que la reflexió es troba limitada en descobrir que el nivell finit de l'home apunta a allò que depassa aquest «per sota» d'ell mateix, i que el nivell infinit apunta a allò que depassa «per sobre». L'activitat humana remet a realitats transcendents a l'home, de les quals rep el sentit i la relació amb les quals no es pot expressar amb conceptes purs, sinó només amb imatges i símbols. La reflexió antropològica ha de recórrer aleshores a l'hermenèutica per descobrir l'ésser humà com a «tensió» entre un finit (a) i un infinit (b) que el sobrepassen.

a) A *Le volontaire et l'involontaire* Ricoeur ja mostra com la llibertat humana xoca amb l'*involuntari absolut*, allò inevitable i necessari que «no depèn de mi»: el caràcter, l'inconscient i la vida biològica, que, sense autonomia i dins el *Cogito*, apunten al sentit que ve donat i que un només pot «rebre», encara que, pel consentiment, l'integri en la llibertat. En definitiva, l'involuntari absolut integrat en el *Cogito* apunta a la naturalesa: realitat empírica, espai, temporalitat. I, per a una reflexió pura, no hi ha sistema concebible de la llibertat i de la naturalesa; només una poètica de la voluntat que hagi fet la volta per les expressions humanes pot mostrar la síntesi que l'home concret realitza entre ambdues, i convertir la paradoxa en conciliació.

A partir de la consideració del mètode psicoanalític, a *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Ricoeur precisa el concepte d'involuntari absolut amb el d'*arqueologia del subjecte*¹⁵, és a dir, amb el de tot allò que, per a un mateix, és arcaic no només en el sentit de *passat* (anterioritat cronològica) sinó també en el sentit de

15. *De l'interprétation*, pp. 384, 407, 425 i 453.

donat, i que no pot ser expressament, sinó només assenyalat pels símbols que el manifesten.

Entre els aspectes arqueològics, a Ricoeur li mereix una atenció especial l'inconscient accessible només per la psicoanàlisi, tècnica que professa una sospita que va més enllà de la supressió de l'actitud natural, perquè afirma el *desconeixement de les motivacions profundes* de la consciència. Ricoeur pensa que un cert realisme de l'inconscient és, per al filòsof, una etapa cap a una veritat sense il·lusió. La psicoanàlisi troba una realitat del mateix tipus que la de l'arqueologia o de l'estratigrafia, i descobreix les lleis que regeixen els seus mecanismes.

Ara bé, per Ricoeur, el refús de l'idealisme de la transparència de la consciència no ha de desembocar de cap manera en un dogmatisme de l'inconscient que faci d'aquest el *principi explicatiu* de la mateixa consciència. Aquesta teoria, en reduir les energies superiors a les inferiors, condemnaria la reflexió a restar alienada i «deslliuraria» de la responsabilitat de ser lliure, però, a més a més, invalidaria la tasca del psicoanalista, que no es podria considerar ell mateix consciència no enganyada. L'autor efectua una relativització de l'inconscient inspirada en Kant: mostra que l'inconscient és constituït (en un sentit epistemològic i transcendent) dins i per l'hermenèutica; és relatiu a les regles per a desxifrar-lo, a una altra consciència i a la persona singular de l'analista. Això vol dir que l'inconscient no és una realitat absoluta, sinó que només existeix com a realitat diagnosticada, segons les operacions que li donen sentit. Aquesta relativitat de l'inconscient permet refusar un realisme ingenu, contra el qual Ricoeur diu i repeteix que «l'inconscient no pensa pas»¹⁶. L'autor practica així, envers l'inconscient, una mena de reducció transcendental que suposa com una «tornada» des del descentrament del sentit en relació a la consciència immediata: Si bé la consciència immediata no pot pretendre l'adequació a si mateixa, només hi ha descentrament i reconeixement de l'inconscient *per a una consciència*.

b) I és que el descentrament de la consciència és doble. Hi ha un altre lloc d'origen del sentit que la fa avançar endavant, la *teleologia del subjecte*¹⁷. Per Freud mateix, la tasca de desposseïció del sentit conscient només es fa en funció de la tasca de represa del sentit; és també una progressió. I la consciència ha de descobrir i d'acceptar que el fet d'esdevenir conscient tampoc no li pertany, sinó que pertany al sentit que es fa en ell.

