

N-1
2 Eje

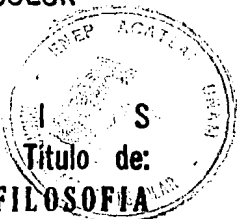


UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

Escuela Nacional de Estudios Profesionales
ACATLAN

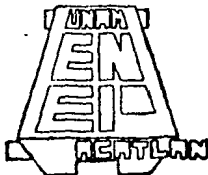
LA SIMBOLICA DEL MAL EN LA OBRA
DE PAUL RICOEUR

T E S I S
Que para obtener el Título de:
LICENCIADO EN FILOSOFIA
p r e s e n t a



ROSA MARIA COUVERT ROJAS

Director de Tesis
Doctor Guillermo González Rivera



México, D. F.

1994

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

I N D I C E.

INTRODUCCION.....	I
CAPITULO I.- LA DESPROPORCION DEL HOMBRE Y SU DUALISMO ETICO....	2
1.1.- LA FINITUD - INFINITUD.....	3
1.2.- LA REFLEXION TRASCENDENTAL ENTRE LO FINITO Y LO INFINITO..	9
1.3.- LA DESPROPORCION: PERSPECTIVA, SENTIDO, SINTESIS.....	21
NOTAS.....	38
CAPITULO II.- LA DEBILIDAD EN LA CONSTITUCION DEL HOMBRE.....	41
2.1.- EL SENTIMIENTO: LA FRAGILIDAD AFECTIVA.....	42
2.2.- EL MAL: DEBILIDAD - LIMITACION.....	47
NOTAS.....	59
CAPITULO III.- EL ANALISIS DE LOS SIMBOLOS DEL MAL.....	61
3.1.- LA CONFESION: MITO Y SIMBOLO.....	62
3.2.- EL SIMBOLO.....	69
3.3.- LA MANCHA.....	77
3.4.- EL PECADO.....	87
3.5.- LA CULPABILIDAD.....	91
3.6.- LA SIMBOLICA DEL MAL DENTRO DEL CONCEPTO DEL SIERVO ALBEDRIO.....	96
NOTAS.....	99

LA FUNCION SIMBOLICA.....	105
CONCLUSIONES.....	112
BIBLIOGRAFIA.....	115

INTRODUCCION.

Siempre ha existido un interés despertado por las preguntas relacionadas con el mal y sus simbolismos, ya en el sentido religioso o en el social. Y éstas, nunca han estado fuera de nuestra contemplación, por ejemplo: ¿por qué existe el mal?, ¿por qué se ha llegado a simbolizar? o ¿por qué es necesario que se hayan hecho mitos religiosos como el de la <<Caída>> del hombre y que queden plasmados en una simbólica para la comprensión del mal?. Estas cuestiones implican siempre la presencia de símbolos, tales como el pecado, la mancha, lo impuro, la culpa, por mencionar algunos, existiendo la clara representación y la referencia del <<mal>> en ellos.

En este estudio es evidente que no está de lado el filósofo, cuyo interés se encuentra en pasar el umbral de lo sistemático.

El análisis que se realiza, toma el verdadero sentido de los <<símbolos del mal>>, es decir, se estudian desde su forma más pura, más arcaica. Empezar de esta forma, nos hará comprender cuál es su razón, y del por qué se explicaron de aquella manera específica que aún conservamos, guiándonos para ir más allá del concepto.

En la historia de las religiones podemos apreciar que hay una carga impresionante de simbolismos como los que se acaban de mencionar, pero no se encuentran escritos de manera fortuita, naturalmente. El filósofo, en su interés por analizarlos, debe iniciar el recorrido desde los orígenes: ¿Por qué el mal?, ¿en dónde radica?, ¿por qué ha sido necesario para su comprensión la ejemplificación de símbolos, los cuales han permanecido por siglos y no hayan perdido el origen y la raíz del sentido del mal?, o mejor aún, ¿por qué se ha dispuesto de tal forma la <<simbólica del mal>> como la mancha y el pecado para que nosotros sintamos esa carga de mal, seamos o no seamos <<culpables>> de alguna causa determinada?.

Este es el propósito de estudio que presento en la tesis, se aborda, desde luego, bajo la mirada filosófica. La pretensión es ver, analizar y comprender el simbolismo del mal.

La persona que está en este camino y que llamó mi atención estudiarlo, es el filósofo Paul Ricoeur, hermeneuta, existencialista contemporáneo, que ha analizado el problema de manera profunda, paso por paso, empezando por ese principio que abre a muchas más preguntas: ¿por qué el hombre <<cae>>?, ¿en dónde radica esa debilidad?. Igualmente, examinamos literatura religiosa, que nos sirvió como piedra angular para lo que nos importa tratar aquí, liquidando el sentido religioso a través del análisis filosófico.

El porqué <<caémos>>, la limitación que percibimos, la posibilidad que tenemos hacia el mal, analizado bajo nuestra posición finita en el mundo, es la primera parte que comprende el presente estudio. La siguiente etapa examina y analiza, la carga de contenido y sentido que traen los simbolismos del mal en los mitos, estudiando por último su función simbólica y cómo nos induce a una antropología del mal.

La relación que existe entre la finitud percibida y nuestro sentido de culpa, aunado a la simbólica del mal, es el objetivo primordial de este trabajo.

Este campo de simbología, ciertamente es bastante amplio, y no se pretende abarcar todo, porque simplemente sería interminable, y esto nos haría perdersnos, ya que habría más significación de la esperada, de lo que ellos mismos representan. Por esto mismo aquí, para la mejor y mayor comprensión en el estudio, es necesario poner los límites, para así adentrar más a <<nuestras conciencias del mal>>, de la mano de Ricoeur.

La religión tomada de base en este análisis, es la judeo-cristiana, ya que el inicio y los orígenes de ésta, son los que han formado los cimientos para la comprensión de las demás religiones, que traen con ellas símbolos y mitos, las cuales fueron fruto de esta raíz. Es preciso, por tanto, analizarlos desde su forma más arcaica, y comprender lo que ahora representan. El estudio comenzará cuestionándonos: ¿cuál será la

razón de qué en nosotros radique esta debilidad que nos permite <<caer>>?, es decir, ¿cómo somos ópticamente para que quepa en nuestro ser la posibilidad del mal?. Estudiaremos, por tal motivo, en el primer capítulo nuestra posición finita en el mundo y la infinitud en la que estamos inmersos, analizando la desproporción específica del conocimiento entre el recibir y el determinar. Para apreciar esta desproporción se recurre a la objetividad de la cosa y a la humanidad de la persona.

En el segundo capítulo analizamos el sentimiento que encubre una multitud de funciones parciales: tendencias afectivas, trastornos emocionales, estados afectivos, pasiones, etc... Lo que nos lleva a la pregunta ¿qué relación puede tener con la investigación sobre la <<labilidad>> humana, esto es, el hombre expuesto a <<caer>>?. Analizando el mal como una debilidad y una limitación en la constitución del hombre. Ya abiertas las puertas, daremos el salto de la posibilidad del mal humano a su realidad, de la labilidad a la culpa efectiva y para captarlo, necesitamos el análisis de los símbolos del mal. Para tal propósito, estudiaremos lo que representa el símbolo y el mito en el tercer capítulo. Primero analizaremos el símbolo vuelto palabra, con que la conciencia religiosa lo reconoce como el acto de <<confesión>>, ella misma se desarrolla dentro del elemento del lenguaje. Pero este lenguaje es esencialmente simbólico. Por tal motivo, y, para comprender que es lo que implica la simbólica del mal, estudiaremos lo siguiente: la acción impura que <<ensucia>>

al ejecutante, reconociéndola como <<mancha>>; el <<pecado>>, como aquella transgresión de la ley divina, que significa haber <<caído>>; la <<culpabilidad>>, que viene siendo, la carga que reconocemos en nuestra conciencia, es decir, la experiencia de culpa. Terminando con un análisis de la simbólica del mal dentro del concepto de siervo albedrío, esto es, en oposición al libre albedrío, ya que el último significa la disposición permanente de la voluntad, en cambio, en la servidumbre, implica una libertad encadenada. Dando término a este estudio, analizamos "La función simbólica" en los mitos -del Principio y del Fin- y cómo estos han universalizado el concepto del mal de la culpa, dando a la antropología varios puntos para su análisis.

Como mencionamos, no queremos abarcar todo este universo simbólico que se nos abre a primera vista, ni hacer un estudio completo de las religiones, los mitos, o de la conciencia del mal, sino irnos al punto principal del tema, el mal y su simbólica más representativa a través del análisis filosófico. Cercando este campo, podemos apreciarlo y comprenderlo mejor, sin perdernos en el inmenso valle en el que se encuentran. Es por ello que nos parece importante el tema de estudio, puesto que nosotros siempre hemos vivido y viviremos dentro de este mar de significación profundo y, por tanto, digno de analizarse y necesario de explorar.

CAPITULO I.- LA DESPROPORCION DEL HOMBRE Y SU DUALISMO ETICO.

En este capítulo estudiaremos nuestra finitud, y la infinitud en la que estamos inmersos, abriendonos las puertas a la comprensión de nuestra propia limitación. El cómo "mediamos" en el mundo esta finitud-infinitud dentro de nuestra propia limitación como seres finitos, es uno de los puntos principales a los que se va abocar nuestra reflexión, ya que nos servirá de guía para la comprensión del por qué "caemos", del por qué de nuestra debilidad, y de nuestra propensión hacia el mal.

1.1 LA FINITUD - INFINITUD

Lo primero que hace Ricoeur para el desarrollo de la simbólica del mal es darse a la tarea de la elaboración de la posibilidad del mal, del concepto de "labilidad". Existe la idea de que el hombre es constitucionalmente frágil, de que puede caer, y que, ésto, señala una característica del ser humano. A manera de Ricoeur, partiremos del supuesto de una reflexión pura, ya que es la forma de comprender y de comprenderse que no procede por imágenes, símbolos ni mitos, y alcanzar cierto umbral de inteligibilidad, captando esta posibilidad del mal, en la constitución más íntima del hombre. Pero ¿cuál será la razón de que en nosotros radique esta debilidad que nos permite caer? ¿cómo somos ópticamente para que quepa en nuestro ser la posibilidad del mal?. Es interesante

mencionar lo que dice René Descartes en su IV meditación, que el ser se encuentra de tal forma constituido que se ve expuesto a una infinidad de fallos. Pues bien, la <<fabilidad>> o <<labilidad>>, es el hombre expuesto a resbalar. La hipótesis que maneja Ricoeur, en su estudio sobre El hombre Labil, es que existe en el hombre una desproporción, y ésta, marca el índice de su labilidad. Su constitución ontológica inestable consiste en ser más grande y más pequeño que su propio yo. Lo que se va hacer en este estudio de Tesis, es buscar primero la labilidad en la desproporción, pero, ¿la desproporción dónde se va a buscar?, de la siguiente forma, <<hombre finito - infinito>>: no es tratando la realidad humana como una zona, como un lugar ontológico, como un sitio colocado entre otros sitios, porque esa idea de intermediario es muy desorientadora y esa forma de intercalar un ser entre otros resulta engañosa, pues sería tratar al hombre como un objeto cuyo sitio quedaría fijado con relación a otras realidades más o menos independientes de él. El hombre es mediador, pero lo es de sí mismo. Su característica ontológica como ser-intermediario consiste precisamente en que su acto de existir es por identidad el acto de realizar mediaciones entre todas las modalidades y todos los niveles de la realidad dentro y fuera de sí. Tenemos que ver que el hombre está destinado a la racionalidad ilimitada, como menciona Ricoeur, a la totalidad y a la bienaventuranza pero, se ve limitado a una perspectiva, condenado a la muerte y encadenado al deseo. Esta paradoja del hombre finito-infinito, implica que hay que hablar de la infinitud del hombre tanto como de su finitud, pero,

¿cómo será la manera o el método para abordar este problema que funda la característica óptica del hombre en la desproporción y en la intermediabilidad? ¿dónde encontrar efectivamente, la precomprensión del hombre labil? Ricoeur nos dice en la patética de la miseria. Ese sentimiento patético es la precomprensión. Esta palabra nos expresa y revela como el hombre se ha precomprensido a sí mismo en su aspecto de ser <<miserable>>.

Platón con el mito del alma encarcelada, y también en el concepto de angustia de Kierkegaard, la línea patética y la precomprensión de la miseria se ve, pues bien, esto se realiza dentro del mundo de las imágenes, signos, figuras y símbolos que asoman al mito, a la formulación y al lenguaje.

Y, por tanto, como vemos, la situación misma del alma es miserable. Si el ser es medianero, no puede identificarse con la idea, a lo más que llegaría a pertenecer es a <<la raza de las ideas>> y a ser lo <<más próximo a la idea>>. Ahora bien, si su cuerpo es lo que <<más se parece>> a lo corruptible; entonces el alma representa este movimiento mismo de lo sensible hacia lo inteligible.

Esta transición se expresa en el lenguaje de la alegoría y luego del mito. Y lo que encontramos es que hay más potencia en el mito que en la reflexión, aunque haya menos precisión y determinación. Kant, en sus expresiones sobre la imaginación, nos dice que el entendimiento sin intuición está hueco; la intuición sin concepto, ciega, la síntesis de ambos es la luz de la imaginación. Ricoeur nos comenta que el mito es la nebulosa que ha de rasgar la reflexión. Pues bien, siguiendo con la línea de la miseria que se

nos ha presentado en ciertos mitos, por ejemplo en el poema de Parménides como extravío de los mortales o lo que Platón nos presenta en el Banquete o en Fedro como una opinión cambiante e insegura, ¿se llegará a rasgar esa nebulosa de limitación y de mal? Claramente todavía no; veamos esta situación entre los extremos continuando con el mito de Fedro, que empalma el mito de la fragilidad con el de la caída.

Para nosotros, primeramente el cochero conduce un tronco bien juntado; luego se ve que de los dos caballos que lo componen, uno es hermoso, bueno y formado de tales elementos, mientras que el otro es de naturaleza contraria; y estos troncos se estorban mutuamente, se hunden en el remolino.

Esta situación nos pone a pensar y a reflexionar sobre el papel del hombre como ser intermedio que equivale volver sobre sí mismo. Se nos hace una representación plenamente imaginativa del <<lugar>> del hombre: intermediario entre lo muy grande o lo muy pequeño, y puramente espacial entre las cosas. ¿Qué es un hombre en el infinito?, ¿qué será esta infinitud y finitud en el hombre?. "Por qué, a fin de cuentas, ¿qué es el hombre en la naturaleza? Una nada frente al infinito, un todo frente a la nada, un medio entre nada y todo".(1). Entonces, lo que estamos viendo y lo que posee este simbolismo espacial es el hombre situado entre dos infinitos, y éstos suscitan un propio desbordamiento en la dirección de un esquema propiamente existencial de desproporción.

Limitados en toda la escala del ser, este estado que ocupa el medio entre los dos extremos se encuentra entre todas nuestras potencias.

Vemos que se va llenando de sentido cada uno de estos términos extremos; lo infinitamente grande, lo infinitamente a secas se convierte en el <<fin de las cosas>> del cual son arrebatadas todas las cosas; lo infinitamente pequeño, llamado también nada, se convierte en el "principio" oculto al hombre, y también en "la nada de la que fue extraído": Todas las cosas salieron de la nada y se ven arrastradas hasta el infinito. Se ve pues, al hombre situado ya entre el origen y el fin, en su triple sentido: temporal, causal y teleológico -como nos dice Ricoeur en su estudio sobre el hombre labil-. Su desproporción consiste en que no posee la "capacidad infinita" para "comprender", para englobar el principio y el fin. "Conozcamos, el ámbito de nuestro ser; somos algo, pero no todo; la parte del ser que somos nos oculta el conocimiento de los primeros principios derivados de la nada, y lo poco que tenemos de ser nos esconde la visión del infinito. Pero cuando pense la cosa más a fondo y, después de descubrir la causa de todas nuestras desdichas, quise averiguar su razón, halle una convincente y eficaz, y es la desgracia natural inherente a nuestra condición debil y mortal, y tan miserable que no hay nada que pueda consolarnos cuando meditamos sobre ella" (2). Verse miserable, sintiendo esta miseria; donde este mismo "sentir" supone, como menciona Pascal "otro instinto secreto que nos queda de la grandeza de nuestra primera naturaleza, que nos da a entender que la dicha sólo se encuentra realmente en el reposo, no en el bullicio. De estos dos instintos contrarios se forma en nosotros un plan confuso, que se esconde a nuestra mirada en el fondo de nuestras almas, y que nos impulsa a

buscar el reposo en la agitación y a figurarnos siempre que nos llegará la satisfacción que no poseemos, si logramos superar ciertas dificultades que vemos en nuestro camino, y podemos abrirnos por ahí una puerta al reposo"(3).

La meditación pascaliana, arrancó de una visión imaginativa totalmente exterior de la desproporción espacial del hombre. Esa desproporción se reflejo en una visión de la desproporción entre el saber y las cosas; y, a la vez, esta última desproporción se interiorizó en el tema de la disimulación que segrega y cómo que exuda la condición finita del hombre ante el problema del origen y del fin. Por último, esta misma disimulación apareció como la paradoja y el círculo vicioso de la mala fe; la condición humana tiende naturalmente, a disimular su propia significación; pero, a pesar de eso, esa misma disimulación es obra de la distracción, a la que se propone convertir en la veracidad retórica de los dos infinitos y del medio.

La reflexión pura, será la que tendrá que ver ahora, la comprensión de la labilidad, y una vez comprendida, articular claramente la nebulosa de la <<miseria>>.

1.2 LA REFLEXION TRASCENDENTAL ENTRE LO FINITO Y LO INFINITO.

Lo que nos proponemos en este apartado, es estudiar algunos de los conceptos que presenta Ricoeur, para el análisis de nuestra finitud-infinitud, desproporción que ya hemos mencionado.

En el anterior objetivo vimos que la comprensión patética del hombre era <<mezcla>> y <<miseria>>, lo que aquí se llamará síntesis. Nos ayuda en este viaje la reflexión trascendental, que es un análisis a fondo de la facultad de conocer. Esto es, una reflexión que parte del objeto o dicho con más precisión, de la <<cosa>>. Analizando la cosa, estudiándola, es como se percibe el poder de la síntesis de la finitud e infinitud y es cómo se descubre la desproporción específica del conocimiento, entre el recibir y el determinar.

Para la comprensión de tal objetivo, utilizamos la teoría Kantiana, sobre la imaginación trascendental, que es precisamente una reflexión sobre "el tercer término", sobre el <<intermediario>>. Esta es la primera etapa que se recorre en el intento de transportar los mitos de la mezcla y de la patética de la miseria a una filosofía de la labilidad.

Esta meditación, esta reflexión arranca de la cosa; si se hace una meditación inmediata sobre el problema, se perdería enseguida en la patética y no habría introspección posible capaz de infundirle la apariencia de rigor racional; pero la reflexión no es introspección; la reflexión da el rodeo por el objeto: es reflexión sobre el objeto. Su carácter trascendental consiste en mostrar en

el objeto lo que en el sujeto hace posible la síntesis. Y es por ello que esta investigación, nos explica Ricoeur, sobre las condiciones de posibilidad de una estructura del objeto rompe el molde patético e introduce el problema de la desproporción y de la síntesis en la dimensión filosófica, que es la que nos importa.

Kant, habla de síntesis con el nombre de <conciencia>, y tenemos que ver que, esta reflexión de la que hablamos también tiene una limitación, esa síntesis que revela y analiza se queda en una síntesis del objeto, esto es, en la cosa, una síntesis proyectada hacia el exterior, hacia el mundo. Lo que necesitamos es continuar la trayectoria, <<la perspectiva finita>>.

Veamos, en principio, está el hombre como intermediario y la función intermediaria de la imaginación, aquí se introduce la reflexión entre sensibilidad y entendimiento. Cuando interviene la reflexión se desarticula al hombre pues, ella misma, por su esencia, tiende a dividir y a separar las partes.

Habrá que entender que una cosa es <recibir> la presencia de las cosas y otra <determinar> su sentido. El hecho de recibir es entregarse intuitivamente a su existencia; pensar es dominar esa presencia reduciéndola a expresión y se estructura en una formulación articulada. En la cosa que yo descubro, por una parte se encuentra la finitud del recibir y por otra, la especie de infinitud del determinar, del decir y del querer decir, que luego culmina en verbo, como más adelante se va a ver.

Primero, yo me siento dirigido hacia el mundo, lo que aparece ante todo son las cosas y los vivientes, eso es lo que se manifiesta en

principio. Mi finitud se convierte en problema cuando viene la duda o la contradicción de mi fe en la aparición verdadera de una cosa. Yo desplazo mi atención y la aparto de lo que aparece para fijarla en aquel a quien aparece. Pero, este rebote desde <lo que> hacia <aquel a quien> no denuncia automáticamente mi finitud. La significación primera que encuentro en mi cuerpo, no es su finitud, sino la apertura hacia..., y su apertura es la que lo hace mediador entre el yo y el mundo. Me abre al mundo, representándome las cosas que percibo, haciéndome depender de las cosas que me faltan, entonces mi cuerpo no es una cosa que me encierra y, visto desde fuera, no es una cosa en el campo de las cosas, me abre a los demás, en cuanto que expresa y muestra su interior sobre el exterior y, se constituye a sí en signo para los demás, un signo descifrable y que se ofrece a la reciprocidad de las conciencias. El cuerpo se abrirá al mundo mediante todo lo que pueda hacer, es un elemento activo.

Kant nos dice que es finito el ser racional que no crea los objetos que representa, sino que los recibe (4). Entonces esta finitud del recibir consiste en la limitación perspectiva de la percepción, que hace que toda visión sea sólo un punto de vista sobre... Sólo que no advierto directamente ese carácter de punto de vista inherente a toda percepción; sólo me doy cuenta reflexivamente. Por tanto, sorprende la finitud de mi punto de vista sobre un aspecto de la aparición, en cuanto correlato intencional de la recepción.

La finitud del hombre consiste en recibir sus objetos, esto es, remitirse al carácter de la percepción, a la esencia de la

· unilateralidad de los perfiles de la cosa, ya que cuando la veo se me manifiesta de una manera, me muestra una cara. El percibir <desde aquí> representa la finitud de percibir alguna cosa, entonces este punto de vista, pone de manifiesto la estrechez inicial de mi apertura al mundo.

Ahora, sabemos que percibimos el objeto, pero sobre esa notable propiedad del objeto de no mostrarnos jamás simultáneamente más de una cara, y luego otra. Pues bien, no se podrían afirmar todas esas caras del objeto sin afirmar, al mismo tiempo, todas las facetas que no veo de momento. Si digo que no percibo de momento, nada más que una faceta, ésto entra en el campo de una reflexión por un acto limitante que responde a una situación limitada. Pero este acto, tampoco lo advierto directamente sino por una reflexión. Entonces es captar por anticipado la cosa misma encajando esa faceta que estoy viendo en el conjunto de las que no veo, pero que se que hay. Lo que se hace es rebasar, transgredir la faceta de la cosa misma. Esta transgresión representa la intención de significar, significar equivale a querer decir. Este desbordamiento del punto de vista no es más que la palabra en cuanto capacidad de decir, de expresar y de expresar el punto de vista mismo.

Así es que, yo no soy una mirada situada, sino un querer decir, y un decir como esa transgresión intencional de la situación.

Cuando me pongo a hablar, hablo de las cosas en sus facetas no percibidas. Entonces, nunca está sola la intención perceptiva finita, que es la que transmite la presencia percibida en el presente vivo, sino que siempre se la toma en su estado pleno y al

que está vinculada la palabra: ese objetivo es el querer decir del decir.

Nacemos en el mundo del lenguaje y éste recoge la mirada y articula su sentido, la expresión del sentido constituye en intención el desbordamiento constante del aspecto perspectivo.

Lo que el lenguaje transmite por su función significativa no es la perspectiva finita de mi percepción sino el sentido que desborda en intención mi perspectiva entonces, lo que transmite el lenguaje no es la visión sino su alcance.

Llenamos de sentido, y este acto que confiere el sentido se hace signo. Y habrá que aclarar que para que no se caiga en una significación absurda, se deberá tener una correspondencia y referencia, en virtud de la cual una aparición sugiere a las demás por anticipado, para que la cosa regule esta simbólica interior en un mismo registro sensorial y, en el paso de un registro sensorial a otro, es preciso que el lenguaje acuda en ayuda del cuerpo y se convierta en esa suplencia recíproca de los diversos sentidos, que fije en un nombre la regla de esa suplencia y de esa referencia mutua de los pareceres.

Ya el hecho mismo de <<denominar>> nos da la aparición de la cosa, y trasciende todas las apariciones -por ejemplo si yo digo, el árbol- ya entra en juego una serie de correspondencias, por las que una apariencia designa otra: la altura sugiere el tronco, el tronco verdor, etc. Vemos, pues, que el nombre significa, <<yo puedo decir>> que una aparición significa todas las demás. Y así el lenguaje, en cuanto que penetra todas las apariciones sensibles de

la cosa, es el que hace que la misma percepción sea significativa. Ahora, el cuerpo, es portador de varios sentidos -vista, oído, tacto- y funda esa permuta y suplencias de las apariencias; pero esta unidad del cuerpo se queda sólo en unidad perspectivista que regula la comprensión ordenada de la significación. Entonces ¿qué es lo que hace falta para fundar la unidad de validez de sentido, la unidad no perspectiva de la cosa, lo que comprueba y comprende a su vez y desde su sitio una serie convergente de percepciones?. Lo que hace falta es un <<nombre>>. De esta forma la dialéctica del <<nombre>> y de la <<perspectiva>> es por identidad la dialéctica de la infinitud y de la finitud. La trascendencia de la significación sobre la percepción, de la palabra sobre la perspectiva, es la que hace posible la reflexión desde el punto de vista en cuanto punto de vista, púedo decir: yo no estoy tan inmerso en el mundo que no conserve cierta distancia; un poder reflexivo de significar, de querer-decir, que es el principio del decir.

En el adoptar esta distancia, que no establece ningún punto de vista superior, sino que apunta derecho a la verdad, sin punto de vista alguno, uno convierte su aquí local absoluto en un lugar cualquiera, relacionado con todos los demás, en un espacio geométrico y social. Yo sé que estoy aquí porque no sólo soy el punto cero, sino su reflexión; y sé a la vez, que se me ha dado la presencia de las cosas desde un punto de vista porque apunte al corazón de la cosa en su sentido por encima de todo punto de vista. Si mencionamos brevemente acerca del "Tratado sobre la

Interpretación", vemos que Aristóteles recoge de Platón en su Cratilo, Theetetes y El Sofista la distinción entre nombre y verbo, y la establece como piedra angular del lenguaje humano. Hace un estudio, donde el verbo contiene una significación nominal cruzada por una significación adicional, y hasta por un sobresignificado doble. Por un lado, el verbo designa el tiempo, es decir, sitúa en la existencia presente la significación nominal del verbo y, por otra, además de afirmar la existencia, el verbo añade otro elemento significativo al sentido que ya posee el nombre y es la atribución al sujeto. Si decimos -Sócrates marcha- quiere decir en principio que la marcha <<existe ahora>>, y esa marcha <<se afirma>> de Sócrates. La doble intención del verbo hace que la frase humana encuentre a la vez su unidad de significado y su capacidad de error y de verdad. Al declarar al ser, introduce la frase humana en la ambigüedad de lo verdadero y lo falso. Lo que analizó Aristóteles nos pone en el umbral de la reflexión decisiva, así que el alma del verbo es la afirmación, el pronunciar el <sí> o el <no>.

Al afirmar o negar algo de algo, lo hacemos por medio del verbo. Con la afirmación y la negación aparece la trascendencia, no sólo de la significación en general sobre la percepción, sino de la palabra en cuanto verbo sobre el mismo contenido que significa en cuanto nombre. El poder que revela el verbo es esa facultad de juzgar. Por tanto, estamos viendo la posibilidad de negar lo que se ha afirmado y de afirmar todo lo que se ha negado, no el poder de la afirmación humana, sino la misma oposición entre la afirmación y la negación a propósito del mismo atributo referido al mismo

sujeto, la puerta abierta de la lógica de la contradicción. Este poder de los contrarios, de acuerdo con la tradición que va desde Santo Tomás a Descartes, de la facultad de afirmar o negar se llamo la <<voluntad>> en el juicio.

Aquí, el hecho de creer es afirmar, y afirmar es <<hacer>>. Esto atestigua el dominio de el hombre sobre sus pensamientos y la responsabilidad, el <<mérito de la alabanza y de la censura>>; pues, incluso cuando la voluntad <<sigue>> la luz del entendimiento, siempre está en su mano prestar atención, considerar y concentrarse o no en esa luz. En la IV meditación Descartes nos da el camino para interpretarla a base de rebasar el sentido puramente cuantitativo de lo finito e infinito, el menciona que no queremos nada de que no tengamos alguna noción, siquiera difusa; pero niega que sea igual la extensión de nuestro entender y de nuestro querer; y la razón es que podemos tener varias voluntades de una misma cosa, de la que, sin embargo, es poquísimos lo que podemos conocer. Podemos tener varias voluntades de una misma cosa. Con esto no nos deja ver Descartes que es posible afirmar y negar los mismos atributos sobre los mismos sujetos; es más, se puede afirmar qué es lo que no es, se puede negar qué es lo que no es, se puede afirmar qué es lo que es y se puede negar qué no es lo que no es. Esta voluntad múltiple sobre las mismas cosas desborda la finitud del entendimiento, entonces la extensión, la amplitud del querer, es lo que constituye la independencia. Ricoeur explica en su estudio sobre Finitud y culpabilidad, que esta independencia es una cualidad indivisible. Adopta la forma de indiferencia cuando el

entendimiento no presenta ideas claras sobre la elección del tema. Cuando falta esa indiferencia, la independencia se traduce en ausencia de coacción y, hasta cierto punto, en poder de hacer o no hacer, de afirmar o negar; es decir, en el poder de adoptar actitudes contrarias. La distinción entre la voluntad y el entendimiento de que se habla en la IV Meditación, no es más que un caso particular de distinción entre acciones y pasiones del alma, en el sentido de que afirmar y elegir son acciones del alma, mientras que nuestras percepciones o conocimientos se encuentran en nosotros, en razón de que muchas veces no es nuestra alma la que las hace como son, y siempre las recibe de las cosas que ella representa. Así, pues, la dialéctica de lo infinito y de lo finito se ventila entre el <hacer> y el <recibir>.

Nuestra reflexión sobre la cosa nos ha dado, por lo pronto un descubrimiento, la <desproporción> entre el verbo que expresa el ser y lo verdadero, con riesgo de errar, y entre la mirada clavada en la apariencia y en la perspectiva. En sentido Kantiano, esta desproporción representa a la vez el dualismo entre el entendimiento y la sensibilidad, y en el sentido cartesiano, el dualismo entre la voluntad y el entendimiento.

De la desproporción de la que acabamos de hablar, surge un tercer término, que deriva precisamente de esta desproporción, y es imaginación pura. Este término no es capaz de reflexión, explica Ricoeur, como le ocurre a la sensibilidad con su conciencia perspectiva y al verbo con la conciencia de significación, primero, y la conciencia de afirmación después. Lo que ocurre con este

término, es que no se comunica por sí mismo, sino a través de la cosa. La cosa es la unidad ya realizada en un cara a cara entre la palabra y el punto de vista; es la síntesis en cuanto operada por fuera. Esta síntesis, en su carácter de enfrentamiento, lleva por nombre la objetividad.

La objetividad sería la unidad indivisible de una aparición, consistente en que la cosa se nos manifiesta y se la puede decir y expresar. Una aparición que no pudiera expresarse de ninguna manera, que se excluyese por sí misma de todo el mundo del decir, sería la apariencia huidiza que Platón comparaba a las estatuas de Dédalo (5), que no estaban prendidas a nada; una apariencia desvinculada es como nada; e, inversamente, no se puede vincular más que lo que se manifiesta; la palabra es la determinación de la apariencia. Ahora, el carácter <<objetal>> como lo menciona Ricoeur, consiste en esa propiedad de proyectarse ante mí, de ofrecerse desde mi punto de vista y de poder ser comunicada al mismo tiempo en un lenguaje comprensible a todo ser racional. La objetividad del objeto consiste en que la manifestación de cualquier cosa lleve inherente la capacidad de ser expresada.

La objetividad es propiamente lo ontológico de esos <<entes>> que llamamos cosas, es el modo de ser de la cosa, y la verdadera síntesis apriori, como menciona Ricoeur, consiste en el carácter objetal de la cosa. La función que hace posible esa síntesis sobre la cosa; que la hace posible proyectando por anticipado la objetividad del objeto, ese modo de ser de la cosa en virtud del cual puede mostrarse y ser expresada, es una reflexión

trascendental y no psicológica.

De la reflexión sobre la imaginación trascendental podemos decir que la síntesis que opera entre el entendimiento y la sensibilidad; o entre el sentido y el aparecer, entre la palabra y la mirada es la conciencia, pero no de sí.

Kant nos dice: <<Esta claro que la unidad que constituye necesariamente el objeto no puede ser más que la unidad formal de la conciencia en la síntesis de la variedad de las representaciones>>(6). Entonces, entendemos que la unidad formal no es más que la condición de posibilidad de lo que llama Ricoeur, síntesis objetal.

En este sentido hay que entender lo que dice precisamente Ricoeur: que la síntesis trascendental es solamente intencional, es decir, que es unidad en intención.

La <<conciencia>> no constituye aun la unidad de una persona en sí y para sí; el <<yo>> del <<yo pienso>> no es más que la forma de un mundo para cualquiera y para todos; es conciencia en general, es decir, proyección pura y simple del objeto.

Si el hombre es intermedio entre el ser y la nada es porque previamente opera mediaciones en las cosas. Así lo trascendental constituye la condición de toda transposición del mito de la <<mezcla>> y de la retórica de la <<miseria>> al lenguaje filosófico.

De la <<desproporción>> que antes habíamos mencionado, Ricoeur nos va a guiar al paso que comprende de lo teórico a lo práctico en

esta etapa, ¿pero cómo va a ser este paso? Lo que nos explica en términos generales es que ese paso representa el tránsito de una teoría del conocimiento a una teoría de la voluntad, del <<yo pienso>> al <<yo quiero>>, con toda su gama de determinaciones específicas: yo deseo, yo puedo, etc. Aquí ya dá una nueva fase de reflexión, que responde a una preocupación de totalidad que no se satisface con una reflexión meramente trascendental. De hecho, esa totalidad de la realidad humana se presentia de alguna manera en la visión global de los mitos sobre la <<mezcla>> y en la retórica sobre la <<miseria>>. Ahora, la fuerza de esa comprensión patética reside en la sustancia misma que ella enfoca y transmite. Respecto a esa sustancia, la reflexión trascendental parece abstracta, es una reflexión que parte de la cosa, es una reflexión sobre las condiciones de posibilidad de la objetividad de la cosa. He ahí su fuerza y su limitación.

La fuerza, porque rompe el círculo de lo patético y abre una dimensión filosófica de una antropología, y limitación, porque el universo de las cosas no es más que la osamenta abstracta de este mundo de nuestra vida. Si queremos sacar un mundo de esa osamenta abstracta, hace falta llenarla de aspectos afectivos y prácticos, de todos los valores y contravalores inherentes a él y que constituyen todo su atractivo o toda su repulsión, todos los medios útiles e instrumentos que hacen la vida practicable o impracticable.

En este complejo de cosas, lo que destaca en este horizonte son las personas, y ese mundo de personas se expresa a través del mundo de

las cosas haciendo cosas nuevas, fabricadas por ellas.

Lo que vemos ahora es que esa consideración trascendental y totalizante, es una divergencia que contemplamos en el objeto, y la guía que habíamos tomado en un principio no resulta vacía ni pobre, lo que sucede es que debemos contemplarla en el sentido fuerte de la palabra, es decir, que la rellenemos.

Una filosofía que parte de modo trascendental no sólo revela la totalidad como problema, sino también como término de aproximación, no se lanza de golpe a la totalidad, sino que la aborda paso a paso. Si volvemos a Platón en el Filebo, recordemos que lo que menciona es que no se precipite uno ni en el abismo del infinito ni en la sima del Uno, sino que aprenda a entretenerse con los temas intermedios. Aquí lo Uno lo repetimos como Totalidad, esta aquí, esta allí; es Espíritu, Naturaleza, es Historia.

La trayectoria que vamos a seguir para abordar la totalidad humana será por una temática trascendental de la síntesis. Con el desarrollo que va a ser guiado por esta trascendencia, se podrá llegar a la noción completa de labilidad, que seguiremos en el siguiente párrafo.

1.3.- LA DESPROPORCION: PERPECTIVA, SENTIDO Y SINTESIS.

En este nuevo camino, lo que va servirnos como guía para el desarrollo de nuestro estudio, ya no será la <<cosa>> sino, la

<<persona>>. Si intentamos ver la "mediación" humana, debemos de basarnos en nociones de perspectiva y de sentido. Los aspectos que enfoca Ricoeur en su análisis de Finitud y culpabilidad son necesarios para la comprensión de esta "desproporción" humana y deben ser analizados. Como se había mencionado anteriormente, la guía ya no será la <cosa> sino la <persona>, esto es que vamos a apuntar a nuestra "vida afectiva". Y de este desarrollo, guiado por el método trascendental, se espera deducir la noción completa de labilidad. Se analizará lo siguiente: finitud en la noción trascendental de perspectiva por <<carácter>>; infinitud, por la noción trascendental de sentido, en la noción de <<felicidad>>; y mediación, donde se prolonga la imaginación trascendental proyectada en el objeto, que es la constitución de la persona en el <<respeto>>. El <<respeto>> va a revelarnos un dualismo íntimo, pero abajo de este dualismo ético, descubriremos las raíces de la desproporción, e intentaremos hallar, la "desproporción" entre el <<carácter>> y la <<felicidad>>.

Paul Ricoeur construye el concepto de carácter con base en el concepto de perspectiva, para él hay dos modos, el primero es el de perspectiva afectiva y el segundo es el de perspectiva práctica. Partiendo de una noción trascendental de perspectiva finita se resume la noción de carácter como veremos. Para la perspectiva es "un simple ángulo visual", con ésto nos remite al <<punto de vista>> que viene siendo una perspectiva <<desinteresada>>, como esto es un modo neutralizado, habrá que ver el aspecto afectivo.

Esto es, que las cosas apartir de ella me resultarán interesantes, se aparecerán atractivas o repugnantes y estos aspectos afectivos de las cosas implican en las disposiciones prácticas de mi voluntad motivaciones. La vida afectiva desarrolla sus valoraciones, según carguemos de motivos a nuestra voluntad en su movimiento de proyectar y de proyectarse. Lo amable o lo odioso, son momentos, entre otros, que constituyen ese movimiento de anticipación al que llama proyecto.

Cuando actuamos, siempre lo hacemos bajo el impulso de algún motivo, damos el paso hacia... -hacia el quehacer- y obedece a lo amable, odioso etc.-.

Aquí existe una <<receptividad>> de la percepción, pero no teórica, sino práctica, se encuentra con el proyecto y no con la visión. A esta receptividad le dará el nombre de <<inclinación>>, pero, ¿por qué?. La inclinación es la <<pasión>> específica del querer, es un querer inclinado que puede determinarse a sí mismo. Esa actividad es una pasividad específica. Uno puede preguntar, si este querer humano es finito ¿por qué no es acto puro, sino un proyecto motivado, acción-pasión? es decir ¿seremos finitos por el hecho de tener que recibir nuestros objetos para poder formarlos? En principio, la receptividad sensorial lo que revela primero es su apertura. La finitud es el estrechamiento de esa apertura, el aspecto perspectivista de la manera de ser afectados. El deseo, en el análisis que hace Ricoeur, señala la misma relación entre apertura y limitación, entre panorámica del mundo y punto de vista. El <<deseo>> revela nuestra manera de ser afectados. No será una

<<sensación interna>>, porque no nos encierra en nosotros mismos. El deseo es un impulso que nos orienta hacia..., nos transporta fuera de nosotros situándonos ante lo deseable que, a la vez se encuentra en el mundo. Lo que hace es abrir hacia lo afectivo de la cosa que atrae o repele. El deseo es una apertura hacia.., y no es una presencia ante sí, cerrada ante sí misma. Ahora el cuerpo deseante, el cuerpo de carne y hueso se presenta primero como mediación práctica, como "cuerpo proyectante", y es anticipación, un cuerpo anhelante, que escapa hacia adelante que ofrece el impulso de su carne al yo proyectante. La finitud va aparecer aquí, o será representada mejor dicho, por la confusión, pero ¿qué se quiere decir con ésto?. Lo que se dice por confusión, viene siendo lo que oscurece la claridad del deseo.

La claridad, es la intencionalidad del deseo, el deseo es como se mencionó, falta de..., un impulso hacia... Ese <<de>> y ese <<hacia>> denotan el carácter orientado, electivo del deseo; este carácter específico del deseo tiene una representación. El deseo humano hace clara su intención en la representación de la cosa ausente y de los obstáculos. Estas formas imaginativas orientan hacia el mundo por ellas me complazco. Pero la imagen no sólo anticipa los contornos perceptibles de la conducta y el gesto, sino que prelude también el placer y el dolor, el gozo o la tristeza de verse unidos o separados del objeto deseado.

Ricoeur nos pone de manifiesto en su análisis de la Perspectiva finita, la "luz de la afectividad", es la intención del deseo, su alcance afectivo. Mi cuerpo, penetrado por esa aparición de alguna

manera, se desborda a sí mismo; se hace mediador de ese proyecto. Entonces, vemos que así como el deseo tiene esa claridad en cuanto que imagina, resulta al mismo tiempo confuso y esta confusión es la que acusa su finitud. Pero ¿por qué?, es que no "pasa" a la imagen, ni siquiera a la anticipación imaginante del gozo de "unirse con la voluntad" a la cosa deseada.

Ahora a lo que antes daba el nombre Ricoeur de punto de vista, centro de perspectiva, con relación al cuerpo perceptor, aquí ya se llama "cenestesia" o "confusión".

Encontrarse bien o mal, confiere al cuerpo perceptor, el punto de vista; el cuerpo no es pura mediación, esta en contacto directo consigo mismo, inmediato. El sentimiento de la diferencia original entre el yo y cualquier otro ser; sentirnos bien o mal es sentir nuestra singularidad como indecible e incommunicable. Es como el sitio que no puede compartirse. Tampoco puede intercambiarse la situación afectiva en que me encuentro o siento.

Los estoicos lo llamaron apego de sí, tendencia innata a quererse bien a sí mismo. Este apego al propio yo, constituye el lazo de unión de todas las aspiraciones afectivas el polo sujeto de todas las percepciones se condensa en amor propio. Esta es la finitud afectiva, la diferencia, es decir, la preferencia amorosa de sí. El cuerpo es un centro, un empalme de potencias. Estas potencias dan ocasión al querer. El cuerpo en movimiento, que empezó actuando como mediador entre el yo productor y el mundo producido, se constituye en centro de la situación, demostrando a sí su finitud práctica. Esta mediación práctica del cuerpo rebasa los hábitos

motores propiamente dichos, los conocimientos que tengamos constituyen también una especie de cuerpo, a través de nuestros conocimientos sociales y morales, vamos aprendiendo y formando nuevos conocimientos.