La teleologia és el lloc de les significacions que tiren endavant el subjecte, en el curs que les arrossega i que les fa depassar-se. Així com Ricoeur tenia en compte l'hermenèutica freudiana abans de formular el concepte d'arqueologia, passa ara per l'hermenèutica hegeliana per tal de precisar el *com* del creixement teleològic de la consciència: ella avança per un moviment de síntesi progressiva, en el qual cada moment rep el seu sentit del moment següent, de manera que el sentit final és immanent a cadascun dels passos anteriors. I aquest moviment s'objectiva en les institucions, els monuments, les obres d'art i de la cultura, sím-

16. *Philosophie de la volonté*, I, pp. 364 i 368. *De l'interprétation*, pp. 418-425. *Le conflit...*, pp. 105-109.

17. *De l'interprétation*, p. 444.

bols i figures com les de l'«Esperit» de Hegel. La consciència no creix, doncs, per una introspecció ni per un coneixement immediat, sinó apropiant-se el sentit que resideix en les manifestacions en què la vida de l'esperit s'objectiva.

Però la teleologia és índex del Transcendent, que no és, com no ho és l'involtuari absolut, accessible a la reflexió. En aquest aspecte, doncs, Ricoeur no està d'acord amb Hegel. Si bé la consciència és una tasca que no està assegurada fins a la fi, aquesta no és una fi donada al desplegament de les figures de l'esperit com a *saber absolut*, sinó una *promesa* a través dels *símbols* del Sagrat. Qualsevol símbol es resisteix a ser reduït a un coneixement racional, i diu més que la filosofia, però els símbols del Sagrat manifesten la dependència envers una «darrera» arrel absoluta d'existència, que només pot ser «apuntada». Per Ricoeur, «teleologia» equival a «escatologia»¹⁸.

La tensió de l'ésser humà entre els seus propis nivells d'intencionalitat —descoberta ja per una reflexió pura— queda, doncs, en Ricoeur, com perllongada pels seus extrems —segons allò que descobreix una hermenèutica dels símbols— com a tensió ente els sentits rebuts des d'un passat i des d'un futur que no són obra del subjecte. La llibertat esdevé com a tal situada i en tensió entre la natura i el Transcendent. I, ja que el Transcendent és «l'alfa de tota arqueologia i l'omega de tota teleologia»¹⁹, sens dubte que, per Ricoeur, el descentrament que fa avançar la consciència endavant domina sobre el primer descentrament, encara que no es pugui fer sense ell.

6. L'home, autor d'una síntesi dialèctica

Hi ha una afirmació clau en l'antropologia de Ricoeur, pel que fa al procés pel qual el subjecte es fa a si mateix: l'home només pot assolir l'infinít *passant* pel finit, que li és, així mitjà imprescindible.

Aquesta activitat humana és més important que el fet que l'home tingui en si mateix dimensions de finitud i d'infinitud (de passivitat i d'activitat, de necessitat i de llibertat) i que el fet que estigui situat entre l'ésser i el no-res o entre Déu i la matèria, perquè fa que la relació entre els propis aspectes humans no sigui de complementarietat, sinó *dialèctica*: la progressió teleològica o escatològica es fa *a través* de la regressió arqueològica.

Una segona conseqüència ha de ser destacada també: l'*ambigüïtat* de les creacions humanes i de l'home mateix, autor de mediacions. La cara finita, externa, arcaica, sensible, rebuda, de tota actuació i de tot producte humans *amaga i manifesta alhora* i sempre una intenció infinita, interna, prospectiva, intel·lectual, activa, que només pot ser expressada *per* la primera.

I una tercera conseqüència, encara, és el refús de dues possibles actituds d'alineació en la tasca d'esdevenir persona: 1r) de tot intent de prescindir de l'empíric i de la finitud, cosa que en una reflexió segona es traduiria en un idea-

18. *Le conflit...*, pp. 325-329.

19. *Ibid.*, pp. 26 i 171.

lisme, i 2n) de tota adherència a l'ordre inferior sense remuntar vers el superior, cosa que en filosofia equivaldria a un positivisme.