El procedimiento para aprender, tanto corporal como intelectual, implica esa relación entre una acción y un cuerpo actuado, entre un querer y un poder puesto en marcha. Espontaneidad práctica, dice Ricoeur, que es la mediadora de todos nuestros querereres, y que convierte mi potencia en impotencia. Aquí ya asoma lo que viene siendo el <hábito>. El hábito es el principio de una alienación, inherente a la estructura misma del hábito, en la relación entre aprender y contraer. El ser vivo tiene la facultad de modificarse a sí mismo mediante sus actos.

El hábito fija nuestros gustos, aptitudes, reduce el marco de nuestras posibilidades. Pero, encontramos el hábito que preconiza la espontaneidad y el que se automatiza, esta forma que tiene la vida de imitar las cosas, que es la inercia primordial incrustada en la espontaneidad de la vida y del querer. Entonces, la finitud es ante todo, perspectiva, luego amor de sí mismo y después inercia. Podemos decir, que el amor de sí mismo y la forma habitual que contrae mi existencia constituye la perspectiva afectiva y práctica de mi ser.

Estos diversos aspectos convergen en la noción de carácter. Este último concepto dá el aspecto de totalidad, una totalidad finita de nuestra existencia. El carácter es la apertura finita de mi existencia tomada en bloque, como un todo.

Ricoeur trata de interpretar a la idea de carácter por la de perspectiva o punto de vista que pareció vinculada originariamente a la de apertura. Esta idea nos hace comprender que el carácter es la limitación inherente a la función mediadora del cuerpo propio, el estrechamiento original de mi apertura.

Lejos de ser una cosa cerrada, es la apertura limitada de nuestro campo de motivación considerado en su conjunto; esto es, la apertura de nuestro campo de motivación significa que en principio somos accesibles a todos los valores de todos los humanos a través de todas las culturas. Nuestro campo de motivación está abierto a todo lo humano en toda su gama y en todo su conjunto. Puedo decir que soy capaz de todas las virtudes y de todos los vicios; ningún signo del hombre es radicalmente incomprensible, ningún aspecto humano me parece ajeno.

Todos los hombres tienen acceso a todos los valores, pero cada uno por su senda especial. En este sentido es en el que puede decirse "cada cual" es "hombre". Por eso nunca se percibe el carácter de una persona en sí mismo. Yo no capto <<mi>> idea personal sobre la felicidad y el honor, sino <la> felicidad y <el> honor; mi carácter está implicado en la humanidad de mi existencia singular como el origen cero de mi campo de motivación. No se encuentra, tampoco como un límite exterior, pues no es un destino que rijan mi vida desde fuera, sino el estilo inimitable con que yo ejerzo mi libertad de hombre. Ricoeur nos explica que el carácter es el estrechamiento de esa <alma> integral, cuya apertura es la humanidad. El bloque conjunto de mi carácter y de mi humanidad hace

de mi libertad una posibilidad ilimitada y una parcialidad constituida.

El carácter no es un destino que nos rija desde fuera, pero en cierta manera es destino; primero, por su carácter inmutable, y luego porque es algo que recibimos. Cuando se habla de inmutabilidad del carácter no es más que el aspecto más radical de la idea de origen perspectivista.

Origen cero de la percepción, lo que llamamos nuestro punto de vista, no constituye por sí sólo un verdadero origen de todos mis paisajes: "es cuestión de movimiento". Pero así como yo puedo cambiar de sitio, no puedo cambiar de carácter. No existe ningún movimiento que me permita cambiar el origen cero de mi campo total de motivación.

No hay siquiera movimiento espiritual que posea la virtud de cambiar el origen de mis valoraciones más fundamentales. Entonces, el carácter a saber es esa <herencia> que no se debe representar ni fuera de mí ni enfrente de mí, mi herencia es mi mismo carácter en cuanto recibido de otros; y mi carácter es la orientación originaria de mi campo total de motivación y este campo de motivación es mi apertura hacia la humanidad.

Lo que vemos cuando se revela el sentido del destino del carácter y de la herencia, es el estrechamiento dado, fáctico y real de mi libre apertura sobre el conjunto de las posibilidades de ser-hombre. Ya decía Ricoeur, que la finitud del hombre tiene la particularidad de poderse conocer y expresar, pero que el hecho mismo de expresarse implica que la palabra desborda ya por sí misma

el punto de vista y la perspectiva finita.

Esta desproporción entre palabra y la perspectiva no representa todavía más que el aspecto teórico de la desproporción humana.

Pero, ¿cómo expresará Ricoeur el carácter global de la desproporción?, ¿cuál será su pauta?. Ya que no es una forma particular de desbordamiento o de trascendencia humana ¿en que va a enfocar su análisis? La respuesta está en la <<felicidad>>, pues, "Todo arte, toda investigación, igual que toda acción y toda elección, tienden hacia algún bien, a lo que parece, dice Aristóteles. Por eso se ha dicho con razón que el Bien es aquello a lo que tienden todas las cosas(7).

Habrá que entenderse primero que la felicidad no es un término finito; debe ser con relación al conjunto de las aspiraciones humanas lo que el mundo es respecto al ámbito de la percepción. Así como el mundo es el horizonte de la cosa, la felicidad es el horizonte en todos los aspectos y a todos los efectos.

Kant nos menciona: "La conciencia que posee un ser racional sobre el contento de la vida como compañero ininterrumpido de toda su existencia es la felicidad". "Ser feliz es lo que desea necesariamente todo ser racional finito"(8).

Lo que se va analizar no es la facultad de desear, sino el proyecto existencial del hombre tomado como realidad indivisible.

La felicidad, viene siendo el coronamiento de un destino y no el término de una serie de deseos particulares en el obrar humano. Vemos pues que la felicidad es un todo y no una <suma>; y sobre ese horizonte total se van destacando las aspiraciones parciales y los

deseos que se van dando en nuestra vida.

Ahora, esta idea de totalidad se instala en el querer humano, convirtiéndose con ello en el origen de la <<desproporción>> más extrema: que es la desproporción que anida en la "actividad" humana tensándola entre la finitud del carácter y la infinitud de la felicidad.

El carácter, como se vió, nunca es término de nuestras miradas, no es objeto, sino origen. Cuando uno se abre a lo humano en su conjunto, lo hace en la medida finita de su carácter. Conforme a la perspectiva finita de una formula de vida totalmente singular, encuentro accesible cuanto es humano -ideas, creencias, valores, signos, obras, útiles, instituciones. Entonces cuando uno se asoma así a los aspectos del hombre, no se fija en su carácter, ni en su singularidad, sino en la humanidad de esos aspectos. Puedo decir que mi carácter es el origen cero de mi consideración, y sólo llego a él por una especie de alusión reflexiva al estrechamiento del campo de mi consideración.

Así como voy recogiendo indicios del estrechamiento de mi percepción, así también voy archivando señales de mi destino a la felicidad. Se trata de experiencias privilegiadas, momentos preciosos en que se comunica la seguridad de que voy por buen camino. Ante mis ojos se encuentran las posibilidades ilimitadas, el sentimiento de <inmensidad>, y este responde dialécticamente al sentimiento de <estrechamiento>.

La noción de campo total de motivación, designa tan sólo un corte instantáneo a lo que Ricoeur llama <<la obra del hombre>>. Este

campo total de motivación es un campo orientado. El carácter es el origen cero de esa orientación del campo y la felicidad su término infinito. La felicidad no se nos comunica en ninguna experiencia; únicamente se la designa en una conciencia de dirección. Ningún acto nos presenta ni nos brinda la felicidad; pero los contactos de nuestra vida que con más título merecen el apelativo de <acontecimientos> nos indican la dirección de la felicidad.

Veamos entonces que el instinto de felicidad, en su carácter de sentimiento que presagia la realización final, me garantiza que voy < dirigido hacia >, esa dicha total que la razón exige. Ricoeur nos dice que la síntesis de la felicidad y el carácter es la persona, es el < sí mismo > que faltaba a la conciencia en general. Pero no se debe de considerar esta síntesis como algo que se nos comunica por sí misma en la inmediatez entre el yo y el yo mismo. El yo, más que algo que se vive, es algo que se contempla. La persona no es todavía conciencia de sí para sí, sino sólo conciencia de sí en la representación del ideal del yo.

Ante todo, hay que entender, entonces que la persona es, en primer lugar, una proyección que yo me represento y que me propongo como algo opuesto a mí, y que esa proyección de la persona es una síntesis realizada al estilo de la cosa pero de manera absolutamente irreductible -a lo que llama Ricoeur "humanidad"- . En Finitud y culpabilidad, no estudia el término refiriéndose a la colectividad de todos los hombres, sino a la cualidad del hombre, a la significación comprensiva de lo humano capaz de orientar y regular un catálogo de los humanos. La humanidad es la personalidad

de la persona, como la objetividad es la <coincidencia> de la cosa. Es el modo de ser que ha de servir de pauta para comprobar toda manifestación empírica de lo que llamamos un ser humano.

El polo de la felicidad sólo lo puedo concebir como el término final de la obra del hombre y no se puede uno formar la idea de felicidad sino se forma la de destino, la de una meta asignada al hombre, que debe responder, como se ya se vio, a la exigencia de totalidad. Dado que el hombre exige la totalidad del sentido, por eso su deseo se ve dirigido hacia la felicidad, como totalidad del sentido y del contento.

Pongamos ahora que si no podemos concebir el carácter ni la felicidad sin basarnos en la idea de hombre, cómo concebimos al hombre será de una forma simple, pero que impone de golpe una <síntesis>. La síntesis de una finalidad de mi acción que sea al mismo tiempo una existencia. Cuando menciona finalidad o fin, se entiende un término al que se subordinan todos los medios y todos los cálculos sobre los medios o mejor un fin en sí mismo, es decir, que posee valor por sí mismo, sin subordinación a ningún otro. Y al mismo tiempo una existencia tangible, comprobable; una presencia con la que entramos en relaciones de comprensión mutua, de intercambio y de compañía.

Kant expone que se llama personas a los seres racionales porque su naturaleza los marca ya como fines en sí, que el hombre y, en general, todo ser racional existe como un fin en sí, y no sólo como instrumento del que pueda usar a su capricho la voluntad de tal o cual. Kant tiene todavía otra expresión que revela de modo

sorprendente la constitución < sintética > de la persona, según lo que dice la persona es una existencia que posee en sí misma un valor absoluto, también un fin objetivo, es decir, una cosa cuya existencia es un fin en sí; la naturaleza racional existe como fin. Entonces primeramente, el yo como persona se comunica en intención. Al erigir la persona en fin existente, la conciencia adquiere < conciencia de sí >. La intención de la persona es de tipo práctico; no es todavía una plenitud experimentada, sino sólo < para-ser >; Ricoeur nos dice que la única manera de abordarla es < hacerla ser >. Esto es, a manera de Kant, que la persona es una forma de tratar a los otros y de tratarse a sí mismo: En todas nuestras actuaciones debemos tratar a la humanidad, lo mismo en nuestra propia persona que en la persona de todos los demás, siempre y al mismo tiempo como fin, y jamás simplemente como medio. Esto es, la humanidad es la manera de tratar a los hombres, lo mismo a tí que a mí. La humanidad no somos ni tu ni yo, sino el ideal práctico de < si mismo >, tanto en tí como en mí.

Entonces, si la persona es ante todo el ideal de la persona, y, más concretamente, la < síntesis > de la razón y de la existencia, del fin y de la presencia, tiene que haber algún medio de remontar desde esta idea a la vivencia real que es la que la constituye. Kant nos menciona que esta síntesis de la persona se constituye, se forja, en un sentimiento moral específico al que llamo << respeto >> (9), desde luego para Kant es respeto a la ley y el respeto a la persona no es más que una ampliación de ese concepto general. Ricoeur analiza en su apartado de la Síntesis práctica,

que el respeto es un <intermediario> paradójico, el cual pertenece a la vez a la sensibilidad, en este caso a la facultad de desear, y a la razón- es decir aquí a la potencia obligante, que procede de la razón práctica. Como se vió antes, la imaginación era la condición de la síntesis de el objeto, el respeto es la condición de síntesis en la persona. Kant menciona: "la razón pura es práctica por sí misma e impone al hombre una ley universal que llamamos la ley moral"; "no sólo puede ser práctica la razón pura, sino que únicamente ella, y no la razón limitada empíricamente, es práctica de una manera incondicionada"(10).

Determina Ricoeur, que hay que establecer que la razón sólo puede ser práctica a base de <<influir>> en la facultad de desear. Es preciso, por tanto, que la ley descienda hasta el mismo imperativo de la acción, hace falta que toque el corazón del libre albedrío, el cual no se deja convencer inmediatamente por la ley, sino que, está situado en medio justo entre su propio a priori, que es formal, y su móvil a posteriori, que es material; y así se encuentra como la bifurcación de dos caminos. El principio será práctico cuando el deber ponga en conmoción al querer. Por eso el principio debe transformarse en móvil. Ricoeur llama móvil al principio de determinación de la voluntad de un ser cuya razón no esta ya de por si, en virtud de su naturaleza, conformada necesariamente a la ley objetiva.

En el respeto -como lo analiza él-(11), yo soy un súbdito que obedece y juntamente un soberano que ordena; esto es una pertenencia doble que lleva marcada la posibilidad de un desacuerdo

y como la <<falta>> existencial en que radica la fragilidad, la labilidad del hombre. Enuncia el problema en estos términos: encontrar a través de un dualismo ético, pero sin llegar a condenar con él la sensibilidad, encontrar la estructura de la labilidad que hizo posible ese dualismo. Veamos, el respeto esta enraizado en algo así como una predisposición del deseo por la racionalidad, como la generosidad cartersiana, que es acción y pasión a la vez, acción del libre albedrío y emoción en la profundidad corporal. La razón, la representación del deber, tiene una <fuerza> inmediata, es capaz de conquistar la <preferencia> por sí misma. Si la naturaleza humana no estuviese constituida de esa forma, ninguna representación de la ley, por muy elaborada y garantizada que se presentase, podría producir jamás la moralidad de la intención. Este modo de recurrir a la constitución de la naturaleza humana le conduce a poner de relieve esta capacidad para acoger un interés moral puro.

Esa capacidad para dejarse influir por móviles morales constituye precisamente la raíz que Ricoeur trata de poner al descubierto. Kant evoca: <<Dos cosas llenan el corazón de admiración y veneración, siempre nuevas y siempre crecientes, a medida que las contemplo, considero y medito: el cielo estrellado sobre mi cabeza y la ley moral en mi corazón>>(12), esto atestigua la afinidad que siente la sensibilidad por la racionalidad. Continúa Kant, <<para encontrar esas dos cosas, no necesito andar buscando como si estuvieren envueltas en tinieblas o situadas en regiones transcendentales fuera de mi horizonte y de mi alcance: las tengo

ahí, ante mis ojos, y yo las incorporo inmediatamente a la conciencia de mi existencia>>(13). Esta <<conciencia de mi existencia>>, podemos decir, como menciona Ricoeur, no es más que la relación positiva existente entre el deseo y la ley moral que nosotros estamos buscando, y que Kant llama en otros pasajes "destino", determinación, asignación del hombre, la cual <<eleva infinitamente mi valer>>; ella es la raíz del respeto, el cual procede <<del destino intencional asignado por la ley a mi existencia>>(14). Se debe partir por lo originario, y la antropología que nos hace Kant, nos da una descripción del hombre en la perspectiva de las <<pasiones>> del dualismo ético.

Ahora bien, lo que puede servir de cimiento práctico al dualismo ético, consiste en volver a colocar la dualidad íntima del respeto en la línea de la dualidad de la <perspectiva> y del <verbo>. Ambos son ajenos a la consideración de una sensibilidad degenerada y de un mal radical, como nos expone Ricoeur. La objetividad que ha guiado en todo momento esta investigación reflexiva no es ni inocente ni culpable, sino neutra con respecto a la problemática del mal radical.

A diferencia de la reflexión ética, dominada por el antagonismo entre el bien y el mal, entre el valor y el no-valor, la reflexión transcendental no presupone ninguna oposición contra la objetividad, ninguna resistencia de la sensibilidad contra la razón. En nuestro caso, la objetividad no representa un valor opuesto diámetralmente a un no-valor, sino únicamente una "luz natural" en cuya claridad puede manifestarse y dejarse determinar

alguna cosa.

En sí, la reflexión trascendental se sitúa de golpe en el plano de lo originario. Por eso puede servirnos de guía para explorar la desproporción <práctica>, más originaria que el dualismo ético, y para destacar un principio de limitación que no fuese ya en su raíz un mal original.

Lo que se analizó antes sobre el carácter y la felicidad responde ya a esta exigencia, la polaridad <práctica> del carácter y la felicidad constituye la raíz antropológica de todo dualismo <<ético>>. Esta polaridad no presupone ninguna <caída> ni degeneración. Lo que nos hace ver Paul Ricoeur aquí, es que en ella ha reagrupado todos los aspectos de la finitud partiendo del tema de la perspectiva finita, así como se recogieron todos los aspectos de infinitud basándonos en la idea de sentido y de verbo.

Dicho lo anterior, él nos afirma, que el respeto es la síntesis frágil en que se cristaliza y queda estructurada la forma de persona, igual que la imaginación trascendental era la síntesis latente en la que fraguaba y quedaba constituida la forma de la cosa.

Pero ¿qué le falta al análisis reflexivo para igualar y agotar la comprensión del hombre, que se daba en los mitos y en la retórica de la miseria? Le falta prolongar la estructura del momento <práctico> del respeto con la estructuración de su momento <afectivo>, le falta la dimensión del sentimiento; este aspecto lo analizaremos en el siguiente capítulo.

NOTAS.

1) Paul Ricoeur, su estudio sobre el concepto de Labilidad en Finitud y culpabilidad. México, editorial Taurus, 1991.

2) Platón. "Fedro o el amor", en Diálogos. México, Porrúa, 1975.

3) PASCAL. Pensamientos. Madrid, Espasa Calpe, 1951.

En las cartas Provinciales, o Lettres a un Provincial que son una polémica antijesuística. Aparentemente, Pascal se opone a la confianza en la razón del cartesianismo y es casi escéptico.

Como Desacartes, aprehende al hombre por su dimensión pensante, pero siente con extrema agudeza su fragilidad y miseria, es "una caña pensante". Y de esta miseria del hombre sin Dios, que se sabe menesteroso y puede conocer la divinidad. Distingue entre lo que llama <<raison>>, que suele entender como raciocinio o silogismo, y lo que llama <<coeur>>, corazón, que entiende como una facultad para el conocimiento de los primeros principios, fundamento del raciocinio, y su desconfianza va más hacia la "razón".

4) KANT, M. "Refutación del idealismo", en la Crítica de la razón pura. México, Colofon. pg.174.

5) PLATON. "Menon", en Diálogos. México, Porrúa, 1975.

" Es que no has fijado tu atención a las estatuas de Dedalo; quizá no las tensís vosotros..." "... estas estatuas sino se las detiene por medio de un resorte, se mantienen firmes" "...¿Y para que traigo esto a colación? para explicarte lo que es una opinión o conjetura. En efecto, las opiniones verdaderas, mientras subsisten firmes, son buena cosa, pero no son de gran precio a menos que no se las fije por el conocimiento razonado en la relación de causa a efecto.. Estas opiniones asi ligadas se hacen por lo pronto conocimiento y adquieren despues estabilidad. He aquí por donde la ciencia es más preciosa que la opinión".pg.226.

6) KANT. "De los conceptos del entendimiento, o categorías", en la Crítica de la razón pura. México, Colofón, 1987.

En su análisis de las categorías de cualidad.pg. 120, la noción kantiana de objetividad nos explica que la cualidad queda determinada en una anticipación de la percepción, según la cual no puede producirse ninguna percepción sin algún grado cualitativo, este grado es el que hace posible que se pueda decir o expresar la cualidad, distinguirla, reconocerla y formularla, así, ami me afecta una cereza roja, pero de tal suerte que posibilita a priori un discernimiento más y más sutil del catador profesional. La característica de la cualidad es que además de sentirla, podemos determinarla. Ese es su carácter objetal.

7) ARISTOTELES. Etica. Nic. I,1,1094.

8) KANT, M. Crítica de la razón práctica. México, Espasa Calpe, 1983. pg.20, 21.

9) Ibid.30.

10) Ibid.pg.31.

11) RICOEUR, Paul. Finitud y culpabilidad. Buenos Aires, Taurus 1991. pg.93

12) KANT, M. Crítica de la razón práctica. México, Espasa Calpe, 1983.

13) Ibid.pg.31.

14) RICOEUR, Paul. Finitud y culpabilidad. Buenos Aires, Taurus, 1991.

CAPITULO II.- LA DEBILIDAD EN LA CONSTITUCION DEL HOMBRE.

2.1.- EL SENTIMIENTO: LA FRAGILIDAD AFECTIVA.

En el primer capítulo comenzamos nuestro análisis partiendo de la comprensión de la <<miseria>>, y vimos que era una comprensión patética, enseguida revisamos la reflexión transcendental que hizo romper esa envoltura patética y fijar la atención reflexiva en la cosa y en la persona. El formalismo consistió en convertir en problema filosófico lo que en un principio sólo constituía emoción inmensa y confusa. Como se vió, para poder apreciar la desproporción se recurrió a la objetividad de la cosa y a la humanidad de la persona. Ahora con el sentimiento, que es lo que estudiaremos a continuación ¿se tendrá por fin el momento en que la desproporción se presenta para sí?. Suponiendo que sea posible una filosofía del sentimiento ¿qué relación puede tener con la investigación sobre la labilidad humana?. Estas cuestiones serán las que se pretendan analizar.

Pasemos brevemente a lo que ya hemos estudiado, para después continuar este análisis y así tener una mejor comprensión de ello. Se ha dicho que el momento de fragilidad de la conciencia en general era la imaginación transcendental. Esta imaginación transcendental, punto ciego del conocimiento, se desborda intencionalmente en su enfrentamiento con la cosa; así la síntesis de la palabra y de la apariencia se realiza en la cosa misma o, más bien, en la objetividad de la cosa.

El segundo momento de fragilidad fue el respeto; correspondía a la

proyección de sí de la persona; ahora, la constitución paradójica, desproporcionada del respeto se desborda intencionalmente en la representación de la persona, que era todavía una especie de síntesis objetiva u objetal.

El <<corazón>> constituye el momento frágil por excelencia, (corazón-sentimiento); en él se encarnarían profundamente todas las desproporciones que culminarón, como se vió, en el desnivel entre la dicha y el carácter.

Ahora bien, se pregunta Ricoeur en su apartado de la fragilidad afectiva, en Finitud y Culpabilidad, si ¿será posible una filosofía del <<corazón>> que no sea una pura repetición de la patética, sino que se remonte al nivel de la razón -en el sentido propio de la palabra nivel-, al nivel dice, de esa razón que no se contenta con lo puro y lo radical, sino que exige lo total y lo concreto?.

La misma trayectoria de la reflexión que se hizo nos indica el sentido en el que hemos de buscar la solución. Reflexión que se hizo con base de lo patético; pero esto patético no estaba totalmente vacío de contenido temático, no era completamente extraño al mundo de la palabra; tenía su lenguaje apropiado; el mito y la retórica. Ese <<pathos>> que era ya <<mythos>>, es decir, palabra, tiene que poder ser incorporado al mundo del razonamiento y del lenguaje filosófico.

Aquel mythos, nos hablaba de la miseria de ser intermediario. Ya que este tema no quedó restaurado por la reflexión simplemente transcendental sobre la cosa, ni por la reflexión práctica sobre la persona, entonces -sí es posible una filosofía del sentimiento-

correspondería al sentimiento expresar la fragilidad de este ser intermediario que constituimos nosotros.

Ricoeur analiza, en su estudio de la Intencionalidad e intimidad del sentimiento, que la significación del sentir aparece en la génesis recíproca del conocer y del sentir. El sentimiento no es más que una palabra que encubre una multitud de funciones parciales: tendencias afectivas, trastornos emocionales, estados afectivos internos, intuiciones vagas, pasiones, etc. El análisis que hace entre el sentir y el conocer, establece el sentimiento entre el yo y el mundo, este análisis él considera que lo lleva en seguida a una <<aporía>>, como un callejón sin salida. El sentimiento -el amor, el odio- es, sin duda, como lo expresa, intencional: consiste en sentir alguna cosa: lo amable, lo odioso. Ahora, esta intencionalidad, por una parte, designa ciertas cualidades sentidas sobre las cosas, personas, mundo; y, por otra, manifiesta y revela la manera en que queda afectado íntimamente el yo. El sentimiento manifiesta al yo afectado mientras fija su mirada sobre cualidades sentidas en el mundo. Menciona: "el aspecto afectivo del sentimiento se desvanece en cuanto se esfuma su aspecto intencional o, cuando menos, se hunde en una oscuridad indecible", continua: "Sólo puede expresarse, decirse, comunicarse, elaborarse y formularse el sentimiento en una lengua cultural en virtud de su alcance, de su desbordamiento en algo sentido, en un <<correlativo>> afectivo"(1). Mientras que por la representación situamos los objetos como contrapuestos a nosotros, el sentimiento atestigua nuestra coadaptación, nuestras armonías y desarmonías

electivas, con relación a unas realidades cuya imagen afectiva llevamos nosotros configurada sobre el molde de lo <<bueno>> y lo <<malo>>.

La fragilidad, será el nombre que toma la desproporción, cuya exégesis vamos trazando del obrar y del sentir. Es el dualismo humano del sentimiento. Y la función universal del sentimiento consiste en unir; el sentimiento une lo que el conocimiento separa; me une a los seres, a las cosas, al ser. Mientras todo movimiento de objetivación tiende a oponer el mundo al yo, el sentimiento une la intencionalidad que me saca fuera de mí con el afecto que me hace sentirme existiendo; y así siempre se mueve por encima o por debajo del dualismo sujeto-objeto.

Pero al interiorizar todas las vinculaciones del yo con el mundo, el sentimiento suscita una nueva escisión, la escisión entre el yo y el yo, al hacer sensible el dualismo entre la razón y la sensibilidad que encontraba en el objeto un punto de reposo. "El sentimiento disloca el yo entre dos aspiraciones, entre dos tensiones afectivas fundamentales: la aspiración de la vida orgánica, que se consume en la perfección momentánea de la fruición, y la de la vida espiritual, que anhela la totalidad, la perfección de la felicidad"(2).

Bien, pues esta desproporción del sentimiento provoca una nueva mediación, la del <<corazón>>. En el plano del sentimiento, esta mediación corresponde a la mediación silenciosa de la imaginación trascendental, en el orden del conocimiento; pero con una diferencia, y esta es que, mientras la imaginación trascendental

se reduce totalmente a la síntesis intencional, a la proyección del objeto enfrente de nosotros, esta otra mediación se refleja en sí misma en una exigencia afectiva indefinida, en la que se acusa la fragilidad del ser humano. Por tanto, el conflicto radica en los mismos fondos originarios y constitutivos del hombre; el objeto es síntesis; el yo, conflicto. El dualismo humano se desborda intencionalmente en la síntesis del objeto y se interioriza afectivamente en el conflicto de la subjetividad. Aún dando por cierto que los conflictos reales que jalonan la historia afectiva son accidentes en el sentido propio de esta palabra, hechos de coincidencia, de convergencia entre nuestros esfuerzos, nuestro poder de afirmación y las fuerzas de la naturaleza, del medio ambiente familiar, social y cultural, siempre quedará en pié el hecho de que ninguno de esos conflictos externos podría interiorizarse, si no existiese previamente un conflicto latente en nuestro interior entre nosotros y nosotros, conflicto íntimo que es el que hace eco a esos externos y el que les confiere la nota de interioridad, que es su característica propia desde el primer momento.

2.2 EL MAL: DEBILIDAD-LIMITACION.

En este objetivo pretendemos analizar aquella debilidad constitutiva del hombre que lo hace <<caer>>, sirviéndonos de base lo construido anteriormente.

Cuando se manifiesta que el hombre es <<labil>>, se quiere decir que lleva marcada constitucionalmente la posibilidad del mal moral. Esto implica una doble aclaración que hace Ricoeur en su estudio de Limitación y labilidad, se puede preguntar en qué rasgos de la constitución originaria del hombre radica más particularmente esa posibilidad de <<caer>>.

Para empezar este análisis, lo que primero examinaremos, será la limitación. Brevemente observemos con Leibnitz, el sostubo que la limitación de las criaturas constituía la ocasión del mal moral; en este aspecto de ocasión del mal moral; esa limitación merecería incluso el nombre de mal metafísico.

Tomaremos primero la idea en un sentido preciso, ya que así, tomada en sí misma es insuficiente para acercarse a los umbrales del mal moral. De hecho, no cualquier limitación es posibilidad de caer, sino, precisamente esta limitación específica, que consiste, dentro de la realidad humana, en no coincidir uno consigo mismo.

Descartes decía: Yo soy como un medio entre Dios y la nada(3). Lo único que pretendía era eliminar la hipótesis de que el hombre estuviese dotado de un poder positivo de errar que constituiría una acusación contra la perfección divina. Al mostrar que el hombre está compuesto de ser y nada, sólo dejaba margen para la idea de un

defecto o carencia de ser, relegando al mal uso de la voluntad el aspecto de añadido a esa simple carencia.

Descartes, por el plan que siguió, no pretendía de ninguna manera determinar el grado o el modo de ser propio del hombre, y la idea de limitación, en cuanto tal, no puede dar razón de la idea de labilidad. Por tanto, lo que se necesita es un concepto de la limitación humana que no sea un caso particular de la limitación de cualquier cosa en general.

Kant, en las categorías de la cualidad, en la idea de limitación no hay más que la síntesis de la afirmación y de la negación de alguna cosa(4). Ahora bien, lo que se necesita es un concepto de limitación específicamente humano. La idea de <<desproporción>> parece satisfacer la exigencia de una ontología directa de la realidad humana, que acierte a desarrollar sus categorías propias sobre el fondo de una ontología formal de cualquier cosa en general. Ricoeur menciona en su mismo estudio de Limitación y labilidad, que no se puede pasar de la limitación de las cosas a la limitación del hombre por simple especificación, sino hay que añadir unas categorías propias de la realidad humana. Estas categorías características de la limitación humana han de extraerse directamente de la relación de desproporción entre la finitud y la infinitud, las cuales analizamos al comienzo de este trabajo. Esa relación es la que constituye el <<lugar>> ontológico entre el ser y la nada. Esta relación es la que convierte la limitación humana en sinonimia de labilidad. Lo que ahora se hará, es una <<deducción transcendental>>, es decir, se va a intentar elucidar estas

categorías específicas de la limitación humana. Para tal propósito de deducir las categorías de labilidad, Ricoeur toma las categorías Kantianas de la cualidad: realidad, negación, limitación. Pues bien, lo que nos dice Kant es que en el concepto puro del entendimiento, la realidad es lo que corresponde a una sensación en general, y, por consiguiente, aquello cuya existencia (en el tiempo) designa el mismo concepto. La negación es aquello de lo cual representa el concepto una no-existencia (en el tiempo). La oposición entre estas dos cosas se resuelve en la diferencia que presenta un mismo tiempo, concebido como tiempo lleno o como tiempo vacío. Esta triada: realidad, negación, limitación, se transportan a los términos siguientes en el plano de una antropología filosófica; y la expresa Ricoeur de esta forma: afirmación originaria, diferencia existencial, mediación humana.

Reproduce el desarrollo progresivo de esta triada a través del conocimiento, de la acción y del sentimiento.

Ahora el concepto de finitud no puede ser orientador para semejante antropología, porque la finitud, es un resultado y no una causa original. Entonces hay que analizar lo siguiente: Kant pone ante todo la idea de un ser racional en general(5), para restringir luego esa idea mediante la diferencia de la sensibilidad, hasta terminar destacando la noción de un ser racional finito. Es por esto que el análisis que pasará por los tres puntos de la afirmación originaria serán, como él menciona: el verbo, la totalidad práctica o la idea de felicidad, y el eros, o la felicidad accesible al <corazón>. La afirmación originaria al

principio no es más que vehemencia del <<sí>>, que tiene como correlato el <<es>> significado, esto es, sobresignificado por el verbo: este es el momento transcendental de la afirmación original, momento necesario, pero insuficiente; ahora es necesario para transportar el poder de existir desde el punto de <<vivir>> al del <<pensar>>; pero tampoco es suficiente para asegurarnos que ese pensar lo somos nosotros. Luego nos afirmamos nosotros mismos en la idea práctica de una totalidad a la que llegamos mediante la comprensión, <<siempre comenzada y jamás acabada>>, de todos los designios de todos los hombres, y sobre la cual se destaca la cerrazón de nuestro carácter. La apertura, la accesibilidad a la obra o al proyecto del hombre en cuanto tal, es la que funda a la persona, y que le brinda un horizonte de humanidad que no es ni el <<yo>> ni el <<tú>>, sino el imperativo de tratar a la persona, lo mismo en mí que en tí, como un fin y no como un medio. Por tanto entendemos, que la humanidad, entendida como totalidad que hay que hacer-ser, representa la condición de posibilidad de la persona. Y el sentimiento me asegura, gracias a su polo de infinitud, que yo puedo continuar mi existencia en la apertura del obrar.

La afirmación originaria, entonces la sentimos como <<gozo de existir en>>, aquello que me permite pensar y obrar. Esto es, que la razón no es ya <<otro>>, no es un extraño, esto es, la razón soy yo, la razón eres tú, porque somos de ella. Ricoeur explica que esta afirmación originaria para que se convierta en hombre debe atravesar antes por la negación existencial, que antes denominó -perspectiva, carácter, sentimiento vital-. Lo analiza de la

siguiente forma: lo que yo tengo que-ser encuentra su propia negación en el sentimiento de que no había necesidad de que yo fuese tal o cual, y ni siquiera de que fuese, y de que fue posible que yo hubiera sido otro e incluso que no hubiera sido nadie(6). Hasta él mismo afirma que no es posible enunciar este sentimiento sin incurrir en lo absurdo, aún en la imaginación de que yo sea otro, esta la presencia irrefutable de mi cuerpo y de esta vida que tengo, ese hecho bruto de existir tal como soy, aquí y en este momento dado, al compararlo con la exigencia de totalidad, se manifiesta como una existencia que ni produzco ni <<pongo>> yo; así se descubre la existencia como pura existencia, como carencia de ser por sí. Se diría, yo no elegí esta existencia; ésta fue algo que se me dió y con que me encuentre. La imaginación que concibe la posibilidad de haber podido no ser, viene a revelarnos esa carencia de ser por sí. Como lo explica, la no-necesidad o contingencia, esto es, cuando se medita y se concibe nuestra existencia como no necesaria lo que se nos revela es el lado negativo que encierran todos los sentimientos de dependencia, de falta de subsistencia, y de vértigo existencial, suscitando una meditación sobre el nacimiento y sobre la muerte.

Precisamente ésta <<in-necesidad>> de existir es la que vivimos en el aspecto afectivo de la tristeza. Ahora bien, existe un fondo de tristeza que llama tristeza de lo finito. Esta tristeza se nutre de las experiencias que incluyen la negación en su propia afirmación: lo que es la falta, la pérdida, temor, pesar, decepción(7).

Existen ciertos sentimientos que muestran una afinidad especial por

la negación en el lenguaje, pero precisamente porque ellos mismos son negativos; este lenguaje se llama <<lenguaje negativo>>, que se ha formado en la esfera objetiva, y esto es mediante la operación de discriminación y de distinción que separa al mismo del otro. Entonces, se expresa la necesidad con un <<no tengo>>; el pesar con un <<ya no...>>; cuando existe un deseo impaciente con un <<¿todavía no...?>>. Y lo que vemos es que estas expresiones negativas no serían correctas para traducir los sentimientos correspondientes si no tuvieran en ellas ya un elemento negativo más hondo, elemento negativo anterior a todo lenguaje, y éste es la <<tristeza>>.

Todas las modalidades del sufrimiento, vienen a realzar ese momento negativo latente en múltiples afectos; al sufrir de la conciencia, se disgrega, se concentra y se siente negada.

Con lo anterior se comprende la tercera categoría de la cualidad establecida por Kant, la <<limitación>>. La coloca Ricoeur como sinónima de fragilidad humana. Esta limitación es el mismo hombre. Cuando nosotros concebimos al hombre, no lo hacemos directamente sino por composición, como el <<mixto>> de la afirmación originaria y de la negación existencial. Decimos, el hombre es el gozo de sí en la tristeza de lo infinito.

Veamos, lo <<mixto>> manifiesta la <<falla>> que hace que el hombre (mediador de la realidad exterior a él) resulte un mediador frágil consigo mismo. La síntesis de la persona dá al mixto un sentido práctico, pero que hay que buscar la mediación a través de las variedades de <<mediedad>>.

Aristóteles lo elabora en su Etica a Nicomaco, que denotan el justo

medio de la virtud, el camino de la conciliación práctica, que se avanza entre simas opuestas, representadas por las diversas formas disociadas del obrar. Ahora, si bien la <<cosa>> estaba <comprendida> en la unidad entre el decir y el ver; la <<obra>> esta <hecha> en la unidad entre el sentido y la materia, entre el valor y el trabajo; el hombre, el artista, el artesano, se ha encarnado para sí mismo, ya que la Idea se ha materializado en sí misma.

Si la obra de arte perdura, es porque los elementos duros, resistentes salvaron del olvido la Idea que ella encarna.

El sentimiento nos manifiesta que la mediación o limitación es sólo intencional, visualizada en una cosa o en una obra, y que el hombre sufre desgarraduras dentro de sí mismo. Pero vemos ese desacuerdo que vive y padece el hombre y sólo alcanza la verdad del lenguaje al cabo de una dialéctica concreta, en que se revela la síntesis frágil del hombre como el <devenir de una oposición> la oposición entre la afirmación originaria y la diferencia existencial. Si damos el supuesto que el poder <<caer>> radica en la fragilidad de la mediación que opera el hombre en el objeto, en su idea sobre la humanidad y en su propio corazón, entonces se plantea la cuestión siguiente; en qué sentido es esa fragilidad poder <<caer>>.

La debilidad hace posible al mal en muchos sentidos, que Ricoeur los clasifica en orden creciente de complejidad, desde la ocasión hasta el origen, y desde el origen hasta la capacidad.

Si atendemos el primer sentido, decimos que, la limitación específica del hombre únicamente hace posible al mal, entonces se

designa con el nombre de labilidad la ocasión; es decir, el punto de menor resistencia por donde el mal puede penetrar al hombre.

Desde la simple posibilidad del mal, al hecho real de cometerlo, hay un abismo, y sólo puede irse por un salto; es ahí donde reside todo el enigma de la <<culpa>>.

En este abismo entre la posibilidad y la realidad se refleja también un distanciamiento parecido entre la labilidad y la ética. La primera se mueve al margen del mal, y la segunda descubre la oposición real entre el bien y el mal. En principio, toda ética, en efecto, empieza presuponiendo como el más fundamental de sus axiomas que existe ya una ruptura radical entre lo aceptable y lo inaceptable, y el hombre es capaz de cualquiera de esos extremos. Tomando la ética en el sentido más amplio de esta palabra, que abarca todo el campo de la normatividad, presupone siempre que el hombre ha fallado ya al intentar la síntesis del objeto, la síntesis de la humanidad dentro de sí y la síntesis de su propia finitud e infinitud. Ricoeur dice, que la ética por eso propone <educarle>, lo cual quiere decir en la etimología del verbo latino sacarle fuerza del dominio en el que ya se malogró lo esencial. La filosofía enfocada éticamente, presupone no sólo la polaridad abstracta de lo admisible y de lo inadmisibles, sino el axioma de que el hombre concreto falló. El enigma, vemos, lo constituye el "salto" de la posibilidad de caer a la caída ya efectiva. Para sorprender este momento mismo del salto, la reflexión que aplica Ricoeur, será la concentración de la <<confesión>> con que la conciencia reconoce el salto y en los <<símbolos del mal>> mediante

los cuales se expresa esa confesión. Importante para nosotros, ya que es la razón del desarrollo de esta tesis, es ver que la grieta existente entre la fenomenología de la labilidad y la simbólica del mal viene a expresar precisamente el hiato que separa dentro del mismo hombre la labilidad de la culpa.

La labilidad, viendola desde este primer sentido no es más que la posibilidad de mal: sólo designa esa zona y esa estructura de la realidad humana que, debido a su menor resistencia, ofrecen un punto vulnerable al mal. Pero esta palabra tiene otro sentido posible que nos enuncia Ricoeur en su análisis de la Labilidad, en el cual diríamos que la posibilidad del mal es la desproporción del hombre: "...en el sentido de que toda falla humana se mantiene en la línea de su perfección y en el sentido de que toda claudicación supone la constitución del hombre, y toda degeneración se funde en una <generación a la existencia>"(8). El hombre sólo puede ser malo dentro de las líneas de fuerza y de debilidad de sus funciones y de su destino. La condición humana anterior la podemos entrever con toda malicia a través de la condición actual mala del corazón humano, siempre se trasluce lo originario al trasluz de lo degenerado, esto es, que esa transparencia de lo originario a través de lo degenerado significa que por ejemplo: la avaricia, la tiranía, la vanagloria, connotan por sí mismas la anterioridad en el orden de la existencia de la posesión, del dominio y de la estima; y que esas "pasiones", al manifestar las "exigencias" de donde arracan, reciben a su vez de ellas lo que podríamos llamar su índice de degeneración. Así vemos que el mal de la culpa nos remite

a lo originario; pero a su vez, esa misma referencia constituye el mal como culpa, es decir, como aberración, como desviación.

Nos explica Ricoeur, que el aislar esta representación de lo originario de la descripción del mal a través del cual percibimos lo originario, lo podemos hacer pero en el plano imaginario, hacernos una representación, que llama la imaginación de la inocencia, en donde una vida humana, el hombre realizaría todas sus posibilidades fundamentales sin desviarse lo más mínimo de su destino originario a lo largo de su manifestación y trayectoria histórica. Entonces la inocencia designaría la labilidad sin la culpa efectiva, y consiguientemente, esa labilidad sólo denotaría fragilidad, debilidad, pero en ninguna manera degeneración.

Si recurrimos al mito de la inocencia, podemos hacernos esta representación: lo esencial de este mito, es que consiste en proporcionarnos un símbolo de lo originario, que se trasluce en la degeneración, al mismo tiempo que la denuncia como tal degeneración. Entonces la labilidad aparece como posibilidad pura, sin la condición degenerada a través del cual se nos muestra de ordinario. Pero el concepto encierra la posibilidad del mal en un sentido más positivo, para Ricoeur: la desproporción del hombre denota el < poder caer >, en el sentido de que dicha desproporción hace al hombre < capaz > de caer. Descartes decía -Si yo me considero en tanto que participo de alguna manera de la nada y del no-ser, es decir, en cuanto que yo mismo no soy el ser-soberano, desde ese momento me hallo expuesto a una infinidad de fallas, por lo que no debo extrañarme de mis equivocaciones- Meditación IV.

Nos fuerza a afirmar el paso, la transición de la labilidad a la culpa efectiva, a la vez que afirmamos el <<salto>> y la postura o comisión del mal. Meditar en los mitos de caída, nos puede ayudar en la comprensión, porque cuentan la forma sutil con que la inocencia se fue deslizando y cediendo al mal, como si no pudiésemos imaginar que el mal surgiese de golpe, en un instante. El mal se pone y procede. Desde el punto de vista del mal como <postura> es de donde descubrimos el aspecto contrario al mal como -realización de la debilidad-.