Un recorregut per l'hermenèutica de Ricoeur mostra com la seva interpretació pressuposa sempre l'home com a autor d'aquell tipus de síntesi dialèctica. Ricoeur ha iniciat la seva filosofia dels signes amb l'anàlisi de les expressions humanes més profundes, els símbols²⁰, i sembla que els hagi pres com a paradigma de tota activitat humana i que, com en cercles concèntrics, hagi anat eixamplant el camp dels objectes d'interpretació, successivament, a tot relat²¹, al text i a l'acció²². L'afirmació que hi ha una expressió dialèctica humana de quelcom de més profund a través de quelcom «positiu» li permet anar situant totes les experiències humanes en algun punt d'un únic arc hermenèutic, segons l'aspecte que privilegiï o la reixa de lectura que imposin, i anar mostrant el moment concret de síntesi, que és representant, en una reflexió segona, per la seva interpretació.

Amb el mètode fenomenològic, Ricoeur arriba a la definició de símbol com «estructura de significació en la qual un sentit directe, primari, literal, designa per augment un altre sentit indirecte, secundari, figurat, que només pot ser aprehès a través del primer»²³. Pel que fa al llenguatge religiós, si demana un mètode de desmitologització —que, com el de desmitificació, desfai el significat literal sol (que seria idolàtric) del símbol, però que, al contrari del mètode de desmitització, mantingui l'expressió literal com manifestació d'un segon sentit que no pot ser dit de cap més manera que a través del primer—, és perquè entén que, en el símbol religiós, els seus dos vessants van entrelligats. Tots els símbols, onírics, teofànics o poètics porten les dues dimensions que la mateixa consciència engloba, i són *mixtos concrets* de la dialèctica humana de la progressió teleològica a través de la regressió arqueològica; d'aquí ve la seva ambigüïtat i la paradoxa de la seva «*unité du cacheer-montrer*»²⁴. Aquesta ambigüïtat explica que siguin possibles interpretacions tan oposades com, per exemple, la fenomenologia hegeliana i la psioanàlisi. Però les diverses hermenèutiques de les formacions mítico-poètiques de la cultura poden resultar complementàries si es comprèn que descomponen allò que està inseparablement unit en el símbol i si es busca una solució dialèctica al conflicte de les interpretacions. És la que propugna el nostre autor.

L'hermenèutica de Ricoeur creix des d'una filosofia dels símbols cap a una filosofia de tot tipus de relat: així com el símbol és expressió, a través d'un sentit literal, d'aspectes, de qualitats i, sobretot, de *valors* de la realitat que no poden ser expressats de manera directa i descriptiva, el relat es refereix al *camp de l'acció* humana, i expressa —a través de la configuració o composició nova dels elements de la pre-comprensió que té l'home de l'ordre de l'acció—, un món refigurat, una possible manera de ser en el món que l'home podria inaugurar amb la

20. *Philosophie de la volonté, I. Finitude et culpabilité. (2. I.a symbolique du mal)*, 1960. *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965. *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, 1969. *La métaphore vive*, París, Éds., du Seuil, 1975.

21. *Temps et récit*, París, Éds. du Seuil. Tome I, 1983. Tome II. *La configuration du temps dans le récit de fiction*, 1984. Tome III, *Le temps raconté*, 1985.

22. *Du texte à l'action*, 1986.

23. *Le conflit...*, p. 16.

24. *De l'interprétation*, p. 478.

seva praxi. Trobem altra vegada, doncs, una expressió de la dialèctica humana d'avenç cap a un *telos* o futur a través de la recomposició creadora d'un *arkhé* o passat. I aquesta expressió no és, com no ho és el símbol, una «còpia» o «reflex» de quelcom que l'home pugui fer, viure o ser *sense* ella mateixa, sinó que és creació humana *necessària* per al desenvolupament de la persona: el relat és *condició* de l'existència temporal, al temps esdevé humà en la mesura que és articulat d'una manera narrativa.

Així com tots els símbols porten les dimensions regressiva i prospectiva, així també cadascun dels dos tipus de discurs narratiu les conté, tant la historiografia (que no fa simplement una descripció empírica del passat, sinó que l'interpreta) com el relat de ficció (que també fa referència a la realitat i la configura). Tots dos es refereixen a la temporalitat humana o històrica, que és síntesi o interacció de temps viscut i temps del món, i tots dos expressen l'acció humana que combina dialècticament els esdeveniments en la natura i la iniciativa del subjecte. I, així com el símbol triomfa on fracasa el pensament conceptual, el relat representa la resposta poètica a l'atzucac d'una reflexió pura sobre el temps.