Ahora, ese movimiento de la debilidad que cede, se simboliza en el mito bíblico en la figura de Eva; nos lleva de la debilidad a la tentación, parece como si el mal brotase en el momento que confieso haberlo cometido. Este paso de la inocencia a la culpa, que se descubre en el momento mismo de <<poner>> el mal, lleva al concepto de labilidad toda su equívoca profundidad; la fragilidad no es ya sólo el "lugar", el punto de inserción del mal, ni siquiera tan sólo el origen del que arrancan las caídas del hombre, sino que además es la <<capacidad del mal>>. Decir que el hombre es labil equivale a decir que la limitación propia de un ser que no coincide consigo mismo es la debilidad originaria de donde emana el mal. Y, sin embargo, el mal no procede de esa debilidad sino porque él se pone. Esto último constituye el centro de la simbólica del mal, punto culminante de este trabajo, el cual vamos a analizar en el siguiente capítulo.

N O T A S

- 1) RICOEUR, PAUL. Finitud y culpabilidad. Buenos Aires, Taurus, 1991. PG.100.
- 2) Ibid.pg. 101.
- 3) DESCARTES, R. Meditaciones Metafísicas. México, Espasa Calpe, 1989. En su Meditación IV.
- 4) KANT, M. Crítica de la razón pura. México, Colofon, 1987.
- 5) VUILLEMIN, J. Physique et metaphysique Kantiennes. Paris, La Haya, 1955.
- 6) RICOEUR, P. Finitud y culpabilidad. Buenos Aires, Taurus, 1991.
- 7) Ibid. 155 "...todos estos sentimientos llevan tan claramente incrustada la negación que bien podemos considerar esta experiencia de finitud como una de las raíces de la negación". "Yo no digo que la negación de finitud sea la única raíz de la negación; no cabe duda de que hemos de renunciar a unificar el origen de la negación. La alteridad -tal como la elaboro su primer elucubrador, Platón- esta vinculada a la operación de <<distinguir>>, la cual compete al pensamiento objetivamente: la constitución de la cosa percibida, de

la individualidad viviente, de la psique particular, supone la distinción entre alguna cosa y otra cosa; así, la distinción objetiva es una raíz de la negación tan primitiva como puedan serlo los afectos negativos que componen la tristeza de lo finito".

8) Ibid 159.

CAPITULO III.- EL ANALISIS DE LOS SIMBOLOS DEL MAL.

3.1 LA CONFESION: MITO Y SIMBOLO.

De la posibilidad del mal humano a su realidad, de la labilidad a la culpa efectiva hay un paso, y precisamente en este capítulo intentaremos sorprenderlo, y lo haremos reproduciendo, <<repitiendo>> en nosotros, lo que reconoce la conciencia religiosa como el acto de <<confesión>>, es decir, a través de un símbolo vuelto palabra. Es claro que la reproducción por vía de la imaginación no sustituye el papel de una filosofía de la culpa, pero el hecho de que esa reproducción, <<repetición>>, del <<mea culpa>> con que la conciencia religiosa confiesa el mal humano no pueda sustituir el papel de la filosofía, no quita que esa confesión caiga ya dentro de su centro de interés, ya que esa confesión es <<palabra>>, una palabra que el hombre pronuncia sobre sí mismo. Ahora bien, toda palabra puede y debe ser objeto del análisis filosófico.

Para este estudio, no debe recurrirse a fórmulas más elaboradas y más racionalizadas de esa confesión, sino a las más simples.

Uno podría pensar en las construcciones de época agustiniana sobre el pecado original, pero estas construcciones, como bien menciona Ricoeur, en la Simbólica del mal, ya son tardías, es decir, que no hay concepto más inaccesible a una confrontación directa con la

filosofía que el concepto de pecado original, por lo mismo que no hay cosa más engañosa que su aparente racionalidad.

La filosofía debe de seguir el camino y buscar el acceso a través de las expresiones más elementales, menos elaboradas, de esa <<confesión>>(1).

El concepto de pecado original no se formó en el comienzo, sino al final de un ciclo de experiencias: las experiencias cristianas relativas al pecado. Por otra parte, la forma en que el concepto de pecado original interpreta esas experiencias no es más que una de tantas maneras posibles de racionalizar el mal radical dentro de la concepción cristiana, y lo principal, hay que tener en cuenta que esa racionalización mantenida por la tradición y convertida por ella en piedra angular de la antropología cristiana, pertenece a un período del pensamiento de ambiente y tendencias gnósticas que pretendían conocer los misterios de Dios y los secretos del destino humano. No se quiere decir con esto que el concepto de pecado original sea un concepto gnóstico, sino lo contrario, sólo se indica que pertenece a la época de la gnósis en el sentido de que intenta racionalizar las experiencias cristianas sobre el mal radical, al modo como la gnósis probó erigir en conocimiento su interpretación pseudofilosófica.

Así vemos que en este sentido, la noción de pecado original, la podemos considerar como contaminada por la pseudofilosofía, es por ello que se impide empezar la investigación por las fórmulas más racionalizadas de la confesión.

Ahora bien, comencemos con este "principio" que nos dará la

claridad de lo que buscamos, sin la contaminación de interpretaciones tardías, por debajo de la especulación, y por debajo de la gnósis, y lo que hallamos serán los mitos: "Entendemos aquí el mito en el sentido que hoy día le dá la historia de las religiones: el mito no como falsa explicación expresada por medio de imagenes y fábulas, sino como un relato tradicional referente a acontecimientos ocurridos en el origen de los tiempos, y destinado a establecer las acciones rituales de los hombres del día y, en general, a instituir aquellas corrientes de acción y de pensamiento que llevan al hombre a comprenderse a sí mismo dentro de su mundo"(2).

Cuando el mito pierde sus funciones explicativas, es cuando nos revela su alcance y su valor de exploración y de comprensión, a ésto Ricoeur le llama "función simbólica", el poder que posee para descubrirnos y manifestarnos el lazo que une al hombre con lo sagrado. Al quedar desmitologizado el mito y elevado a la dignidad de símbolo, se convierte en una dimensión del pensamiento moderno. Como había explicado en la introducción, no se pretende desarrollar una teoría completa del mito, sino abordar los puntos importantes que se encuentran relacionados al principio y fin del mal. Creo que el limitarnos a ésto, podrá hacernos comprender mejor <<el lazo entre el hombre y lo sagrado>>.

El mal -mancha o pecado- representa el punto neurálgico, el punto crítico de ese lazo, que el mito explica a su manera, y es el tema central de esta tesis. Si bien el mal es la experiencia crítica por excelencia de lo sagrado, he ahí el peligro y la amenaza de que se

rompa ese lazo que une al hombre con su <<sagrado>>, que hace sentir con la máxima intensidad la dependencia y sujeción del hombre a las fuerzas de su <<sagrado>>. El estrato de los mitos, al que nos remite la especulación "pseudoracional", nos dirige a su vez hacia una experiencia sedimentada por debajo de todo relato y de toda gnósis; por ejemplo: el relato de la caída referido en la biblia, concediendo que proceda de tradiciones anteriores a la predicación de los profetas de Israel, sólo deriva su sentido de una experiencia de pecado, nacida de la piedad judía. La <<confesión de los pecados>> dentro del culto y las proclamas proféticas de la "justicia y del derecho" son las que dan una base y un sentido al mito. Así la especulación sobre el pecado original nos conduce al mito de caída; éste a su vez nos lleva a la confesión de los pecados.

El mito sitúa a la figura de Adán, como el origen de la historia del mal en el mundo. La cristología paulina sobre el símbolo adámico ha contribuido a acelerar y hacer más urgente la desmitologización del relato de la caída. Ahora bien, para recuperar las dimensiones originales de este símbolo es preciso, como dice Ricoeur en su estudio sobre la posibilidad de Culpa, en La Simbólica del mal, <<reproducir>> la experiencia latente bajo el relato del mito.

Pero esta reproducción no podremos realizarla bajo el lenguaje de la especulación y del mito, ya que el empeño que se busca es restablecer el fondo premítico y preespeculativo. Pero existe un lenguaje, del cual el del mito y la especulación son versiones de

segundo y tercer grado, y este lenguaje es el de la <<confesión>>. El lenguaje de la confesión representa la contrapartida, para Ricoeur, de las tres características que distinguen la experiencia que esa misma confesión nos revela: ceguera, equivocidad y escándalo. En primer lugar, esa experiencia que confiesa, el penitente, es una experiencia ciega, es una experiencia que queda enterreda entre la ganga de la emoción, del terror y de la angustia; y precisamente esta nota emocional es la que provoca la objetivación en el lenguaje; la confesión dá salida y expresión a la emoción, proyectandola fuera de sí, evitando así que se encierre sobre sí misma, como una impresión del alma; así, el lenguaje es la luz de la emoción. La confesión coloca la conciencia de culpabilidad bajo los rayos luminosos de la palabra. Por la confesión el hombre se hace palabra hasta en la experiencia de su absurdidad, de su sufrimiento y de su angustia.

En segundo lugar, esta experiencia es compleja; porque uno esperaría descubrir bajo la confesión una experiencia simple; en vez de eso, la confesión de los pecados nos revela varios estratos de esa experiencia. La sensación de <<culpabilidad>>, en su sentido preciso, sentir la indignidad del núcleo personal, no es más que la punta de lanza de toda una experiencia radicalmente individualizada e interiorizada. Ahora, el sentimiento de culpabilidad nos retrotrae a una experiencia más fundamental, la experiencia de <<pecado>>, que engloba a todos los hombres y que marca la situación real del hombre ante Dios, lo reconozca o nó el hombre. Bueno, pues el mito de la caída viene a contarnos precisamente la

forma en que este pecado entro en el mundo; más tarde la especulación entre el pecado original vino a erigir en doctrina este mito. Pero el pecado viene a su vez a corregir y hasta revolucionar una concepción de culpa más arcaica, que es la noción de <<mancha>> concebido como algo que nos infecta desde fuera. Así, la <<culpabilidad>>, el <<pecado>> y la <<mancha>> constituyen diversos "aspectos primitivos" de la experiencia; por consiguiente, tenemos que el sentimiento no sólo es ciego, en virtud de su constitución emocional, sino que, además, es equivoco y está preñado de múltiples significados; por eso precisa que acuda nuevamente el lenguaje a aclarar las crisis subterráneas de la conciencia de culpabilidad.

Por último, esa experiencia que el creyente, en la confesión de los pecados, reconoce haber tenido, suscita un lenguaje por su mismo carácter extraño. El pecado, tal vez constituye la ocasión más importante de plantear preguntas.

Si nos vamos a los psalterios babilónicos más antiguos donde el creyente pregunta: ¡Hasta cuando, señor?, ¡contra que Dios he pecado yo?, ¡qué pecado he cometido yo?. El pecado me hace incomprendible a mis propios ojos, el mismo curso de las cosas pierde su sentido. En esta misma línea de interrogantes, y para contestar y conjurar la amenaza de esas cuestiones sin sentido, surge el mito para contarnos como empezó esto, mientras que la gnosis, nos dice Ricoeur, elabora ¿de dónde emana el mal? y mueve su maquinaria explicativa.

Hace un estudio Ricoeur donde nos menciona que las literaturas

hebrea y helénica reflejan claramente una invención lingüística, que jalona o determina puntos fijos de las erupciones existenciales de esta conciencia de culpabilidad(3). Así, si se intenta sondear los fondos del mito del mal no nos conduce a lo inefable, sino a un nuevo lenguaje, desembocando otra vez en la palabra, así, el lenguaje, incluso el más primitivo y menos mítico, es ya un lenguaje simbólico.

La mácula se expresa en el símbolo de la mancha; el pecado, con el objetivo malogrado, del traspaso, del límite, etc. El lenguaje privilegiado de la culpa tiene marcada preferencia con la expresión indirecta y figurada.

Por lo que ya vimos, podemos dejar asentado que la <reproducción> por vía de imaginación y de simpatía se mueve siempre dentro del elemento lingüístico, en esa marcha retrospectiva en que la reflexión se remonta de la gnósis al mito y del mito a toda floración de expresiones simbólicas primarias brotadas al calor de la confesión de la culpa. Ricoeur hace referencia del mito y gnósis como símbolos secundarios y terciarios, cuya interpretación esta en función de los primarios, que es la que nos interesa en este estudio.

Se va a tomar de manera global, como un todo, el lenguaje elemental de la confesión, el lenguaje desarrollado del mito y el lenguaje elaborado de la gnósis.

No hay que olvidar que aunque empecemos por la interpretación de la experiencia viva, a pesar de su apariencia vivencial, es abstracta y nunca es inmediata, porque sólo se puede decir y expresar a la

sombra de los simbolismos primarios que suministran los elementos a las reelaboraciones que el mito y la especulación harán de ella.

3.2 EL SIMBOLO

Se dijo anteriormente, que la confesión se desarrolla siempre dentro del elemento del lenguaje. Ahora bien, ese lenguaje es lo esencialmente simbólico(4). Pero antes de comenzar con el análisis del símbolo(5), es pertinente marcar las zonas de donde emerge, por ejemplo, el exámen de conciencia de los penitentes de Babilonia o de Israel nos demuestra que no podemos comprender el empleo reflexivo del simbolismo si no es remontado el cauce hasta sus formas ingenuas, en las que el privilegio de la conciencia reflexiva está subordinado al aspecto cósmico de las hierofanías, o al aspecto nocturno de las producciones oníricas, o finalmente, a la creatividad del verbo poético. Estas tres dimensiones - cósmica, onírica y poética- se encuentran en todo símbolo auténtico(6), y por la conexión de estas tres funciones podemos comprender el aspecto reflexivo de los símbolos, que analizaremos más adelante: <<mancha>>, <<pecado>>, <<culpa>>.

Veamos lo siguiente: el hombre empieza a ver el sello de lo sagrado en primer lugar en el mundo, en elementos o aspectos del mundo: en el cielo, en el sol, en la luna, en las aguas y en la vegetación. Así el simbolismo hablado nos remite a las manifestaciones de lo sagrado, lo sagrado hace su aparición en un fragmento del cosmos.

Ahora, el sol, la luna, las aguas, al simbolizar esas realidades equivale a reunir la presencia de una masa de intenciones significativas, las cuales dan que hablar y que pensar. Esta manifestación simbólica, como <cosa>, es de donde emanan las significaciones simbólicas en forma de palabras, nunca se ha terminado de hablar del cielo, de traducirlo en palabras. Y hay que decir que el cielo manifiesta lo sagrado, y equivale a decir que el cielo significa lo alto, lo elevado, lo poderoso, soberano e inmutable. La manifestación que se hace a través de la cosa es como la condensación de un razonamiento infinito. La concreción en la cosa es la contraparte de la determinación de un sentido inagotable, este símbolo cosa es en potencia un sinnúmero de símbolos hablados que se compactan en una manifestación del cosmos. Vamos ahora a la segunda dimensión del símbolo que se mencionó antes, la onírica. En los sueños, menciona Ricoeur, es donde podemos observar el paso de la función <cósmica> a la función <psíquica> de los simbolismos más fundamentales y más constantes y persistentes de la humanidad(7). Para él, el cosmos y la psique son los dos polos de una misma expresividad, esto es, yo me autoexpreso al expresar el mundo; yo exploro mi propia sacrilidad al intentar descifrar el mundo. Esta doble expresividad cósmica y psíquica tiene su complemento en una tercera modalidad del símbolo: la imaginación poética. Ricoeur, entiende por imagen la función de la ausencia, la reabsorción de lo real en un irreal figurado. Esto es que la imagen representativa, calcada sobre el modelo del retrato de lo ausente, todavía permanece demasiado vinculado a la cosa que

irrealiza; continua siendo un procedimiento para hacerse presentes, para representarse las cosas del mundo.

Ahora bien, la imagen poética tiene mucha más afinidad con el verbo que con el retrato, a diferencia de la -hierofanía y la onírica-, el símbolo poético nos presenta la expresividad en su estado naciente. La poética sorprende al símbolo en el momento en que brota fresco del surtidor del lenguaje, en el instante <en que pone el lenguaje en estado de emergencia>, de alumbramiento.

Entendamos que no existen tres formas de símbolos incomunables entre sí. La estructura de la imagen poética coincide con la del sueño, nos dice, cuando éste transforma cuatro jirones de nuestro pasado en una predicción profética de nuestro devenir; y coincide también con las de las hierofanías, que nos manifiestan lo sagrado en el cielo y en las aguas. Ahora bien, el análisis que presenta, consiste en distinguir el símbolo de lo que no lo es, y de esa manera orientar la vista y la especulación hacia la captación más o menos intuitiva de un núcleo significativo idéntico y común.

En lo siguiente, trataremos de penetrar la esencia misma del símbolo en una serie de abordajes cada vez más cerrados.

Bien, es cierto que los símbolos son signos; es decir, que son expresiones que contienen y comunican un sentido, un mensaje; ese sentido se declara en un propósito significativo transmitido por la palabra. Con esta afirmación de que el símbolo es un signo, se traza un círculo amplísimo, que se debe de ir cerrando. Veamos, todo signo apunta a algo fuera de sí, y además lo representa y lo sustituye. Pero no todo signo es símbolo. Aquí hay que añadir que

el símbolo oculta en su visual una doble intencionalidad. Ejemplo: tomemos las palabras <<manchado>>, <<impuro>>: bien, esta expresión significativa presenta una primera intencionalidad, o intencionalidad literal, la cual, al igual que toda expresión significativa, supone el triunfo del signo convencional sobre el signo natural. Así el sentido literal de mácula es mancha. Pero ese sentido literal es ya un signo convencional: las palabras <<manchado>>, <<sucio>>, etc., no guardan parecido ninguno con la cosa significada. Después, sobre esa intencionalidad primera, se levanta una segunda intencionalidad, la cual a través de la <<suciedad>> física, apunta a una situación análoga del hombre en la categoría de lo sagrado, que es precisamente la que hace al hombre un ser <<manchado>> e <<impuro>>. Así se aprecia el contraste entre los símbolos y signos técnicos perfectamente transparentes -que no dicen más de lo que quieren decir al exponer lo significado- y los signos simbólicos, que son opacos, porque el mismo sentido literal, original patente esta apuntando a otro sentido analógico, que no se nos comunica más que a través de él. El sentido simbólico se constituye en y por el sentido literal, el cual opera la analogía proporcionando el análogo, Ricoeur explica que las analogías no se fundan tanto en semejanzas nocionales - similitudes- cuanto en una estimulación interior, en una sugestión asimiladora. El símbolo es el movimiento del sentido primario que nos pone en contacto con el sentido latente, y así nos asimila a lo simbolizado, sin que nosotros podamos llegar a dominar intelectualmente la similitud. Entonces podemos decir en este

sentido, que el símbolo tiene por función dar, comunicar, precisamente porque es una intencionalidad primaria que nos <<dá>> analógicamente el segundo sentido. Ahora bien, la distinción entre símbolo y alegoría, es que en la alegoría el sentido primario, esto es, el sentido literal, es contingente, y, por otra parte, el significado segundo, es decir, el sentido simbólico mismo, es directamente accesible, por ser suficientemente exterior. Partiendo del punto de vista histórico, la alegoría, más que un procedimiento literario y retórico de construcción artificial de pseudo-símbolos, ha sido una manera de tratar los mitos como alegorías. Pongamos de ejemplo a los estoicos, que interpretaban los mitos de Homero y de Hesíodo, viendo en ellos una especie de filosofía disfrazada. Vemos, pues, que el interpretar se reduce a quitar el disfraz, con lo que éste pierde automáticamente su razón de ser. La alegoría es más una modalidad de la hermenéutica, que una creación espontánea de signos. Sería más conveniente hablar de una interpretación alegorizante que de alegoría. Ahora, el símbolo y la alegoría no se mueven en el mismo plano; el símbolo es anterior a la hermenéutica; la alegoría es ya de por sí hermenéutica; y la razón es que el símbolo nos comunica su sentido por transparencia. El símbolo nos transmite el sentido en la transparencia opaca del enigma, y no por vía de traducción.

Lo que es propio del símbolo es esa comunicación del sentido, la trans-parencia; y la característica de la alegoría, es la interpretación por vía de traducción.

El símbolo del cual tratamos aquí no tiene nada que ver con el

sentido de lógica simbólica. La lógica simbólica es formalismo. Al desarrollar la teoría del silogismo se empieza por sustituir los términos por signos; pero no desvincula del lenguaje ordinario expresiones como -todo, es, implica, etc.- sustituyendo estas mismas expresiones por letras o signos escritos.

Es evidente que el símbolo del que nos ocupamos pertenece a un pensamiento vinculado a sus contenidos, y por consiguiente, no formalizado; y, principalmente porque el lazo íntimo que conecta su intención primaria con su intención segunda y su incapacidad para comunicar el sentido simbólico sino mediante la operación misma de la analogía, convierten al lenguaje simbólico en un lenguaje ligado, articulado a su contenido, y a través de su contenido primario, a su contenido segundo. Ricoeur explica en la Criterología del símbolo, que parece extraño que el símbolo pueda emplear dos sentidos diametralmente opuestos, y hay que ver la razón de esta particularidad en la estructura de significación, que es a la vez función de ausencia y de presencia, función de ausencia porque se significa un vacío, es decir, se designan las cosas sin las cosas, mediante signos sucedaneos; y de presencia, porque se significa siempre algo, y en último término el mundo. Por su misma estructura, la significación hace posible simultáneamente, por una parte, la formalización integral, es decir, la reducción del signo a carácter, y, en último término, a elemento de cálculo, y por otra parte, la reinstauración de un lenguaje lleno, pletórico de intencionalidades latentes y de referencias analógicas a otra cosa, que nos transmite en enigma.

Analizemos el último criterio, la distinción del mito y símbolo. A veces parece como si el símbolo fuese una forma de tomar los mitos de manera no alegórica, constituirán así actitudes o disposiciones intencionales de la hermenéutica. Según esto, la interpretación simbólica y la interpretación alegórica representarían dos direcciones de la interpretación, convergentes sobre el mismo contenido de los mitos. Contraponiendo esta teoría, remontándose a un sentido mucho más primitivo, entendemos por símbolo, las significaciones analógicas formadas espontáneamente y que nos transmiten inmediatamente a un sentido; así por ejemplo, la <<mancha>> como análoga a la <<suciedad>>, el <<pecado>> como análogo de la <<desviación>>, la <<culpabilidad>> como análoga de la <<carga o peso>>. El símbolo es más radical que el mito, en este sentido; toma al mito, como una especie de símbolo, como un símbolo desarrollado en forma de relato, y articulado en un tiempo y un espacio imaginario, que es imposible hacer coincidir con los de la geografía y de la historia crítica, ejemplo, el destierro es un símbolo primario de la alienación humana; pero la historia en la que se narra la expulsión de Adán y Eva del Paraíso es una leyenda mítica de segundo grado, en que se ponen en escena personajes, lugares, episodios fabulosos. El destierro es un símbolo primario y no un mito, por ser un acontecimiento histórico que ha pasado por analogía a significar la alienación humana. La misma alienación se encuentra en la historia fantástica del destierro del Edén, la cual es mito. La densidad del relato es esencial al mito.

Volviendo a la cuestión interrumpida de la confesión, debemos

reelaborar el mito dentro del lenguaje filosófico.

Partir de un simbolismo ya preexistente implica darnos que pensar; pero al mismo tiempo equivale a introducir una contingencia radical en el razonamiento. La cosa empieza por el hecho de que hay símbolos; los hallamos, los encontramos. Pero, ¿porqué son lo que son? y además ¿porqué son? Ricoeur nos explica que representan la contingencia de las culturas introducidas en el modo de razonar. Ahora, nosotros no los conocemos todos, y si bien es cierto, nuestro campo de investigación es un campo orientado y por lo mismo limitado.

Pero una cosa podemos dar por cierta, y es que al entrar en este gran debate de cada cultura con todas las demás, habremos de hacer el único bagage que tenemos, el de nuestra herencia y memoria.

Para entrar al siguiente análisis, es necesario, como todo el estudio que se ha realizado, que no lo hagamos al margen, desligados de toda situación y contingencia histórica, y desde luego, al cúmulo de significación que representa; sino sentirla, porque sería verdad que podríamos conocer todo, pero no comprenderíamos nada.

3.3 LA MANCHA.

En el fondo de nuestros sentimientos y de toda nuestra mentalidad y conducta con relación a la culpa laten el miedo a lo impuro y los ritos de purificación. La misma representación de la mancha, que se atenaza por ese miedo y vinculada a esa acción, pertenece, como explica Ricoeur en los símbolos del mal, a una modalidad de pensamiento que, al parecer, somos incapaces de reproducir hoy día, ni siquiera por vía de imaginación y simpatía. El mundo de la mancha engloba en su esfera de impureza las consecuencias de los actos y de los acontecimientos impuros; paso a paso, llega un momento en que no queda nada que no pueda catalogarse como puro o impuro; desde ese momento, la línea divisoria entre lo puro e impuro hace caso omiso de la distinción entre lo físico y lo ético, y se ajusta a la división entre profano y sagrado, que a nosotros nos resulta irracional. Si no suponemos que la mancha constituía ya desde el principio una impureza <<simbólica>>, no hay forma de comprender que se haya rectificado y refundido las ideas sobre mancha y sobre pureza hasta incorporarlas en una ética impersonal que se fija más que nada en la calidad de sus relaciones para con lo otro.

Empecemos; en el límite tenemos al niño que nace impuro, contaminado en su origen por el semen paterno, por la impureza de las zonas genitales de la madre y por la impureza adicional del parto. No puede asegurarse que semejantes creencias no continúen royendo la conciencia del hombre moderno y que no desempeñen un papel decisivo en las especulaciones sobre el pecado original; por

una parte, en efecto, esta noción deriva más o menos de la imaginaria general del contacto y del contagio, que sirve para expresar la transmisión de la tara original; y por otra, está como inmantada por el tema de la mancha sexual, considerada como la impureza por excelencia.

Por ahora se puede considerar la mancha como un acontecimiento objetivo; la define Ricoeur en La Simbólica del Mal, como algo que infecta por contacto. Se tiene que añadir que ese contacto infectante lo vive el hombre subjetivamente a través de un sentimiento específico que pertenece a la esfera que él llama <<miedo>>. Ahora, es miedo ético, y no sólo temor físico, miedo a un peligro que pertenece también al orden ético. Pero al ser quebrantado este orden, el sufrimiento llega, y éste es el precio que hay que pagar, el sufrimiento debe satisfacer, dar satisfacción a la vindicta de la pureza. Ricoeur lo llama intuición inicial a una conciencia de mancha, esta intuición inicial es la intuición de la fatalidad primordial. Podemos decir que se venga la impureza, de esta manera, bajo la acción y el signo de la retribución, todo el mundo físico quedó incorporado al mundo ético; el mal del sufrimiento quedó sintéticamente en el mal de culpa. Este mal de <<pasión>> y sufrimiento está en función y deriva del mal de acción, igual que el castigo procede inexorablemente de la mancha. Esto es, como vemos, que el mundo de la mancha es un mundo anterior a la separación entre lo ético y lo físico. La ética empapaba la física del sufrimiento, a su vez, se carga de significado ético. Ahora bien, la venganza que se contrae por la violación de lo

vedado recaé sobre el hombre que sufre, y, en su virtud, el sufrimiento puede alcanzar el papel de síntoma. Por ésto, la inmunización contra la mancha, que se opera por los ritos purificatorios, adquiere el valor de inmunización contra el sufrimiento; si se quiere entonces proteger contra alguna calamidad, no tiene más que someterse a las prácticas que conjuran o eliminan la mancha. La conexión que vemos entre la mancha y el sufrimiento, que se vive en un estado de temor y temblor, suministró por mucho tiempo un esquema de racionalización, un primer esbozo de causalidad: si sufres, si fracasas, si enfermas, si te mueres, es porque haz pecado. Así, el valor sintomático que posee el sufrimiento para detectar la mancha, se convierte de rechazo en valor explicativo y etiológico del mal moral. Pero no sólo la razón se aferraba a esta explicación del sufrimiento, sino la piedad: si es cierto que los sufrimientos del hombre se deben a su impureza, a su mancha, entonces Dios es inocente. Y de ésta manera el mundo del terror ético, ha sido el depositario de una de las racionalizaciones más pertinaces del mal del sufrimiento. Ahora, la inmunización contra la mancha estaba preñada de espanto y dolor; antes de que nadie le acuse directamente, el hombre se siente vagamente acusado como culpable del dolor del mundo; ésa es la imagen que presenta el hombre en el origen de su experiencia ética; la imagen de un reo acusado falsamente. Es importante mencionar aquí que la prohibición es algo más que un juicio de <<eso no debe ser>>, <<esto no debe de hacerse>>, es aún más que un imperativo de <<tú no debes...>>; es que sobre ese vedado se

proyecta la sombra de la venganza, dispuesta a hacer pagar cara la transgresión; el <<tú no debes>> se carga de gravedad y transcendencia, porque lleva implícito un <<de lo contrario morirás>>. Así, la prohibición anticipa el sufrimiento, y la coacción moral de lo vedado lleva implícita la efigie afectiva del castigo(8). Eso es el tabú: el presentimiento anticipado del castigo en la misma prohibición; en ese terror anticipado, preventivo, el poder de lo vedado es un poder mortal. Si lo vemos a través de la venganza y de los sufrimientos anticipados en la prohibición, lo sagrado aparece como una fuerza sobrehumana aniquiladora del hombre; la muerte del hombre va inscrita en la pureza original. Consiguientemente, al temer el hombre la mancha, teme en ella la negatividad de lo trascendente; lo trascendente surge a sus ojos, como algo ante lo cual el hombre no puede subsistir; nadie puede ver a Dios -al menos el de los tabues y las prohibiciones- sin quedar muerto al instante. A esta cólera y a ese terror de la fuerza mortífera de la sanción, debe lo sagrado su carácter de cosa separada, de algo que no se puede tocar; ya que tocarlo o lo que es lo mismo violarlo, desencadena la muerte. Como se ve, la impureza tiene los rasgos arcaicos (objetivo y subjetivo): un algo que infecta, que contagia, y un terror que presiente el desencadenamiento de la cólera vengadora de lo vedado. Dos rasgos que ya no podemos comprender actualmente, sino como frases trasnochadas de la representación del mal. Lo que sorprende es que esos dos rasgos jamás serán eliminados ni desarraigados propiamente, sino que subsistirán transformados en aspectos nuevos

y valores nuevos. Y cabe preguntarnos ¿cómo hubiera podido sobrevivir la imagen de la mancha si no fuese porque, ya desde un principio, había tenido la fuerza expresiva del símbolo? La verdad es que la mácula nunca fue una mancha en el sentido literal de la palabra; jamás lo impuro equivalió literalmente a lo sucio. También es cierto que la impureza no llega al nivel abstracto de la indignidad; de lo contrario se desvanecería la magia del contacto y contagio. La representación de la mancha se mantiene en una infección casi física que apunta hacia una indignidad casi moral, el equívoco no llega a representarse conceptualmente, pero se vive intencionalmente en ese carácter -medio físico, medio moral- que acompaña a la representación de lo impuro. Ahora, si la estructura simbólica de la mancha no aparece reflejada ni representada, por lo menos se la ve en acción; y, en efecto, la sorprendemos en las prácticas purificadoras y remontarnos desde la acción que elimina la cosa delimitada. Por consiguiente, el rito es el que nos muestra el simbolismo de la mancha; así como el rito elimina de una manera simbólica, así también la mancha contagia de una manera simbólica. Pongamos de ejemplo la ablución, tiene ya un sentido de lavado simbólico. De esta manera el simbolismo de los ritos purificatorios es el que revela prácticamente el simbolismo implícito contenido en la representación de la infección. El rito purificador o eliminatorio, en virtud de sus gestos simbólicos, incorpora aquello que elimina al universo simbólico que nos esboza, también el rito, considerado como gesto, permanece mudo. Veamos, la mácula, la impureza, entra en el universo de los hombres a través de la

palabra; su angustia se comunica por la palabra; y antes de comunicarse, ya ha sido determinada y definida por la palabra; la oposición entre lo puro y lo impuro esta dicha, expresada; y la palabra con que se expresa forja por sí misma oposición. Una mancha es una mancha porque esta ahí, muda; lo impuro se enseña mediante la palabra institucional del tabú. En el ejemplo de un homicidio, la sangre derramada proporciona cierta base a la interpretación literal de impureza, pero la impureza de la sangre vertida no se suprime lavandola. La fuerza maléfica que lleva en sí el asesino está en referencia a un campo de presencia humana y a una palabra que exprese la impureza; el hombre ha quedado manchado a los ojos y bajo la palabra de ciertos hombres. Sólo esta manchado lo que se tiene por manchado: se necesita una ley que lo diga; y así la prohibición es ya en sí misma una palabra que define. Esto es, hay que decir lo que hay que hacer para purificar lo impuro; no hay rito sin palabras que confieran un gesto; nunca permanece mudo el rito; y si llega a realizarse sin ninguna palabra concomitante, hubo alguna palabra que lo estableció. Vemos pues, que lo puro y lo impuro se forjan en el plano de la representación de un lenguaje simbólico capaz de transmitir la emoción de lo sagrado. Ricoeur, nos expone en la misma Simbólica del mal, que esta formación de un vocabulario de lo puro e impuro, en el que se explotan todos los recursos del simbolismo de la mancha, viene a constituir la primera base lingüística y semántica del "sentimiento de los pecados" y, ante todo, de la "confesión de los pecados", ahora, la formación del lenguaje de la impureza, es fruto en gran parte de una

experiencia imaginaria y vinculada a ejemplos fantásticos.

La conexión entre la mancha y la palabra definidora, es la que revela el carácter originariamente simbólico de la representación de lo puro y de lo impuro. Si regresamos al ejemplo anterior del asesino, podemos ver, que aún después del juicio, todavía descargan sobre el criminal entredichos, prohibiciones; la representación jurídica, calificaría su mancha como involuntaria, y se mueve en el plano de la culpabilidad, en el sentido preciso que damos hoy a esa palabra, y la representación más bien religiosa, que le coloca bajo el signo de lo impuro. Esto es, entonces que la mancha se convierte en impureza siempre bajo la mirada de otro, que dá vergüenza, y bajo la palabra, que expresa lo puro o lo impuro.

La representación objetiva de la mancha se presta por su misma estructura simbólica a todas las trasposiciones, hasta convertirla en un símbolo estable del mal de culpa, lo mismo ocurre con el temor, que representa la contrapartida subjetiva. El temor no queda eliminado, sino que va evolucionando y cambiando de sentido a medida que entra en la esfera del pecado.

Así como la impureza no es propiamente una mancha material, así tampoco el miedo de lo impuro es puro temor físico. El miedo de lo impuro es como un temor, pero un temor que presiente ya la amenaza de algo peor que el sufrimiento y que la muerte, la amenaza, por encima de éstas, de una manera existencial, de la pérdida de su propio núcleo personal. El temor alcanza su calidad ética a través de la palabra o la palabra era el instrumento de definición de lo puro y de lo impuro, ahora aquí se desliza en la misma vivencia

como catalizadora de la toma de conciencia del yo manchado, impuro. La impureza penetra en el mundo de la palabra no sólo a través de la prohibición, sino a través de la confesión. Abrumada la conciencia por el entredicho y por el miedo al entredicho, se abre a otros y por sí misma; con ello, entra en comunicación, descubre la perspectiva ilimitada de la interrogación sobre sí, del examen propio. ¿Qué pecado he cometido para que me ocurran estos contratiempos, fracasos, estos males? Así surge la sospecha; se pone en tela de juicio el valor aparente de las acciones; se abre un proceso de veracidad; en el corazón de la más humilde confesión de los pecados. Se trasluce ya el propósito de una confesión total, plenamente reveladora del sentido oculto de la conducta, ya que aún no de las intenciones secretas. La confesión opera de una manera mágica, automática, es decir, no en virtud del desahogo producido por el hecho de comunicar a otro o así mismo un sentido comprendido, sino por un poder, una eficacia comparable al acto de lustrarse, de escupir, de enterrar, de desterrar. Pero, aparte de que la palabra prolonga y acentúa el aspecto simbólico de esas prácticas, además añade un elemento nuevo relativo a la expresión y expulsión verbal del mal, que es lo que constituye propiamente a la confesión. Por el mero hecho de expresarse el temor, deja de ser grito para convertirse en confesión. En una palabra, precisamente al refractarse el miedo en la palabra, manifiesta que posee un sentido, un alcance, una intención más bien éticas que físicas. Ricoeur realiza en la sublimación del temor, un análisis sobre este sentido. El alcance del temor, para él presenta tres grados

sucesivos, como tres referencias intencionales. En primer lugar, el temor de la venganza no es un simple terror pasivo, sino que encierra ya una exigencia de un castigo justo. Esta exigencia encuentra su primera expresión y su aproximación provisional en la ley de la sanción, esa ley se siente al principio como una fatalidad aplastante que connota una legalidad exigida, la legalidad de una justicia que retribuye con equidad; así como el hombre es castigado porque peca, así debe ser castigado en la medida y en el modo en que peca. El llamamiento a un castigo justo no expresa aún plenamente todo lo que está implícito en la angustia primitiva. El castigo aún inflingido justamente, sigue siendo sufrimiento; todo castigo es una pena; toda pena es aflictiva, si no en el sentido técnico en que nuestros códigos emplean esta palabra, por lo menos en su sentido afectivo; el castigo aflige; el castigo pertenece al plano de la tristeza. Al exigir que los sufrimientos que padece el hombre sean justos esperamos que esa tristeza no sólo tenga su medida, sino también su sentido, es decir, su finalidad. El miedo al castigo vengador es sólo la envoltura negativa de una admiración más fundamental aún de la admiración al orden, sea el que sea, aunque sólo sea provisional, y aunque esté llamado a ser abolido. Ahora, sin la finalidad de la pena, no tiene ningún sentido su medida y proporción, a lo que apunta la venganza es a la expiación, es decir, a un castigo que borra la impureza; pero a lo que se apunta en esa acción negativa de borrar la mancha es reafirmar el orden, es a la enmienda misma, a la rehabilitación del valor personal del culpable a través del

castigo justo.

Esta segunda intención, implícita en la angustia ética, oculta el tercer momento y el tercer elemento que explica Ricoeur: si suponemos que la exigencia de un castigo incluye la espera de una sanción que tenga sentido con relación al orden, entonces esa espera incluye la esperanza de que llegue a desaparecer de la vida de la conciencia el temor, al término de su sublimación. Eliminar los elementos negativos -el miedo, el temor- constituiría, para él, la aspiración más lejana de la conciencia ética. Podemos ver en el Evangelio: <<El amor perfecto elimina el temor>>. Lo que constituye el alma de toda verdadera educación no es la abolición inmediata del miedo, sino su sublimación mediata, con vistas a su eliminación final. El temor sigue siendo un elemento indispensable en todas las formas de educación, familiar, escolar, cívica. Uno podrá imaginar sanciones que caucen menos dolor y que cada vez produzcan mayor y mejor enmienda; pero posiblemente no podremos imaginarnos un Estado que pueda dispensarse de la necesidad de imponer el respeto a la ley con la amenaza de determinadas sanciones, si prescinde del estímulo amenazador del castigo.

Simbólicamente todo mal es una mancha; vemos pues que la mancha es el esquema primordial del mal.

Ahora hay que analizar el sentido que separa la noción de mácula de la de pecado.

3.4 EL PECADO.

De la mancha al pecado se pasa mediante la referencia a un ser divino más o menos personalizado; en otros tiempos la impureza consistía en el miedo a los demonios y, por tanto, en la presencia de poderes trascendentes. La confusión está en las representaciones que se daban. Si vemos la transición que hace la confesión babilónica del concepto de mancha al de pecado por atadura, simboliza todavía algo exterior, expresa más bien la ocupación, posesión: <<Ojalá que el mal que esta en mi cuerpo, en mis músculos y en mis tendones se marche hoy mismo>>, no sólo se incorpora el esquema de la mancha al de la posesión, sino que también están las nociones de transgresión: "Desátame de este hechizo..., porque hay en mi cuerpo un encatamiento maligno, y una enfermedad impura, y la transgresión y la iniquidad el pecado, porque se ha adherido a mi un espectro malo" (9). Vemos pues la relación personal para con un Dios en que el pecado se distingue de la mancha. El penitente tiene conciencia de su pecado como de una dimensión de su existencia, y no tan sólo como de una realidad que le ronda, y está ya a la vista el exámen de conciencia y los interrogantes que éste despierta: <<¿Habrás lastimado a algún dios?, ¿habrás menospreciado a una diosa?, ¿ha pecado contra un dios?...>> la pregunta abre hacia la angustia y el desamparo <<¿Llamar? No oyen. Y esto me abruma. ¿Gritar? No responden. Esto me oprime>>. Este sentimiento de desamparo se refleja en la confesión que va hasta los pecados olvidados: <<Las culpas que he cometido, yo no las conozco>>. Y la confesión vuelve a preguntar <<¿Hasta cuando me harás ésto, oh

Dios...?>>.

La reproducción que se hace no es de orden histórico. Se va a realizar lo mismo que hicimos con la idea de mancha, tomar al pecado en su fórmula más pura. Empezaremos distinguiendo antes de integrar y sintetizar.

Como hemos visto, esta confesión con su conexión con el temor, y su lamentación ante un Dios, nos da la categoría predominante en la noción del pecado << ante Dios >>. Tomamos, como podemos percibir las futuras experiencias judías del pecado. En la conciencia del pecado lo que cuenta es la constitución previa al vínculo de Alianza. Así como la impureza penetraba en la meditación filosófica por su carácter de palabra -palabra de prohibición y de rito y palabra de confesión- así también hace su entrada la Alianza para ser reflexionada como palabra.

Vemos en principio que en el antiguo testamento la palabra que traducen como la ruah -soplo- lo ponen como <<espiriu>>, pues bien esta significa dabar, es decir, palabra(10). Lo que señalaba este dabar era, que el hombre sujeto a Dios, puede entrar en el mundo del lenguaje y del razonamiento, porque se autoanaliza a base de lo que dice Dios y de lo que dice el hombre, es una reciprocidad de vocación e invocación, y la experiencia del pecado se desarrolla en este intercambio.

Una ley promulgada por un legislador y sancionada por un juez significa mucho menos que esa palabra total en que se transmite la Alianza(11). El carácter ético de la palabra convertida en mandamiento es ya producto de una abstracción. El mandamiento es

una modalidad de la presencia, a saber, la expresión de una voluntad santa. En este sentido, el pecado es una magnitud religiosa antes que ética, no es la transgresión de una norma abstracta -de valor-, sino la lesión de un lazo personal. El pecado es la soberanía violada. Lo que sucede con el profetismo es que, introduce una tensión entre la desmesura de la perfección y la medida de imperativo. La conciencia de pecado refleja esa tensión. Por un lado se hunde, por debajo de las culpas, hacia un mal radical, que afecta a la disposición indivisible del corazón, mientras que por el otro se dispersa en múltiples infracciones denunciadas por un mandamiento concreto. Ahora, esta tensión entre la exigencia absoluta, y la ley finita, que desmenuza la exigencia, es esencial a la conciencia de pecado. No nos podemos sentir culpables de una manera vaga y general. El mismo que amenaza infinitamente es el que exige infinitamente. En la Alianza jamás se interrumpió la tensión ética, por un lado, una exigencia incondicionada, que sitúa en el <<corazón>> la raíz del mal, y, por el otro, una ley finita que determina, que precisa y que fragmenta el estado de pecador en un sin número de transgresiones. Cuando se transforma la conciencia de impureza en conciencia de pecado, el miedo y la angustia no desaparecen, y la experiencia del pecador se traduce en lenguaje. El pecado no sólo es la ruptura de una relación, sino que además representa la experiencia de una fuerza que se apodera del hombre, y en algunos de los símbolos las expresiones explicitan el aspecto negativo del pecado y apuntan la idea de una nada del hombre pecador. Es un simbolismo a través de

defecto, falta. El pecador se aleja de Dios; se olvida de Dios. Amos, forjó la imagen de una alternativa entre el bien y el mal; equivalente a una elección radical entre <<Dios>> y <<nada>>. Y el hombre que llega ya a la posibilidad aterradora se verá reducido al grito <<Dios mio porqué me haz abandonado>>. Esta simbólica del pecado adquiere una forma particular si lo vemos desde el fondo de aquello que desborda: el perdón. El perdón es como el olvido, o la renuncia de la cólera de su santidad. Pero, el perdón no suprime el sufrimiento, sino se transforma en el instrumento de la toma de conciencia, en cauce de la confesión, o sea que el perdón conoce y reconoce su verdadera situación en el seno de la Alianza. Así es como el sufrimiento, al mismo tiempo que se siente como una aflicción, se mira como parte del castigo y del perdón. Por ésto el perdón es como un retorno, pues por parte de Dios, el retorno consiste en borrar la culpa y en suprimir el peso del pecado.