A l'obra *Du texte à l'action*²⁵, Ricoeur declara que s'ha produït una evolució en el seu pensament: ara considera que l'objecte que cal interpretar principalment no és el símbol, sinó el text. El motiu és doble: 1r) El símbol només desplega els seus recursos en *contextos* apropiats. 2n) El llenguatge *escrit*, per l'absència psicològica de l'autor, deixa pas a la genuïna *interpretació*, i, per l'autonomia respecte a les condicions socials i culturals de la seva producció, per trobar en un altre context una *nova situació*.

Malgrat això, aquest canvi no significa una abandó per part de l'autor de la seva teoria del símbol, al contrari, la manté com a etapa per arribar a la definició ara més tècnica d'hermenèutica i perquè, de cara a una antropologia, ajuda a distanciar-se de si mateix i de la possible falsedat d'una primera autointerpretació. A més, entre els aspectes descoberts per Ricoeur en el camp hermenèutic del text i els que havia trobat en el del símbol, hi ha una sèrie de semblances que permeten afirmar que la nova hermenèutica no respon a un canvi radical sinó a una *ampliació*. Hi ha paral·lelismes entre el símbol com a signe de doble sentit i el text com a polivalent en el seu significat, entre la referència segona del símbol i el «món del text», i entre les hermenèutiques dialèctiques corresponents, respectivament, a la interpretació del símbol i a la del text: la destrucció de la sola literalitat correspon a «explicació» i a «distanciament» del text, «explicar per comprendre el text» recorda «desmitologitzar per recuperar el sentit segon del símbol», i la necessitat del sentit literal és ara la necessitat de l'estructura i de la forma literària del text. ¿Quin «creixement» suposa, doncs, l'hermenèutica del text en relació a la del símbol? Ricoeur aporta dos aspectes nous, el primer d'abast metodològic, el segon d'abast ontològic, però íntimament relacionats perquè vénen donats per l'*objectivitat* del text:

1r) Incorpora l'explicació a tota comprensió. Donat que el significat del

text no es pot deslligar de la positivitat que el fa possible, i que aquesta no és indiferent de cara al sentit, explicar semiològicament un text (tal com fa la lingüística estructural) ajuda a comprendre'l millor. Interpretar ha de consistir a afectar la dialèctica entre explicar i comprendre. Així, Ricoeur realitza un acompliment o subversió no només de la pròpia hermenèutica, sinó també de la fenomenologia, fent-la avançar des de la reducció eidètica cap a la consideració de la positivitat.

2n) Destaca el «món del text», la realitat a la qual fa referència el llenguatge escrit. L'autonomia del text facilita que el lector compregui no només la intenció de l'autor sinó també i sobretot una referència de segon rang, la proposta d'una manera de ser en el món que és possible de realitzar.

Ricoeur continua eixamplant la seva hermenèutica fent una transferència de la teoria del text a la de l'acció. El títol de la seva obra *Du texte à l'action* és prou significatiu. L'acció és la síntesi dialèctica entre els dos nivells d'intencionalitat, és la *iniciativa* que combina el curs de les coses amb l'activitat pròpia del subjecte, ja que actuar és fer que succeeixi quelcom inserint-se en l'articulació dels sistemes naturals. Entre els aspectes d'aquesta síntesi que la iniciativa realitza, Ricoeur destaca la integració dialèctica en el *present viu* de temps cosmològic i temps «fenomenològic», integració que supera la dualitat i l'oposició que la reflexió troba, fent una mera «contemplació», entre el temps físic i el temps viscut. És la mateixa resposta humana que queda expressada, en forma poètica, en el discurs narratiu. Per això Ricoeur afirma que ficció, història i temps són un mateix problema.

En el pla col·lectiu, la iniciativa representa, en el present històric, una intersecció entre els aspectes que Koselleck anomena «espai d'experiència» (que tendeix a la integració) i «horitzó d'espera» (que tendeix a l'esclatament de perspectives)²⁶. La relació dialèctica entre ells mostra que les esperes han de ser relativament modestes per tal de formular un camí practicable vers els ideals, i que no s'ha de mirar el passat només com a acabat i incanviable, sinó que s'han d'avivar les seves potencialitats no acomplertes per tal que es reveli com a tradició viva.