"Yo te declare mi pecado; yo no te oculte mi inicuidad.- Dije: confesaré mi pecado - Y tú me perdonaste mi iniquidad"(12). Este tema de retorno, al que nos remite el esquema del perdón, es la fuente de nuestras ideas de arrepentimiento. La conciencia de falta tiene un nuevo aspecto; la culpabilidad. Y con este elemento la conciencia de pecado llega a convertirse en criterio y medida de la culpa, esto es, el sentimiento de culpabilidad coincidira exactamente con la conciencia que el culpable tenga de sí mismo. Esto no pasa con la confesión del pecado, porque en la confesión es la vista frontal de un mal revelado y denunciado por los profetas, pero no se mide por la conciencia que el pecador tiene de él. Así

es como debemos oponer la subjetividad de la conciencia de culpabilidad la realidad del pecado. Este realismo del pecado es el que explica que el penitente pueda arrepentirse. La situación real del hombre dentro de la Alianza es la que dá la medida del pecado y confiere una verdadera trascendencia con relación a la conciencia de culpabilidad. Mi pecado cae bajo la mirada absoluta de Dios, semejante mirada mantiene el temor de Dios en el plano del respeto y de lo sublime. Pero esta mirada consiste en constituir la verdad de mi situación, el juicio ético que pueda pronunciarse sobre mi existencia, marca el plan y la tarea del mejor conocimiento propio: esa mirada, que es, funda el deber-ser de la conciencia de sí, nos dice Ricoeur. De esta manera se justifica el examen de conciencia: la propia mirada que yo me dirijo a mí mismo quiere ser reflejo, imitación de la mirada absoluta, realizada por la conciencia de sí.

3.5 CULPABILIDAD.

Después de haber analizado el pecado que nos llevó al momento específico de la experiencia de culpa, haremos una reflexión sobre la Culpabilidad; podemos dar cuenta que la consideración aislada de ésta, estalla en varias direcciones: primero en la reflexión ético-jurídica sobre una relación entre penalidad y responsabilidad; en la dirección de una reflexión ético-religiosa sobre la conciencia delicada y escrupulosa, y, finalmente, en la dirección de una reflexión psico-teológica sobre el infierno de una conciencia

acusada y condenada. Así es que tenemos: una racionalización penal; una interiorización y refinamiento de la conciencia ética, y una sensación conciente de la miseria del hombre bajo el régimen de la Ley y de las obras legales. Para comprender la culpabilidad habrá que mirarla a través de dos fases que menciona Ricoeur, precisamente en su estudio sobre la Culpabilidad: la ruptura y el movimiento de reintegración. La ruptura provoca una fase nueva -la imagen del hombre culpable-, el movimiento de reintegración hace que esa experiencia nueva se cargue de simbolismo: hacia el concepto de un hombre responsable y cautivo, un hombre responsable de su estado de cautividad, esto es, hacia el concepto de siervo arbitrio. Ya de por sí el sentimiento de pecado es sentimiento de culpabilidad; la culpa es ya de por sí el peso mismo del pecado; es la sensación de haber roto con la fuente manantial. Así, la culpabilidad es la relación de la interioridad del pecado. Y esta interiorización es el resultado de profundizar los imperativos que pesan sobre el hombre. Al salir de lo puramente ritual para ocupar el plano ético, la prohibición en el polo de responsabilidad, no es el responsable en el sentido elemental del sujeto portador del castigo, sino que adquiere el carácter de centro de decisión y de autor de actos. En la confesión de los pecados el movimiento de interiorización del pecado se integra en culpabilidad personal, ahora las expresiones de <<ante Dios>> <<contra ti>>, el sentimiento de culpabilidad carga el énfasis en las palabras <<yo soy el que...>>. En cuanto más <<yo>> que el <<ante Ti>>, la conciencia de falta deja de ser pecado, para convertirse en

culpabilidad. Así, desde este momento la conciencia se erige medida del mal. En la literatura religiosa, que es lo que estamos examinando aquí, jamás se verifica esa sustitución completa del pecado por la culpabilidad, la confesión salmista continua expresando el equilibrio entre la mirada absoluta, simbolizada por la mirada de Dios; y la medida subjetiva, representada por el tribunal de conciencia que aprecia la culpabilidad aparente. Liquidando el sentido religioso del pecado, llegamos, pues, a que la culpabilidad se convierte en una modalidad del hombre-medida. La culpabilidad implica lo que pudieramos llamar un juicio de imputación personal del mal. Conforme al esquema del pecado, el mal es una situación en la cual queda cogida la humanidad como entidad singular colectiva; conforme al esquema de culpabilidad el mal es un acto que <<inicia>> cada individuo. Y así como en el pecado constituye una situación de existe o no existe, en la culpabilidad se representa una magnitud intensiva, en la que cabe su más y su menos, esto es, que tiene grados. La conciencia culpable reconoce que su culpa puede ser mayor o menor y que admite grados de gravedad. Entonces vemos que, el pecador es pecador total y radicalmente, y el culpable es culpable en mayor o menor grado: dada una escala de delitos, es posible establecer una escala de penas. Así la culpabilidad representa la primacía del hombre-medida sobre la mirada de Dios. Como vemos, el reconocimiento de la culpabilidad no sólo se impone a la conciencia timorata de la gente piadosa ni a la conciencia angustiosa víctima del infierno de la justicia propia, sino a la misma conciencia del legislador y del

juez. Entonces, la conciencia de culpabilidad se desarrolla primeramente en la experiencia ético-jurídica. La metáfora de tribunal invade los registros de la conciencia de culpabilidad. Si intentamos construir el tipo simbolizado por la experiencia del fariseísmo - y, en general, del judaísmo-, encontramos que la segunda dirección que toma la conciencia de culpabilidad en su proceso de desarrollo, es el de la meticulosidad de la conciencia, la del escrúpulo. Ricoeur define al escrúpulo, como un régimen general heteronómico consecuente y con sentido. En el judaísmo se formuló esa heteronomía diciendo que la Tora es revelación y que la revelación es Tora. Esto es, el meollo de las relaciones entre Dios y el hombre consiste en la instrucción de lo que hay que hacer, aún cuando esta instrucción rebase el concepto de la ley, queda siempre enmarcada en un fondo voluntarista e imperativo: Dios es ética, y el lazo que une al hombre con su Dios es la obediencia de sus indicaciones. Así es que, para la conciencia escrupulosa, los mandamientos son santos, buenos y justos. La conciencia escrupulosa consiste en cumplir íntegra y cabalmente lo que ella cree que constituye en cualquier momento dado la indicación precisa de Dios; es una conciencia dependiente, pero alienada, se mantiene dentro de sí. Y esta experiencia se desarrolla dentro del ámbito de la transgresión, y como la idea de los grados de culpabilidad: si admitimos más y menos en la transgresión, entonces los extremos como el justo y el malvado ocupan esa escala graduada de valores. Y como decían los fariseos: al hombre no se le pide nada que no pueda hacer. En la terminología ético-religiosa de la culpabilidad

vemos en primera, que el Dios del judaísmo no permanece al margen del bien y del mal, sino es fundamento de religión y moralidad. Ya afirmar que Dios es justo, significa profesar ese fundamento, y no es puramente especulativo, es una práctica. Así es que vemos aquí el que obra bien y el que obra mal, y como se maneja es, si uno agrada a Dios y otro le desagrada. El agradar ya es un mérito, es el sello del acto justo, y esta idea trae otra, la de recompensa. Esta idea antigua reaparece casi siempre en el Antiguo Testamento y también lo admite el Nuevo. Así, dentro de una visión ética del mundo, como la de los fariseos, es una bendición tener la Ley, y con ella tantas ocasiones de obedecer, es decir, el hombre obediente es dichoso, y obtiene el favor y la gracia de Dios. En la literatura rabínica aparece un carácter práctico de esta noción, cuando dicen que el hombre está sujeto al dualismo, a dos inclinaciones: una buena y otra mala; en donde el mal no es una lacra radical, de la cual el hombre es incapáz de librarse, sino es una tentación, donde se permite ejercer la libre elección. Así la conciencia escrupulosa ve las relaciones entre el hombre y Dios de una voluntad que manda y de una voluntad que obedece. Y ese culto por la justicia tiene por fin reducir la culpabilidad. Podemos decir, que la promoción de la culpabilidad marca la entrada al hombre en el círculo de la condenación. Ahora, el sentido de nuestra condenación sólo lo descubrimos si justificamos nuestra conciencia, y esa conciencia justificada es la que comprende su condenación pasada, y la que sigue viviendo bajo el régimen de la ley desconoce su sentido.

3.6 LA SIMBOLICA DEL MAL DENTRO DEL CONCEPTO DEL SIERVO

ALBEDRIO.

Analizaremos a continuación, la manera como Ricoeur, define siervo albedrío en oposición al libre albedrío, porque este último significa la disposición permanente de la voluntad, en cambio, la servidumbre, es una libertad que implica una libertad encadenada, que no dispone de sí misma. Y este concepto toma todo su significado de la simbólica que hemos estudiado. La única forma posible para representarnos este concepto, nos dice Ricoeur, es a través de la Idea, que es la meta intencional de toda simbólica del mal. De lo que se estudio anteriormente, podemos ver, que en la experiencia más arcaica y primitiva de la culpabilidad: la experiencia de la mancha e impureza, apuntaban el concepto de siervo albedrío.

La culpabilidad recoge un lenguaje simbólico, y sirvió de guía en las experiencias de mancha y pecado, así se expresa en <<cautiverio>> e <<infección>>, que son términos heredados de las fases anteriores. Vemos que ambos símbolos van hacia el interior, y designan una libertad que se esclaviza a sí misma, donde se afecta, y se afecta por su propia elección. Y es un carácter simbólico y no literal: la cautividad de pecado y la infección de la mancha que designan una dimensión de la misma libertad. Se

revela una situación que se concentra en la relación de uno consigo mismo. La razón de recurrir a una simbólica primitiva, explica Ricoeur, es porque el pensamiento no soporta la paradoja de un libre albedrío esclavo o la paradoja de un siervo albedrío. No se puede expresar en estilo directo el concepto de una libertad que hay que liberar, y liberar de una esclavitud, y a eso se reduce la temática de la redención o salvación.

De la teología de la historia es donde se tomó el símbolo de cautiverio, a saber: la situación de un pueblo esclavizado por sus pecados. Pero cuando se convierte la cautividad en símbolo del individuo culpable, se desprende de sus adherencias históricas y se transforma en puro símbolo, y termina designando un episodio de la libertad. Este es un símbolo que constituye el centro de la experiencia judía, y, pertenece a todas las culturas en su significado y alcance simbólico.

En el lenguaje paulatino, el acto de esclavizarse, es el acto de ofrendar el cuerpo a la servidumbre. La ofrenda de mí mismo constituye al mismo tiempo un reino sobre mí, o sea, que es un enigma lo del siervo albedrío, porque el albedrío se entrega como esclavo. En la mancha, cuando deja de designar una mancha física, se convierte en símbolo puro y significa exclusivamente el siervo albedrío. Ricoeur distingue en el símbolo puro de la mancha tres intenciones que constituyen el triple esquematismo del siervo albedrío: Primero, según el símbolo de la mancha el esquema del siervo albedrío, es de la positividad; el mal no es algo negativo, no es simple privación; el mal es el algo que se pone y hay que

quitar. En segundo lugar esta lo que llama el esquema de la exterioridad del siervo albedrío, esto es, el mal le viene al hombre como algo que cae fuera de la libertad, es algo que estaba allí ejerciendo su atracción. Y este estado de seducción lo vemos simbolizado en la exterioridad del contacto impuro. Y el tercer esquema es el de la misma infección, y constituye el símbolo último del siervo albedrío, de la mala elección que se encadena así misma(13). El esquema de la infeccion significa esa seducción operada desde fuera, que es en último término, una afección de uno por sí mismo, una autoinfección. Así, en la experiencia del siervo albedrío al identificar en mi pensamiento la ofrenda de mí mismo a la esclavitud, con el imperio que ejerce sobre mí el mal, es cuando se descubre el significado de una libertad menguada. Pero, quizá el esquema de la infeccion signifique algo más que atarse uno a sí mismo. Infectar no es destruir. Este símbolo apunta aquí a la relación existente entre el mal radical y el ser mismo del hombre y su destino original. Así por muy seductor que sea el mal, y por mucho que nos afecte e infecte, no puede hacer que el hombre deje de ser hombre, y alterar su ser, es decir, no puede dar lugar la infeccion a la aparición de otra realidad distinta de la humana. Esto es, que no aniquila ni desintegra las funciones constitutivas de nuestra humanidad.

NOTAS

1) El término <<confesión>> significa en algunos pasajes "ensalzar", "alabar" (Mt, 11,25; Lc 10,21; Rom 14,11; 15,9; Heb 13,15). Este uso, no frecuente, descansa en el NT en una imitación de lo LXX, en donde este término es utilizado numerosas veces en tal sentido. Lo que ha dado origen a esta significación del término <<confesión>> han sido, según parece, ciertos casos en los que se ve a un pecador confesar públicamente su falta y reconocer despues el perdón, el juicio y el poder de Dios. (1 Re 8,33.35; 2 Cron 6,24.26; Neh 9,3-5; Dn 9,4.20) para el AT, y para el NT. Rom 14,11, donde es interpretado Is 45,23 como una confesión de rendición de cuentas ante Dios en el juicio venidero...También la <<confesión>> es por una parte, la respuesta por la que se reconoce y proclama que Jesus es el Señor, y también la relación que manifiesta a la que uno se adhiere (Heb 3,1; 4,14; 10,23).

BROX,N. "Confesión", en Conceptos fundamentales de la Teología, vol.II, 2a ed., Madrid, Cristiandad, 1979.

2) RICOEUR, P. Finitud y culpabilidad. Buenos Aires, Taurus, 1991. PG.162

3) Ibid. 172.

4) RICOEUR, P. Freud: una interpretación de la cultura. México, siglo XXI, 1990.

"Lo simbólico es la mediación universal del espíritu entre nosotros y lo real; lo simbólico quiere expresar ante todo el carácter no inmediato de nuestra aprehensión de la realidad. Su empleo en matemáticas, en lingüística, en historia de las religiones parece confirmar esa destinación del término a un empleo igualmente universal. Lo "simbólico" designa el común denominador de todas las maneras de objetivar la realidad". pg.13

5) "El término símbolo parece conveniente para designar los instrumentos culturales de nuestra aprehensión de la realidad: lenguaje, religión, arte, ciencia; una filosofía de las formas simbólicas tiene por tarea arbitrar las potencias a lo absoluto de cada una de las funciones simbólicas y las múltiples antinomias del concepto de cultura que resulten de ellas". Ibid.pg.13.

6) Es interesante comentar el estudio que realiza Ricoeur de La analogía del sueño en Freud: una interpretación de la cultura. México, siglo XXI.

"El sueño es el pórtico real del psicoanálisis". "El hombre es un ser capaz de realizar sus deseos en forma de disfrazamiento, regresión y simbolización estereotipada. En el hombre el deseo avanza enmascarado. El psicoanálisis vale en la medida en que el arte, la moral y la religión son figuras análogas, variantes de la máscara onírica. La dramática del sueño se generaliza de este modo

hasta las dimensiones de una poética universal". pg.140.

8) El castigo de Dios cae sobre quien viola el mandamiento divino, que obliga a respetar la propiedad. <<¡Maldito el que conculca el derecho del refugiado, del huérfano y de la viuda!>> (Dt 27,19; Is 3,14)

KLUBER, F. "Propiedad", en Conceptos fundamentales de la Teología. vol.II, 2a. ed., Madrid, Cristiandad, 1979.

9) Fundamento bíblico: el NT destaca con mayor fuerza todavía que el AT que la interioridad del hombre es la sede y fuente del pecado (cf. Mt 5,21-32) El pecado es iniquidad e impiedad (1Jn 3,8.10) de aquí resulta el carácter diabólico del pecado, lo cual no significa que el pecado tenga su causa en un principio maligno, satánico. El hombre conserva siempre su reponsabilidad -(libertad)- la cual se acrecienta incluso en virtud del carácter decisivo que tiene la misión de Cristo (Jn 8,24; 15,22).

SCHEFFCZYK, L. "Pecado", en Conceptos fundamentales de la Teología, vol.II. 2a. ed., Madrid, Cristiandad, 1979.

10) "El hombre puede oír más que ver y hablar más que obrar; <<más>> quiere decir que es cualitativamente más importante, porque sólo en la palabra encuentra su clara expresión por parte de la persona la determinación del ser y del obrar. Además, la visión de Dios como característica del estado final de la bienaventuranza eterna y también la visibilidad de Cristo durante su vida terrena

están en estrecha relación con la audición de su Palabra. Por la Palabra de Dios, nos dirige y nosotros escuchamos con fe".

VOLK, H. "Palabra", en Conceptos fundamentales de la Teología. vol.II, 2a.ed., Madrid, Cristiandad, 1979.

11) "Alianza con Dios" es una de las fórmulas más importantes con que la Biblia designa la especial relación de Dios con los hombres en la economía salvífica precristiana y cristiana. El concepto deriva del ámbito profano; su transposición al ámbito religioso se verifica fundamentalmente y completamente en el AT, del cual depende esencialmente su uso en el NT.

La Alianza divina en el AT: Israel considera tanto su religión como su entidad étnica determinadas desde su antiguo y para siempre por la alianza con Dios. El AT conoce toda una serie de alianzas con Dios, en cuya presentación se echa de ver la constante preocupación teológica de Israel por este concepto fundamental de su fe.

La Alianza del Sinaí, por la que Dios dió su cohesión a las tribus israelitas, elevandolas a la categoría de pueblos de su propiedad, tiene carácter constitutivo para la religión de Israel. Relatos de ella Ex 19-24. HASPECKER, J. "Alianza", en Conceptos fundamentales de la Teología. vol.I, 2a.ed., Madrid, Cristiandad, 1979.

12) Según los sinópticos, Jesús no sólo es el mediador del perdón, sino que lo concede por su propio poder. <<Tus pecados te son perdonados>> (Mt 9,2,5s; Mc 2,5.9s; Lc 5,20.23s; 7,48) El pecador debe manifestarse como el hijo pródigo (Lc 18,13s; Hch 8,22) y

confesar los pecados (1 Jn 1,9). Con las palabras <<atar>> y <<desatar>>, en Mt 10,19 y 18,18 se indica al menos la facultad de juzgar si un miembro de la comunidad está libre o no de pecado. Se presenta el perdón como un bien salvífico permanente, pero los textos no dejan lugar a dudas sobre la obligación que tiene el ya redimido de pedir constantemente este bien, y mostrarse digno de él. (Mc 1,4; Lc 5,32; 24,47; Hch 2,38; 2 Cor 7,9s; Ap 2,5).

SCHARBERT, J. "Perdón", en Conceptos fundamentales de la Teología. vol.II. 2a.ed., Madrid, Cristiandad, 1979.

13) Ricoeur nos plantea los esquemas de la siguiente forma: "Y así dijo Cristo: <<Yo soy el cordero de Dios que quita los pecados del mundo>>, así el Maestro interior. Este supuesto, todo intento de reducir el mal a una simple falta de ser, queda al margen de la simbólica de la mancha, la cual sólo termina de realizarse cuando la mancha se transforma en culpabilidad". En el segundo esquema: "Es tan esencial al hombre esta exterioridad que, como dice Kant, el hombre es incapáz de ser malo, el perverso absoluto. El hombre es siempre malo subalterno, el perverso por seducción. El mal es a la vez algo que se pone en un momento dado y algo que siempre estaba allí". Y por último: "Por muy radical que sea el mal, nunca podrá ser tan original, tan primordial como la bondad". "Esta combinación extraña entre esclavitud y libre disposición de sí, tal como puede experimentarla en un país que se encuentra ocupado por una potencia enemiga, nos sugiere la posibilidad de un estado análogo en el que el mal radical se combine o superponga

existencialmente con la bondad original".

RICOEUR, Paul. Finitud y culpabilidad. Buenos Aires, Taurus, 1991.

pgs.310-311.

LA FUNCION SIMBOLICA.

Vemos que la reproducción que se intentó hacer en este análisis de la experiencia de la culpa, fue por vía de imaginación. Lo que vivimos como mancha, pecado, culpabilidad, requirieron el cauce de un lenguaje: <<el lenguaje de los símbolos>>. Y, la función del símbolo, abre y descubre una dimensión de la experiencia que sin él, permanecería cerrada. Ahora, lo que se intentó, fue una exégesis puramente semántica de las expresiones que nos revelan más al vivo la experiencia de la culpa: -mancha e impureza, desviación, rebelión, transgresión, etc.- prescindiendo de los mitos, los cuales mediatizan a los símbolos primarios, así como éstos mediatizan la experiencia viva de la mancha, del pecado y de la culpabilidad. La función que desempeñan los mitos del mal -del Principio y Fin- consiste en englobar a la humanidad en masa en una historia ejemplar. Al referirnos el principio y fin de la culpa, introduce la narración un movimiento en la experiencia humana, es decir, el mito imprime una orientación, una marcha, una tensión. Esto es, un origen y un desenlace: una <<Génesis>> y un <<Apocalipsis>>. Vemos la experiencia humana cruzada por la historia esencial de la perdición y de la salvación del hombre. Ahora, el mito pretende abordar el enigma de la existencia humana: -estado de inocencia, condición de criatura, ser esencial- y las condiciones reales en que se debate el hombre manchado, pecador y culpable. Pues bien, el mito explica ese salto recurriendo a una narración; como vemos, el mito se traduce en palabras, y en el mito

toma el símbolo la forma de cuento.

Dado que el mito sólo nos manifiesta el carácter simbólico de las relaciones entre el hombre y la totalidad perdida, desde su origen se desintegra a una serie de ciclos. No existe, ninguna significación que exprese plenamente el objetivo a que apunta; como pudo apreciarse ya al estudiar los símbolos primarios de la culpa, siempre existe algo que desempeña el papel de análogo principal y que sirve de base al simbolismo de los demás símbolos.

Ahora, en el mito, esa totalidad, tan plenamente significativa como poco vivida, sólo se hace asequible encarnando en ciertos seres y objetos sagrados, los cuales se convierten en signos privilegiados de esa totalidad significante. De ahí procede la diversificación original de los símbolos. Lo que sucede también en el mito, es que nos remite simbólicamente a un drama, lo mismo que el rito, y se lo debe a la discursividad peculiar del relato. Y ese carácter figurado y episódico del mito depende simultáneamente de la necesidad de presentar signos contingentes de un Sagrado puramente simbólico y del carácter dramático del tiempo original. En estos mitos, se encuentran una universalidad concreta que confieren a la experiencia humana los personajes que se toman como arquetipos; la tensión de una historia trazada desde su Comienzo hasta su Fin, y, la transición desde una naturaleza esencial hasta una historia alienada. Esto es, que representan aspectos de una misma estructura dramática. La función simbólica que ejerce el mito, es mediante el instrumento específico del relato, puesto que lo que quiere decirnos es un drama en sí mismo.

Y este drama, es el que abre y revela el sentido recóndito de la experiencia humana. Esa experiencia sólo subsiste en conexión con unos símbolos que sustituyen a la culpa en una totalidad que no se percibe ni se vive, sino que se significa, se apunta, se evoca. En vista de esto, la palabra de la confesión de los pecados no es más que un fragmento de una palabra más amplia que designa míticamente el origen y el fin de la culpa y la totalidad a cuya sombra surgió. Despojar al símbolo de la experiencia y de la vivencia equivale despojar a esa experiencia de lo que completa su sentido. Vemos pues, que lo que pone en contacto la experiencia presente de la culpa con la totalidad del sentido es precisamente el mito como relato. Ahora, las significaciones se asimilan e incorporan en las mismas representaciones. La grandeza del mito, si conquistamos su función simbólica, es que posee más sentido que si fuese una historia real, esto es, que el sentido reside en el poder que tiene el mito para estimular la especulación. Si tomamos el mito de la caída, la especulación está en el poder de defecación inherente a la libertad. El mito orientado hacia la especulación ulterior no puede desprenderse de la función etiológica del mito más que en el caso en que tratemos el mito como una reproducción de los símbolos fundamentales elaborados en la experiencia viva de mancha, del pecado y de la culpabilidad. Pues bien, si el mito invita a la especulación, y hasta la presagia, es porque el mito mismo es ya una interpretación, una hermenéutica de los símbolos primordiales, que constituyeron la conciencia de pecado anterior a esa hermenéutica. Tomemos el mito adámico, que es un mito

propriadamente sobre el origen del mal. Este fue el fruto de las acusaciones que los profetas fulminaron contra el hombre, la misma teología que proclama la inocencia de Dios denuncia la culpabilidad del hombre. Ahora bien, esa denuncia, esa acusación, que la conciencia judía fue asimilando e integrando cada vez más, se desarrollo dentro de un espíritu de penitencia, cuya profundidad pudimos apreciar en el estudio que hicimos sobre el pecado y la culpabilidad. El judío no sólo se arrepiente de sus acciones, sino de la raíz misma de sus acciones, ese arrepentimiento penetra hasta el fondo del corazón del hombre, hasta su misma intención, que es como decir hasta la fuente monádica de sus acciones múltiples. Y hay más todavía, porque esta piedad descubre la dimensión comunitaria del pecado al mismo tiempo que su dimensión personal, esto es, el corazón malo de cada uno se identifica con el corazón malo de todos, formando un nosotros específico, el <<nosotros pecadores>>, que una a la humanidad en una culpabilidad solidaria e indivisa. Así es que el espíritu de penitencia revelaba algo que trascendía los actos particulares, una raíz mala que era al mismo tiempo individual y colectiva. Esto es lo que hizo posible el mito adámico, esa universalización que implicaba la confesión de los pecados. Nos relata, pues, un acontecimiento que simboliza la puerta por donde entró en el mundo el pecado, y de la mano del pecado la muerte. Así, el mito de la caída constituye el mito de la aparición del mal en una creación buena y acabada, y, satisface la doble confesión del judío: por una parte, su creencia en la perfección absoluta de Dios, y por otra, su condición de la maldad

radical del hombre. Ahora, este mito tiende a concentrar en un sólo hombre, en un sólo acto todos los males de la historia. Así lo comprendió San Pablo <<Igual que entro en el mundo por un sólo pecado...>>. Reduciendo de esta forma el origen del mal en un sólo punto, el relato bíblico pone de relieve la irracionalidad de ese corte, de esa desviación. Esta ambivalencia del hombre, bueno por creación y malo por elección, llena todas las manifestaciones de la vida humana. Así, se ve pues, que toda condición humana aparece marcada con el sello de la penalidad; y precisamente esa penalidad radical del ser del hombre es la que manifiesta a las claras su <<caída>> a través del vigor del mito. La doble referencia de la naturaleza humana a su destino original y al mal radical, adquieren su máximo relieve en el caso de la prohibición divina.

Indudablemente, hay que comprender que al poner Dios al hombre como agente libre, lo puso como agente libre finito, y que esa finitud de su libertad consiste en que dicha libertad esta orientada originalmente no por lo que llamamos valores -que representan productos culturales sumamente elaborados- sino un principio de jerarquización y de preferencia entre los valores. Esta estructura ética de la libertad constituye la misma autoridad de los valores en general. Aparte, esa libertad en estado de inocencia no sentiría en absoluto esa limitación como una prohibición. Interpretando los dos estados, el de la inocencia y el del pecado, no ya sucesivamente, sino conjuntamente. El pecado no sucede a la inocencia, sino que la pierde al instante. Somos creados en un instante y en un instante caemos. El acontecimiento del pecado

corta la inocencia en el instante, constituye la ruptura entre nuestro ser creado y nuestro devenir malo. Así pues, es como precisamente alcanza su profundidad el mito, al contar la caída como un acontecimiento surgido de no se sabe donde, suministra a la antropología un concepto clave, la contingencia de ese mal radical que el penitente siente tentaciones constantes de llamar su "mal natural". Y así, el mito denuncia el carácter puramente histórico de ese mal radical. Resumiendo, vemos entonces que el mito induce a la antropología: primero, a concentrar todos los pecados del mundo, simbolizados por el primer hombre; segundo, marca con el sello de la contingencia ese mal radical, y, por fin, a combinar en una sola representación compuesta la bondad del hombre creado junto con la maldad del hombre histórico, aunque separadas entre sí por el acontecimiento en que nos refiere el mito el primer pecado del primer hombre. Es como manifestó Rousseau, que el hombre es "naturalmente bueno", pero nosotros lo conocemos depravado en el régimen de la civilización, es decir, de la historia. Es esto, destinados al bien pero inclinados al mal. Precisamente es esta paradoja entre <<destino>> e <<inclinación>> se resume todo el sentido del símbolo de la caída. Esta figura adámica encierra un misterio de iniquidad totalmente irreductible a la conciencia clara del mal actual, del mal que comienza en ese instante; dicha figura esta apuntando hacia un fondo de pecabilidad, que perdura y aumenta cuantitativamente en angustia. Kierkegaard, en su expresión de concepto de angustia, pinta gráficamente esa doble pérdida del hombre; o se pierde en un infinito sin finitud o en un finito sin

infinitud; o en la realidad sin posibilidades o en la fantasía sin la eficacia del trabajo, del matrimonio, de la profesión, de la política. Pues todos estos aspectos del destino se experimentan necesariamente como culpables, por lo mismo que no se oponen a la libertad ni la excluyen, sino que, al revés, están implicados en ella. Cada uno se va labrando su propio ineluctable, dentro y fuera de sí, por el mero hecho de desarrollar su propia existencia. Este supuesto, ya no constituye una falta en sentido ético, en el sentido de una transgresión del orden moral, sino sólo en sentido existencial: realizarse a sí mismo excluye automáticamente el realizar la totalidad, que es adonde apunta la idea de felicidad, y lo que sigue constituyendo, a pesar de todo, el fin, el señuelo y el horizonte de la vida. Como vemos, lo que hemos estudiado nos revela una dimensión supramoral, señalando el límite de cualquier filosofía de la voluntad, que pretendiera mantener la visión ética del mundo.

CONCLUSIONES

Al término de este análisis hay mucho que podemos pensar en relación de los símbolos, y vemos que a la reflexión pura, que no recurre a ningún símbolo o mito, que constituye un ejercicio directo de la racionalidad, le están cerradas las puertas que nos llevan a la comprensión del mal. Sin embargo, vemos que el quehacer cotidiano del hombre lo hace esclavo de sus pasiones, y esta realidad cae fuera de su ángulo visual. Pero observamos a la conciencia religiosa que confiesa ese enigma del siervo albedrío. Ahora, en la confesión de los pecados, vemos que es una modalidad distinta de la experiencia, porque además recurre al lenguaje que es totalmente simbólico, como se analizó.

Con ésto nuevamente se pone de manifiesto que la filosofía debe de comprenderlo todo hasta la religión, pero tampoco es posible poner directamente en términos filosóficos el simbolismo religioso del mal, salvo en reincidir en una interpretación alegorizante de los símbolos y los mitos. Lo que nos ofrecen los símbolos, es la posibilidad de pensar sobre ellos. Cuando se recurrió a lo arcaico, a lo nocturno, a lo onírico, significó también una puerta de acceso al nacimiento del lenguaje, es un intento por escapar de las dificultades inherentes a todo comienzo radical en filosofía. Hay que abrirse camino, y la comprensión de los símbolos puede ponernos en la pista de encontrar ese punto de partida, y para llegar al comienzo, primero hace falta que el pensamiento se ambiente plenamente en el lenguaje. Ahora, el símbolo se encuentra ya en el

elemento de la palabra, presta un lenguaje figurado a la confesión, y también en todas partes del mundo tiene el lenguaje simbólico su correspondiente hermenéutica; si hay un hombre contando un sueño, hay otro para interpretarlo. Lo que germinalmente era un raciocinio, si bien incoherente, se organiza en raciocinio coherente mediante la hermenéutica. Sin embargo, la hermenéutica moderna se propone como objetivo reavivar la filosofía al contacto con los símbolos fundamentales de la conciencia. Es cierto que no podemos revivir las grandes simbólicas de lo sagrado en su auténtica fe original, pero podemos hacer una interpretación que puede abrirnos de nuevo las puertas de la comprensión; así por medio de la hermenéutica está la donación del sentido, característica del símbolo, con una iniciativa inteligible y racional, que viene siendo propia de una labor crítico-interpretativa. El símbolo dá y la crítica descifra, y aparece a la luz de la hermenéutica, como menciona Ricoeur.

La comprensión del símbolo por el símbolo, rompe un pensamiento explicativo y reductor, constituye ya de por sí una forma de comprender, que se basa en la observación concienzuda y se preocupa en retener y enlazar los símbolos y su contenido. Comprender consiste en poner de manifiesto las múltiples e inagotables significaciones de cada símbolo, descubrir analogías intencionales entre los mitos, los ritos. Este tipo de análisis se llevo a cabo en los símbolos del mal humano. Pero no se limitó esta comprensión del símbolo por el símbolo y en el símbolo. Entramos en el círculo de la hermenéutica, en el que <<el creer para comprender>> se

convierte, a su vez, en <<comprender para creer>>. Así nosotros penetramos en ese círculo desde el comienzo declarando que se interpretaba desde un punto de vista determinado, que el espacio mítico estaba orientado y el punto de perspectiva era la preeminencia de la confesión judía de los pecados, de su simbolismo y mítica.

Se incita a pensar, pero no ya dentro de los símbolos, sino a base de ellos, a partir de ellos. Se trata de una filosofía que, partiendo de los símbolos, se propone estimular y formar el sentido mediante una interpretación creadora, justificar un concepto mostrando que hace posible el establecimiento de un campo de objetividad. Si utilizamos los símbolos de la desviación, del cautiverio, como detectores de la realidad, si desciframos el enigma del hombre partiendo de los símbolos míticos de la mezcla, de la caída; esto es, si guiandonos por una mítica de la existencia mala, elaboramos una empírica del siervo albedrío, entonces decimos que a vuelta de todas estas operaciones hemos deducido el simbolismo del mal humano.

Todos los símbolos de culpabilidad -desviación, extravío, cautividad- y los mitos de -caída, mezcla, ceguera- cuentan la situación del ser del hombre en el ser del mundo, y la labor que tenemos, como filósofos es elaborar, partiendo de los símbolos conceptos existenciales, en cuanto que la existencia es el ser del hombre.

B I B L I O G R A F I A .

ARISTOTELES. Etica Nicomaquea. México, U.N.A.M., 1983.

BERNHART, J. "Mal", en Conceptos fundamentales de la Teología, vol.I, 2a.ed. Madrid, Cristiandad, 1979.

BISHOP, J. Los teólogos de la muerte de Dios. Barcelona, Herder, 1969.

BLASER, P. DARLAPPA, A. "Historia de la salvación", en Conceptos fundamentales de la Teología, vol.I, 2a.ed. Madrid, Cristiandad, 1979.

BLASER, P. KRAUTWIG, N. "Ley", en Conceptos fundamentales de la Teología, vol.I, 2a.ed. Madrid, Cristiandad, 1979.

BROX, N. SEIBEL, W. "Confesión", en Conceptos fundamentales de la Teología, vol.I., 2a.ed. Madrid, Cristiandad, 1979.

BROX,N. SHOLZ,F. "Tentacion", en Conceptos fundamentales de la Teología, vol.I. 2a.ed.. Madrid, Cristiandad, 1979.

BUBER, Martin. Judaísmo y civilización. México, Editorial Tribuna, 1973.

BUTMANN, R. "The idea of God an modern man", en Translating theology in to de modern age. Nueva York, Journal for theology and the churches. vol.2, 1965.

CASTILLA Del Pino, C. La Culpa. Madrid, Revista de Occidente, 1968.

COLLINS, Steven. "The sin", en History of religions an internacional journal for comparative historical studies. vol.31., n.3. February, The University of Chicago PRESS, 1992.

DENZINGER, I. El magisterio de la iglesia. Barcelona, Herder, 1979.

DESCARTES,R. Discurso del Método / Meditaciones Metafisicas. México, Espasa Calpe, 1989.

DETTLOFF,W. "Justificación", en Conceptos fundamentales de la Teología, vol.I.;2a.ed. Madrid, Cristiandad, 1979.

DOMERGUE, M. La faute et le peche. Paris, CHISTUS 19, 1972.

ECHARRI, J. "Necesidad, contingencia y libertad", en Pensamiento, n.12, 1956.

FIERO, A. "Lenguaje cristiano", en Conceptos fundamentales de la Teología, vol.I, 2a.ed. Madrid, Cristiandad, 1979.

FLEW Y MACINTYRE. Essays in philosophical theology. London, SCM PRESS, 1968.

FROMM, E. El corazón del hombre. México, F.C.E., 1983.

GRISON, M. Teología natural o teodicea. Barcelona, Herder, 1968.

HASPECKER, J. "Alianza", en Conceptos fundamentales de la Teología, vol.I, 2a.ed. Madrid, Cristiandad, 1979.

HEIMSOETH, H. Los seis grandes temas de la metafísica occidental. Madrid, Revista de Occidente, 1960.

HELLIN, J. "El principio de razón suficiente y la libertad", en Pensamiento, n.11. Madrid, 1955.

HELLIN, J. "El principio de razón suficiente de la voluntad", en Pensamiento, n.7. Madrid, 1961.

HOFFMANN, P. "Reino de Dios", en Conceptos fundamentales de la Teología, vol.II, 2a.ed. Madrid, Cristiandad, 1979.

KANT, M. Crítica de la razón práctica. México, Espasa Calpe, 1983.

KANT, M. Crítica de la razón pura. México, Colofón, 1987.

KIERKEGAARD, Soreen. El concepto de la angustia. Madrid, Espasa Calpe, 1969.

KLUBER, F. "Propiedad", en Conceptos fundamentales de la Teología, vol.II. 2a. ed. Madrid, Cristiandad, 1979.

KRINGS, H. SHLIER, H. VOLK, H. "Palabra", en Conceptos fundamentales de la Teología, vol.II. 2a.ed. Madrid, Cristiandad, 1979.

KURI Breña, Daniel. La filosofía del derecho en la antigüedad cristiana. Mexico, 4ta.ed. 1981.

La Santa BIBLIA, traducción al español de la vulgata latina. Barcelona, Garier Hmnos.,1871.

MALDONADO, L. "Hermenéutica", en Conceptos fundamentales de la Teología, vol.I, 2a.ed. Madrid, Cristiandad, 1979.

MANN, W. PIEPER, J. "Juicio", en Conceptos fundamentales de la Teología, vol.I 2a.ed. Madrid, Cristiandad, 1979.

MOLLER, J. "Mediación", en Conceptos fundamentales de la Teología, vol.I. 2a.ed. Madrid, Cristiandad, 1979.

MONDEN, L. Conciencia, Libre albedrío, pecado. Barcelona, Herder, 1968.

OTTO, S. "Imagen", en Conceptos fundamentales de la Teología, vol.I.2a.ed. Madrid, Cristiandad, 1979.

PASCAL, Blaise. Pensamientos, 4ta.ed. Madrid, Espasa Calpe, 1951.

PESH, W. WINKELHOFER, A. "Justicia", en Conceptos Fundamentales de la Teología, volI. 2a.ed. Madrid, Cristiandad, 1979.

PLATON. Diálogos. México, Porrúa, 1975.

PROUDHON, E.D. De la justice dans la revolution et dan l'eglise nouveaux principes de philosophie pratique. Paris, Libraire Degernier frere, 1858.

RICOEUR, P. Finitud y culpabilidad. Buenos Aires, Taurus, 1991.

RICOEUR, P. Freud: una interpretación de la cultura. Mexico,

siglo XXI, 1990.

RICOEUR, P. Ética y cultura. México, CINAÉ, 1986.

RICOEUR, P. Hermenéutica y acción. México, CINAÉ, 1985.

RICOEUR, P. Ideología y utopía. México, Gedisa, 1989.

REINELT, H. SCHEFFCZYK, L. "Creación", en Conceptos fundamentales de la Teología, vol.I, 2a.ed. Madrid, Cristiandad, 1979.

ROUSSEAU. Las confesiones. Madrid, LEDAF, 1980.

SCHARBERT, J. "Perdon", en Conceptos fundamentales de la Teología, vol.II. 2a.ed. Madrid, Cristiandad, 1979.

SCHIERSE, J. "Mediador", en Conceptos fundamentales de la Teología, vol.I. 2a.ed. Madrid, Cristiandad, 1979.

SCHEFFCZYK, L. "Pecado", en Conceptos fundamentales de la Teología, vol. II. 2a.ed. Madrid, Cristiandad, 1979.

SCHEFFCZYK, L. "Pecado original", en Conceptos fundamentales de la Teología, vol.II. 2a.ed. Madrid, Cristiandad, 1979.

SCLETTE, H. R. "Símbolo", en Conceptos fundamentales de la

Teología, vol. II. 2a.ed. Madrid, Cristiandad, 1979.

SIEWERTH, G. RICHTER, G. METZ, J. B. "Libertad", en Conceptos fundamentales de la Teología, vol.I. 2a.ed. Madrid, Cristiandad, 1979.

SOHNGEN, G. "Filosofía y teología", en Conceptos fundamentales de la Teología, vol.I. 2a.ed. Madrid, Cristiandad, 1979.

STELZENBERG, J. "Conciencia", en Conceptos fundamentales de la Teología, vol.I, 2a.ed. Madrid, Cristiandad, 1979.

STIER, F. "Adan", en Conceptos fundamentales de la Teología, vol.I. 2a.ed. Madrid, Cristiandad, 1979.

TRILLING, W. SEMMELROTH, O. "Salvación" en Conceptos fundamentales de la Teología, vol.II. 2a.ed. Madrid, Cristiandad, 1979.

VOLK, H. "Palabra", en Conceptos fundamentales de la Teología, vol.II. 2a.ed. Madrid, Cristiandad, 1979.

VORGRIMLER, H. "Penitencia", en Conceptos fundamentales de la teología, vol. II. 2a.ed. Madrid, Cristiandad, 1979.

VUILLEMIN, J. Physique et Metaphysique Kantiennes. Paris, La Haya, 1955.

XIRAU, Ramón, "El espiritualismo contemporáneo", en Las humanidades en el siglo XX. Filosofía. n.5. 1a.ed. México, U.N.A.M., 1979.