Finalment, hem de destacar que, per Ricoeur, la funció de la imaginació en tota síntesi dialèctica efectuada per l'home és fonamental. En el símbol poètic de la metàfora viva, la innovació semàntica, que expressa aspecte «nous» o teleològics a través dels «vells» o coneguts, és obra de la imaginació productora: en la no-pertinència predicativa entre significats literals que fa emergir-ne de nous, la imaginació esquematitza l'atribució metafòrica, dóna imatge a la significació que sorgeix i fa «veure com a...». En el relat, la imaginació engendra una síntesi, alhora intel·lectual i sensible, entre el tema o totalitat significat i la presentació successiva dels episodis. I, en tota acció humana, la imaginació fa de mitjancera entre la necessitat i el voler, i anticipa el futur sobre el fons del real donat. En el pla col·lectiu, l'acció és possible gràcies a l'imaginari social, a la ideologia i a la uto-

26. *Temps et récit, III*, pp. 301 i ss. *Du texte...*, pp. 272 ss.

pia. Sota les formes patològiques d'aquest imaginari (encobriment, somni foll) s'amaga una funció sana més fonamental: la ideologia com a integració permet al grup social donar-se una imatge d'ell mateix, necessària per a la seva consistència i per reforçar la seva identitat, i la utopia com a subversió, amb la seva extra-territorialitat, permet qüestionar i contestar la realitat donada i proposar una societat alternativa, tot mantenint obert el camp del possible. Però ideologia i utopia han de ser pensades juntes, ja que s'impliquen dialècticament: la ideologia introdueix una distanciació potencialment excèntrica on es pot inserir la utopia.

En resum, pel que fa a l'esquematisme de la imaginació, Ricoeur pensa que aquest és imprescindible per expressar les categories a les quals remet, i que no és possible que l'ésser humà es desenvolupi ell mateix sense manifestar-ho en el llenguatge (símbols, relats, textos, síntesi ells mateixos d'arqueologia i teleologia), llenguatge que reflecteix i mou a l'acció.

7. Conclusió

Hi ha tres afirmacions antropològiques de Ricoeur que són fonamentals de cara a la seva interpretació dels símbols, dels textos i de l'acció :

1a) El subjecte només es coneix i es fa lliurement a si mateix a través de les obres que realitza.

2a) L'home concret és mediació i tensió entre dos nivells d'intencionalitat que, en els seus extrems, apunten a dos pols que el depassen: la naturalesa i l'Absolut.

3a) L'home realitza una síntesi dialèctica de progressió teleològica o escatològica a través d'una regressió arqueològica.

(D'aquí l'ambigüitat de les creacions humanes i de l'home mateix, la cara finita dels quals amaga i manifesta alhora una intenció infinita; i d'aquí ve que no es pugui prescindir de l'aspecte inferior, alhora que cal alliberar-se'n constantment).

En canvi, el pressupòsit d'una llibertat acollidora de valors no és imprescindible —em penso— en el marc metafísic que fa possible l'hermenèutica de Ricoeur, i es presta a crítiques com la de H. Duméry²⁷ en el sentit que, en fer de l'home un subjecte passiu, hi ha el perill de recaure en un substancialisme. És possible defensar un home creador sense caure en les posicions que Ricoeur denuncia, l'idealisme i l'ateisme: es pot sostenir una creativitat noètica i axiològica radical, sense témer que la llibertat s'eximeixi de tota norma i que no sigui responsable en el seu deslliurament, si es concep la creació de valors com imposició d'una llei des de si mateix a si mateix²⁸; es pot concebre que l'home constitueix l'ordre de les determinacions *exterior*s al subjecte i pr tal d'oposar-s'hi²⁹; i

27. DUMÉRY, H. (1957), *Philosophie de la religion, I*, París, P.U.F., pp. 26-34.

28. *Ibid.*, pp. 49 i 54.

29. DUMÉRY, H. (1959), *La foi n'est pas un cri. Foi et institution*, París, Éds. du Seuil, pp. 233-234, nota 31.

es pot afirmar, no en termes ontològics sinó en un context hermenèutic, que l'acció creadora i alliberadora de l'home només és possible gràcies al poder rebut de Déu³⁰. Però això demana ja entrar en presupòsits metafísics aliens al pensament de Ricoeur.

30. DUMÉRY, H. (1957), *Le problème de Dieu en philosophie de la religion*, París, Desclée de Brouwer, pp. 60-61.